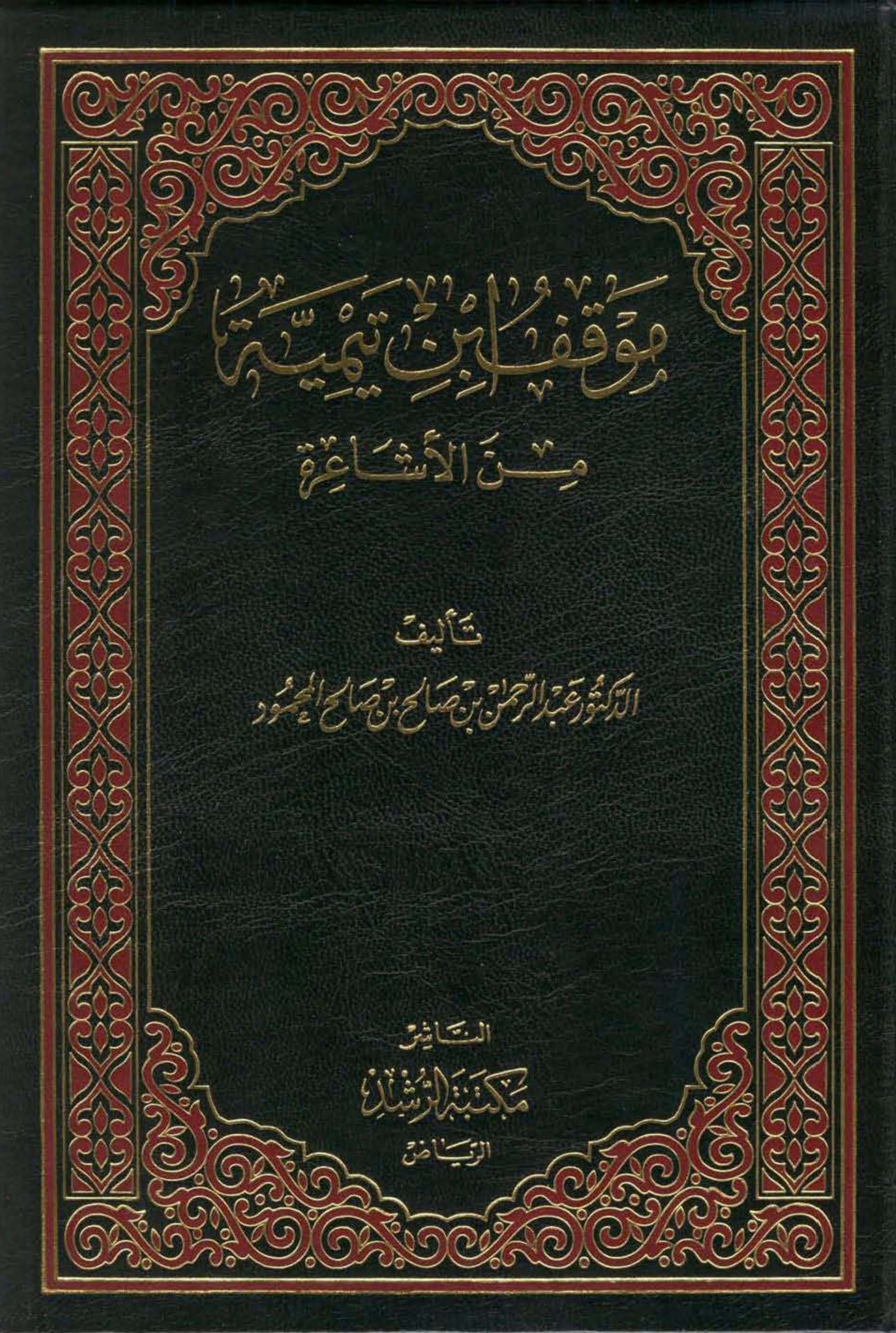

موقف ابن تيمية
من الأشاعرة
تأليف
الدكتور عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود
الناشر
مكتبة الرشد
الرياض

موقف ابن تيمية

من الأشاعرة

موقف ابن تيمية

من الأشاعرة

تأليف

الدكتور عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود

الناشر

مكتبة الرشد

الرياض

الطّبعَة الأولى
١٤١٥هـ - ١٩٩٥م

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية
المحمود، عبد الرحمن صالح.
موقف ابن تيمية من الأشاعرة / إشراف سالم بن عبد الله الدخيل.
٤٧٢ ص، ١٧ × ٢٤ سم.
ردمك × ــ ٠١٨ ــ ٠١ ــ ٩٩٦٠ (مجموعة).
٨ ــ ٠١٩ ــ ٠١ ــ ٩٩٦٠ (ج ١).
١ ــ الأشعرية ٢ ــ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت ٧٢٨هـ).
(أ) الدخيل، سالم بن عبد الله (مشرف) (ب) العنوان.
ديوي ٢٦٢ ٢٠٢٧ / ١٤
رقم الإيداع ٢٠٢٧ / ١٤

ردمك × ــ ٠١٨ ــ ٠١ ــ ٩٩٦٠ (مجموعة)
٨ ــ ٠١٩ ــ ٠١ ــ ٩٩٦٠ (ج ١)



النَّاشِر
مكتبة الرشد للنشر والتوزيع
المملكة العربيّة السّعوديّة - الرياض - طريق الحجاز
ص.ب: ١٧٥٢٢ - الرياض: ١١٤٩٤ - هاتف: ٤٥٨٣٧١٢
تلكس: ٤٠٥٧٩٨ - فاكس ملي ٤٥٧٣٣٨١
فرع القصيم - بريدة - طريق المدينة
ص.ب: ٢٣٧٦ - هاتف وفاكس: ٣٢٤٢٢١٤

أصل هذا الكتاب رسالة دكتوراة تقدم بها المؤلف إلى كلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة وتكونت لجنة المناقشة من ·

الدكتور : سـالم بن عبـد الله الدخيـل مشرفاً

معالي الشيخ ناصر بن حمـد الراشـد عضواً

فضيلة الشيخ عبد الله بن محمد الغنيمان عضواً

وذلك بتاريخ ١٩ / ٥ / ١٤٠٩ هـ . وقد نالت الدرجة العالمية الدكتوراة مع مرتبة الشرف الأولى .



موقف ابن تيمية من الأشاعرة

تأليف

الدكتور عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود

الجزء الأول

الناشر
مكتبة الرشد
الرياض

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله . وبعـد :

فلا شك أن العالم الإسلامي مع بداية هذا القرن – الخامس عشر الهجري – وقبله بقليل ، يمر بمرحلة مهمة من تاريخ المسلمين المعاصر ، وقد تمثلت هذه المرحلة بشكل واضح في العودة إلى الإسلام والثقة به عقيدة وشريعة ، وذلك في خضم العقائد والفلسفات والأنظمة والقوانين السائدة في العالم . ولا شك أن هذه العودة – والصحوة – تبهج وتسر قلب كل مؤمن ، وتملؤه فخرا واعتزازا بهذا الدين ، الذي حاربه أعداؤه بكل الوسائل والأساليب ، ولكن ﴿ يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴾ [الصف : ٨] .

ولما كان شعار كل مسلم وكل داعية العودة إلى الكتاب والسنة ، – وهو ما يتفق على إعلانه الجميع – إلا أن الأمر حين ينتقل إلى التطبيق العملي والتربية المنهجية وتحديد المصادر المفسرة والشارحة لهذين المصدرين – المسلَّمين – يأخذ أشكالا وسمات متعددة ، وكثيرا ما تكون متعارضة ، وفي النهاية يتخذ كل واحد منها شكل طائفة أو فرقة أو مذهب فكري محدد . والعجيب أن كلا منهم يدعي أن أصول مذهبه قائمة على الكتاب والسنة ، ومن ثم فمن لم يلتزم بأصوله فهو ضال مبتدع .

وهذه المشكلة لا تختص بعصرنا هذا ، بل هي مشكلة قديمة نشأت منذ ظهور الفرق والطوائف في أواخر عهد الصحابة – رضي الله عنهم أجمعين – وإلى عهود التابعين ومن جاء بعدهم .

وفي العصر الحاضر نشأت إضافة إلى الفرق والطوائف القديمة – تيارات فكرية متعددة ، ومذاهب وفلسفات متباينة ، ومن ثم أصبح تحديد المنطلق والمنهج والأصول أكثر إلحاحا وأشد حاجة من ذي قبل ، خاصة مع كثرة التدليس والتلبيس ، ومحاولة إخضاع الأصول والنصوص الإسلامية لتوافق كثيرا من النظريات والمذاهب السائدة أو التي يريد لها أعداء الإسلام أن تسود .

وأخطر ما يواجه مسيرة المسلمين اليوم – إذا صرف النظر عن التيارات الإلحادية الصريحة ، والمذاهب الباطنية ، وما شابهها مما هو صريح في إلحاده وبعده عن حقيقة الإسلام – تياران كبيران :

أحدهما : تيار القوميين والعلمانيين ، الذين لا يرفضون الإسلام صراحة ، ولكنهم يجعلونه ضمن دائرة خاصة لا يتعداها ، وذلك بجعله جزءا من التراث – كما يسمونه – بحيث يشمل كل الفلسفات والأفكار والتقاليد والمناهج والنظم – سواء وجدت قبل الإسلام أو بعده ، وسواء كانت موافقة لأصول الإسلام أو مخالفة ، ما دام يدخل ضمن دائرة تراث هذه الأمة التي ينتسبون إليها . وهؤلاء ينظرون إلى الإسلام نظرة إكبار وإعزاز لا لأنه دين الله الذي لا يقبل من أحد سواه ، وبه النجاة من عذابه يوم القيامة ، وإنما لأنه أحد معطيات تراث الأمة القومي . ومن هؤلاء من يريد حصر الإسلام في جانب ضيق من حياة الإنسان ، بحيث يبقى ضمن نطاق محدود من إقامة الشعائر التعبدية ، والأحوال الشخصية ، والالتزام الفردي بأخلاقياته ومحاسن آدبه ، أما نواحي الحياة المختلفة فالأمر فيها متروك للأمة أن تستفيد من النظم والقوانين المختلفة ، ومناهج التربية المتعددة ، من الشرق أو الغرب ولو كانت مخالفة للإسلام وهذا ما يتبناه العلمانيون وأضرابهم .

وهذا التيار غالبا ما يحمل أفراده أفكارا وفلسفات غريبة وفاسدة لها تصورها الخاص ومنطلقاته العقدية التي تغلب جانب العقل وتعلي من شأنه ، وغالبا ما تكون لها جذور فلسفية أو كلامية سابقة تنطلق منها ، أو تستفيد من آثارها وكتبها .

والذي يميز هؤلاء عداؤهم للسلف أهل السنة والجماعة ، ومن يدعو إلى العودة إلى عقيدتهم ومنهجهم ، ووصمهم لهم بعبارات الاحتقار والازدراء وقلة

الفهم والعقل ، والتخلف والتعقيد .

والتيار الثاني : تيار أهل البدع من أهل الاعتزال والكلام والتصوف ، وهم امتداد واضح وقوي لمن سبقهم من هذه الطوائف وغيرها ، ويقومون بجهود عظيمة في الدعوة إلى مذاهبهم ، ونشر كتبهم ، وإقناع الناس ممن حولهم ، أو يسمع كلامهم بأن ما عندهم هو الحق وان هذا اعتقاد كبار الشيوخ سلفا وخلفا . ويغضون من شأن الدعاة إلى مذهب السلف ويرمونهم بشتى التهم التي تنفر الناس منهم .

وأخطر ما يمثل هذا التيار : الأشعرية والصوفية ، حيث إن لهما امتدادا عريضا في أماكن مختلفة من العالم الإسلامي ، وساعد على ذلك أمور من أهمها :

١ – تبني كثير من الجامعات والمراجع العلمية للمذهب الأشعري – أو الماتريدي – على أنه المذهب الحق الذي يجب أن يكون ضمن مناهج التعليم .

٢ – استمرار تبني هذا المذهب من خلال دروس المشايخ – في بعض البلاد – منذ قرون مضت ، وربطه في الغالب بالمذاهب الفقهية المشهورة ، بحيث أصبح أمرا معهودا ، وطريقة مسلمة [1] .

٣ – وفرة الكتب والمراجع المخطوطة والمطبوعة التي تخدم هذا المذهب ، والتي نشرت وطبعت بتحقيق وبدون تحقيق .

٤ – الترابط – أو الامتزاج – الذي وقع بين المذهب الصوفي والأشعري ، مما جعل الطرق الصوفية المختلفة تجعل العقيدة الأشعرية عقيدتها المفضلة .

والتصوف وطرقه منتشر في غالب بلاد العالم الإسلامي ، ولهم أنشطة واضحة ومتعددة .

ولكن هذه التيارات بإمكاناتها الكبيرة وجهودها المتواصلة يقابلها تيار قوي ، منتشر في أنحاء العالم الإسلامي يتبنى عقيدة السلف ومنهجهم في الاستدلال ،

---

(١) يذكر الهراس أنه – في العصور المتأخرة استقرت أحوال الأمة – في كثير من بلاد الإسلام – على تحريم أخذ الأصول بغير المذهب الأشعري . انظر ابن تيمية السلفي للهراس (ص : ١٩) .

ويدعو إلى العودة إلى ما كان عليه الرسول - ﷺ - وأصحابه ، ولديه ثقة مطلقة بأنه لا عزة للمسلمين ولا رفعة ولا مكانة ولا نجاة من عذاب الله إلا بالرجوع إلى هذا الدين عقيدة وشريعة ومنهاج حياة ، ويقومون بما يجب عليهم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والرد على أهل الانحراف والإلحاد سواء من أصحاب الأفكار الغربية المستوردة ، أو من أهل البدع والكلام والأهواء ، كما يقومون بجهود مشكورة في الدعوة إلى مذهب السلف بالوسائل المختلفة ، ونشر الكتب التي تخدم هذا المذهب وتوضحه ، وتحقيق ما كان مخطوطا منها ، والقيام بالدراسات المختلفة التي تختص بدراسة مسائل أو جوانب محددة تبين فيها وجه الحق وترد على أهل الباطل .

وقد كان للأقسام الشرعية في جامعات هذه البلاد جهود مشكورة في هذا المجال ، خاصة في البحوث التي يقوم بها الدارسون للحصول على الدرجات العلمية والتي تشمل تحقيق المخطوطات ، ودراسة الموضوعات . ونسأل الله تعالى أن يبارك في هذه الجهود وأن يرزقنا جميعا الإخلاص في الأقوال والأعمال .

ولما كنت قد حصلت على درجة الماجستير من قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة في كلية أصول الدين بالرياض ، رغبت في تسجيل بحث آخر للدكتوراه ، فهداني الله إلى إختيار موضوع « موقف ابن تيمية من الأشاعرة » ، وترجع أهمية هذا الموضوع إلى عدة أمور منها :

١ - أن هناك خلطا في تحديد مذهب السلف ، أهل السنة والجماعة ، ومجمل اعتقادهم الذي يميزهم عن غيرهم من أهل البدع والأهواء . ومن المعلوم أن مذهب الأشاعرة قد اشتهر بين كثير من الناس على أنه هو مذهب أهل السنة والجماعة ، وأن اعتقادهم يمثل اعتقاد السلف ، ومن المؤسف أن هذا المفهوم سائد إلى الآن في كثير من البلاد الإسلامية [1] .

ومن أبرز العلماء الذين عملوا - بشكل قوي ومركز وشامل - على بيان

---

(١) انظر : ابن تيمية السلفي ، للهراس (ص : ٢٣،٦-٢٤) .

الحق في ذلك وتمييز مذهب السلف عما يدعيه هؤلاء : شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى [١] - .

٢ - أن مذهب الأشاعرة قد انتشر في العالم الإسلامي ، قبل ابن تيمية [٢] ، وقد حدثت له عدة تطورات قربته كثيرا من المعتزلة والفلاسفة والمتصوفة ، ولم يأت عهد ابن تيمية إلا وقد بلغ أوجه في التطور والانتشار بعد الجهود الكبيرة التي قام بها علماء كبار من هذا المذهب كالغزالي والرازي وغيرهما ، فلما جاء شيخ الإسلام ابن تيمية بعد ذلك ممثلا لمذهب السلف ومدافعا عنه ورادا على هؤلاء ، تميز عهده بأمرين :-

أحدهما : بروزه على أنه أول من تصدى بقوة للمذهب الأشعري - خاصة بعد تطوره الأخير - ولذلك يقول المقريزي - بعد عرضه لنشأة المذهب الأشعري وانتشاره على يد بعض العلماء والسلاطين : « فكان هذا هو السبب في اشتهار مذهب الأشعري وانتشاره في أمصار الإسلام ، بحيث نُسي غيره من المذاهب وجهل ، حتى لم يبق اليوم مذهب يخالفه إلا أن يكون مذهب الحنابلة - أتباع الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل - رضي الله عنه - ، فإنهم كانوا على ما كان عليه السلف لا يرون تأويل ما ورد من الصفات - إلى أن كان بعد السبعمائة من سني الهجرة اشتهر بدمشق وأعمالها تقي الدين أبو العباس أحمد ابن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني ، فتصدى للانتصار لمذهب السلف ، وبالغ في الرد على مذهب الأشاعرة ، وصدع بالنكير عليهم وعلى الرافضة وعلى الصوفية » [٣] .ولا شك أنه كانت لعلماء السلف في كل زمن جهود مشكورة في الدفاع عن عقيدة السلف والرد على خصومها ،

---

(١) يقول عبد الحليم محمود - وهو صوفي - : « ولا يزال هذا الجدل حول تحديد مذهب السلف مستمرا إلى الآن بين مدرسة الأشعري ومدرسة ابن تيمية ، كل منهما يزعم انتسابه للسلف ومتابعته لمالك وأحمد بن حنبل رضي الله عنهما » ، التفكير الفلسفي في الإسلام (ص : ١٣٥) .

(٢) سيأتي إن شاء الله بيان ذلك في الفصل الرابع من الباب الأول .

(٣) الخطط (٢/٣٥٨-٣٥٩) ، مصورة بولاق ، وانظر في علم الكلام - الأشاعرة - لأحمد صبحي (ص : ١٤) .

ولكن ما قام به شيخ الإسلام كان من القوة والتأثير بحيث أصبح يمثل مرحلة بارزة من مراحل كل من مذهب الأشاعرة ومذهب السلف أيضا .

والثاني : أن مجيئه في وقت متأخر - حيث ولد سنة ٦٦١ هـ وتوفي سنة ٧٢٨ هـ - وفر له وسائل الاطلاع على ما انتهى إليه هؤلاء الأشاعرة في شرح مذهبهم ، والاستدلال له والرد على خصومه ، ومن ثم تميزت ردود شيخ الإسلام ومناقشاته لهم بالقوة والعمق والشمول ، وكشف خبايا هذا المذهب وتناقضاته ، وتسجيل اعترافات شيوخه وردود بعضهم على بعض . ولا شك ان هذه الأمور لها أثر كبير في بيان فساد أقوال الخصوم وتهافت أدلتهم .

ومذهب الأشاعرة لا يزال موجودا ومنتشرا - معتمدا على الأصول التي انتهى إليها المذهب الأشعري قبيل عهد ابن تيمية - ولم يحدث له تطور آخر ، وإنما بقي معتمدا على من سبقه ، ومن ثم فالرد عليه وبيان ما فيه من مخالفة لمذهب السلف لابد أن يكون معتمدا على ما كتبه شيخ الإسلام ابن تيمية . وهذا واقع الحال ، فقلما يتصدى أحد للرد على المعتزلة أو الأشاعرة أو المتصوفة أو الرافضة أو غيرهم إلا ويكون جل اعتماده في ذلك - بعد الكتاب والسنة وأقوال السلف - على ردود ومناقشات هذا الإمام العظيم .

٣ - أن شيخ الإسلام ابن تيمية كان صاحب منهج واضح ومحدد ، سار فيه على وتيرة واحدة في جميع كتبه ، لم تتغير طريقته ، ولم تتناقض أقواله ، مع كثرة كتبه ، وطولها ، وتشعب مسائلها ، كما أن قناعته بمذهب السلف ، وأن الحق كل الحق فيه ، وأن ما عداه من الآراء والأقوال المبتدعة إما ضلال أو انحراف ، أو في مذهب السلف ما يغني عنه تمام الغنى - لم تتغير أو تضعف . ولذلك كانت هناك أهمية خاصة لما كتبه في بيان عقيدة السلف والمنهج الصحيح في تقريرها ، وكذلك ما كتبه في الرد على مخالفي عقيدة أهل السنة والجماعة والمنهج الصحيح لذلك .

٤- وأخيرا فمما يلاحظ أن ردود شيخ الإسلام على كثير من الطوائف التي كانت أشد انحرافا من الأشاعرة ، كالفلاسفة ، وغلاة الصوفية ، والمعتزلة ،

والجهمية ، وغيرهم - لم تكن مقصودة لذاتها ؛ لأن أصحابها كانوا قلة وكان المجتمع الإسلامي رافضا لها ولأفكارها ، فلما تغلغلت آراء وأقوال هذه الطوائف عن طريق إدخالها في المذهب الأشعري ، وتبني بعض أعلام الأشاعرة لها ، صار خطرها يتهدد عامة المسلمين الذين كانوا يثقون في كثير من هؤلاء الشيوخ لأنهم علماء الأمة وفقهاؤها وقضاتها . فلما رأى شيخ الإسلام ذلك شمر للرد عليهم جميعا وعرض لفساد الأصول التي ترجع إليها هذه الأقوال وزيفها ، وأطال في نقضها . وما كان شيخ الإسلام ليشغل نفسه بالرد على الفلاسفة مثلا لولا أن كثيرا من أصولهم صارت جزءا من كتب أهل الكلام ، يعتمدون عليها ، ويشرحونها في كتبهم ، ويبنون عليها كثيرا من أدلتهم ، حتى أصبحت هذه الأصول هي الأصل ، وما جاء به الكتاب والسنة وأقوال السلف فرعاً لا حجة فيه ولا قيمة له إلا في حدود ضيقة .

فهذه الأمور وغيرها تبين أهمية بحث موقف ابن تيمية من الأشاعرة ، ولا شك أن البحوث حول كل من ابن تيمية وجهوده العلمية المختلفة [١] ، وحول الأشاعرة وأعلامهم وعقائدهم [٢] - كثيرة جدا ، كما أن لعلمائنا الأفاضل

---

(١) المؤلفات حول شيخ الإسلام ابن تيمية كثيرة جدا ، ويصعب حصرها ، ويمكن الإشارة إلى البحوث والأطروحات العلمية منها ، فإضافة إلى العدد الكبير من كتبه التي قدمت للتحقيق ، كالجواب الصحيح ، والتدمرية ، وشرح الأصفهانية ، والتسعينية ، وبغية المرتاد ، واقتضاء الصراط المستقيم ، وشرح حديث النزول ، والقواعد الفقهية ، ومناسك الحج والعمرة من كتاب شرح العمدة ، والمسودة . وغيرها - هناك عدد من الموضوعات المقدمة رسائل علمية ومنها على سبيل المثال : منهج ابن تيمية في تفسير القرآن صبري المتولي ، ومنطق ابن تيمية : محمد حسني الزين ، وأصول الفقه وابن تيمية : صالح المنصور ، وموقف ابن تيمية من التصوف والمتصوفة : أحمد بن محمد بناني ، وهذه كلها مطبوعة . ومنها دور ابن تيمية في الجهاد ضد المغول : مريم محمد بن لادن ، وابن تيمية ونقده للنصارى : فايزة بكري ، وغيرها كثير جدا .

(٢) منها : أبو الحسن الأشعري بين السلف والمتكلمين : هادي طالبي ، ونشأة الأشعرية وتطورها : جلال موسى ، والأشاعرة ، لأحمد صبحي ، وما كتبه عبد الرحمن بدوي في الجزء الأول من مذاهب الإسلاميين ، وفخر الدين الرازي للرزكان ، وآراء الغزالي في الإلهيات : سليمان شيبي ، والبيهقي وموقفه من الإلهيات : أحمد عطية الغامدي ، وغيرها كثير .

ردوداً متنوعة على الأشاعرة وبيان ما خالفوا فيه مذهب السلف [1] .

وهذا البحث الذي أقدمه اليوم – على ضعف مني وقلة حصيلة وقصر باع – إنما هو محاولة لبيان الحق في هذه المسألة العظيمة من خلال ما كتبه شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله تعالى – .

وقد اشتملت خطة البحث – بعد المقدمة العامة – على تمهيد وبابين وخاتمة .

أما التمهيد : فقد كان بعنوان : السلف ومنهجهم في العقيدة ، وقد اشتمل على التعريف بالسلف وأهل السنة والجماعة ، ثم بيان نشأة التسمية بهذا الاسم ، ثم شرح منهجهم في العقيدة والاستدلال لها . وقد جاء هذا التمهيد مفصلا بعض الشيء لأن كلا من الأشاعرة وابن تيمية ينسب مذهبه إلى مذهب السلف ، فكان لابد من ذكر مذهب السلف من مصادره ليتبين عند المقارنة من الذي كان سائرا على مذهب السلف ومن الذي انحرف عنه .

وأما الباب الأول : فكان موضوعه : ابن تيمية والأشاعرة ، وقد اشتمل على عدة فصول :

الفصل الأول : عن حياة ابن تيمية ، وقد اشتمل على مبحثين :

المبحث الأول : عصر ابن تيمية وقد عُرضت فيه لبعض القضايا والأحداث التي حفل بها هذا العصر المليء بالاضطرابات ، مثل الغزو الصليبي للعالم الإسلامي ، وظهور التتار وسقوط الخلافة العباسية في بغداد ، وقيام دولة المماليك ،

---

(١) من ذلك ما كتبه سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز في مجلة المجتمع الكويتية العدد (٩٥٨) بتاريخ ١٤٠٤/٥/١٢ هـ – وأعيد نشر المقال في العدد الذي يليه من المجلة المذكورة – ردا على أقوال محمد علي الصابوني حول الأشاعرة – نشرت آراء الصابوني في مجلة المجتمع في الأعداد (٦١٣،٦٢٩،٦٤٦) كما رد على الصابوني فضيلة الشيخ الدكتور صالح الفوزان ، وقد نشر رده في مجلة المجتمع العدد (٦٤٦،٦٤٧) كما نشر في مجلة الدعوة السعودية العدد (٩٠٤) . كما رد على الصابوني بشكل مركز وشامل الدكتور سفر بن عبد الرحمن الحوالي ، وقد نشر رده في مجلة الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة ، ثم أعيدت طباعته في كتاب مستقل ، نشر الدار السلفية في الكويت .

ودور الباطنين والرافضة ، إضافة إلى الجوانب العلمية والعقدية . وقد فُصل القول في هذا المبحث بعض الشيء لأمرين أحدهما : أنه عصر مليء بالأحداث الجسام فهو كثير الشبه بعصرنا ، ومن ثم فلا يكفي الاختصار والعرض السريع . والثاني : أن تفصيل بعض المسائل أغنى عن ذكرها عند الحديث عن مواقف ابن تيمية تجاه أحداث عصره .

المبحث الثاني : في ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية ، وذلك بتوضيح الجوانب المعهودة في التراجم مثل اسمه ونشأته ، وشيوخه ، وجهاده وربطه العلم بالعمل ، ودوره في مقاومة التتار والرافضة ، ثم بيان منزلته ومكانته ، وما جرى له من محن على يد أعدائه في الشام ومصر ، وقد فصل القول في ذلك مع التركيز على بيان دوره الإيجابي في هذه المحن كلها . ثم ذكر تلاميذه والمتأثرين به ، ورسائله وكتبه مع التركيز على بيان ما ألفه منها في الرد على الأشاعرة ، ثم ذكر وفاته - رحمه الله - .

الفصل الثاني : في منهج ابن تيمية في تقرير عقيدة السلف والرد على خصومها ، وقد شمل ذلك البحث منهجه في المعرفة والاستدلال ، وبيان العقيدة والاستدلال لها ، والرد على الخصوم ، وما تميز به شيخ الإسلام من الأمانة العلمية .

الفصل الثالث : عن حياة أبي الحسن الأشعري وعقيدته ، واشتمل هذا الفصل إضافة إلى ترجمة الأشعري وحياته وشيوخه وتلاميذه ومؤلفاته بحث مسألة الأطوار التي مر بها في حياته العقدية وهل كانت طورين أو ثلاثة ، وهل كان رجوعه في الإبانة إلى مذهب السلف رجوعا كاملا أو بقيت عليه بقايا من أقوال أهل الكلام ، ثم عرض لعقيدته وآرائه .

الفصل الرابع : وموضوعه : نشأة الأشعرية وعقيدتهم ، وقد اشتمل هذا الفصل على عدة مباحث ، منها مبحث شيوخ الأشاعرة وأسلافهم وهم الكلابية ، مع الترجمة لأبرز أعلامهم . ومبحث الماتريدية وعلاقتهم بالأشعرية ، ثم مبحث نشأة المذهب الأشعري وأسباب انتشاره . وأخيرا وبشكل مختصر عقيدة الأشاعرة .

الفصل الخامس : وموضوعه : تطور مذهب الأشاعرة وأشهر رجالهم

إلى عهد ابن تيمية ، وفي هذا الفصل عرض لما حدث لمذهب الأشاعرة من تطور على يد أبرز رجاله ، سواء بالميل إلى التأويل وأقوال المعتزلة ، أو الامتزاج بالتصوف ، أو الخوض في علوم الفلاسفة وإدخال آرائهم وأصولهم لتصبح جزءا من كتب الأشاعرة الكلامية . وقد ترجم في هذا الفصل لأبرز أعلام الأشاعرة - مع عرض مركز لأثر كل علم في تطور المذهب الأشعري ، وهؤلاء الأعلام هم : أبو الحسن علي بن مهدي الطبري ، والباقلاني ، وابن فورك ، والبغدادي ، والبيهقي ، والقشيري ، والجويني ، والغزالي ، وابن تومرت ، وأبو بكر بن العربي ، والشهرستاني ، وابن عساكر ، والفخر الرازي ، والآمدي ، والعز بن عبد السلام ، والبيضاوي ، وأبو عمر السكوني ، وصفي الدين الهندي ، وعضد الدين الإيجي ، وبدر الدين بن جماعة ، وهؤلاء الخمسة كانوا معاصرين لشيخ الإسلام ابن تيمية - رحمهم الله جميعا - ولم يكن الحديث عن هؤلاء من حيث التركيز والإطالة على وتيرة واحدة ، بل منهم من أطيل الكلام حوله كالباقلاني ، وابن فورك ، والبيهقي ، والجويني ، والغزالي ، والرازي ، والباقون بين التوسط والاختصار ، وذلك حسب أهمية العلم وكثرة مؤلفاته العقدية ، ودوره في تطوير مذهب الأشاعرة .

أما الباب الثاني : فموضوعه : موقف ابن تيمية من الأشاعرة ، وقد اشتمل على ثلاثة فصول :-

الفصل الأول : في عرض ابن تيمية لجوانب الأشاعرة الإيجابية ، واعترافه بما عندهم من حق ، وهذا جزء من منهجه العام في الرد على الخصوم - والذي وضح في الفصل الثاني من الباب السابق - ، وشيخ الإسلام وهو يرد على الأشاعرة وأعلامهم ردودا طويلة لم يمنعه ذلك من الاعتراف بجوانبهم الإيجابية في الرد على الفلاسفة ، والباطنية ، والمعتزلة والنصاري وغيرهم ، وهو يدل على صفة العدل والإنصاف مع خصومه ، حتى وهم يمتحنونه ، ويكونون سببا في سجنه وإيذائه .

الفصل الثاني : في منهج ابن تيمية العام في الرد على الأشاعرة ، وهذا الفصل من أهم فصول الرسالة ، وفيه عرض للقضايا العامة التي ناقش فيها شيخ

الإسلام الأشاعرة ، والتي لا تختص بباب معين من أبواب العقيدة ، مثل مسألة أن الكتاب والسنة فيهما ما يغني عما ابتدعه هؤلاء ، وحجية خبر الآحاد في العقيدة ، وعلم الكلام المذموم ، وكون مذهب السلف أعلم وأحكم وأسلم ، وجهل الأشاعرة بمذهب السلف ، وإرجاع أقوالهم إلى أصولها الاعتزالية والكلامية ، وأنه لا تعارض بين العقل والنقل ، والرد على متأخري الأشاعرة بأقوال شيوخهم ، وتناقض الأشاعرة وما وقع فيه أعلامهم من الحيرة والشك ، ثم رجوع بعضهم إلى الحق . ثم بيان تسلط الملاحدة من الفلاسفة والقرامطة عليهم لضعف ردودهم عليهم وأخذهم بأصول أهل الكلام الباطل . وكل مسألة من هذه المسائل يذكر لها شيخ الإسلام أمثلة متعددة .

الفصل الثالث : وموضوعه : ردود شيخ الإسلام ابن تيمية عليهم تفصيلا ، ويشمل عدة مباحث :

المبحث الأول : ردوده عليهم في مسألة توحيد الألوهية والربوبية ، ويدخل في هذا المبحث بعض المسائل مثل مسألة أول واجب على المكلف ، ومفهوم التوحيد عند الأشاعرة ، وبيان خطئهم وتقصيرهم في مسألة توحيد الربوبية ، وإغفالهم لتوحيد الألوهية .

المبحث الثاني : في الأسماء والصفات ، وقد احتوى هذا المبحث على مسائل كثيرة جدا تتعلق بأسماء الله ، والصفات التي أثبتها الأشاعرة ، والصفات التي نفوها ، وكيف رد عليهم شيخ الإسلام طويلا ، وخاصة في المسائل الكبرى كمسألة العلو والاستواء ، والصفات الفعلية ، كالنزول والمجيء والغضب والرضا ، والصفات الخبرية ، وغيرها .

المبحث الثالث : في القضاء والقدر ، وبعض المسائل المتعلقة به ، وردوده عليهم في ذلك .

المبحث الرابع : في الإيمان ، وميلهم إلى الإرجاء وردوده على أقوالهم .

المبحث الخامس : وفيه عرض لبعض المسائل المتفرقة التي خالف فيها الأشاعرة مذهب أهل السنة .

أما الخاتمة ففيها عرض مختصر لأهم نتائج البحث .

وقد ذيلت الرسالة بالفهارس المهمة : كفهرس الآيات ، والأحاديث ، والأعلام المترجم لهم ، والفرق والطوائف ، والمصادر ، والموضوعات .

وفي الختام أسأل الله أن يجزل المثوبة لكل من أعانني على استكمال هذا البحث ، وأخص بذلك الدكتور سالم بن عبد الله الدخيل المشرف على هذه الرسالة ، الذي قرأ جميع فصولها ومباحثها ، والذي كان لتوجيهاته وملاحظاته الدقيقة أكبر الأثر .

كما أسأل الله أن يجزل المثوبة لكل الإخوة الذين زودوني ببعض المصادر - أو مخطوطة ومطبوعة - وأخص منهم الدكتور/ ناصر العمر - وكيل الكلية للدراسات العليا سابقا - والأخ / أحمد الحربي ، والأخ / محمد الخميس .

وفي الختام أسأل الله أن يغفر لنا خطايانا وتقصيرنا ، وأن يلهمنا الصواب ، ويعيذنا من فتنة القول وفتنة العمل . إنه ولي ذلك والقادر عليه . والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم .

وكتبه / عبد الرحمن بن صالح المحمود

الرياض - كلية أصول الدين

ص - ب ١٧٩٩٩

الرمز ١١٤٩٤

تمهيـد
السلف ومنهجهم في العقيدة

أولا : التعريف بالسلف ، أهل السنة والجماعة .

ثانيا : نشأة التسمية بأهل السنة والجماعة .

ثالثا : منهج السلف في العقيدة .



تمهيد

لما كان موضوع الرسالة يتعلق بشيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – وموقفه من الأشاعرة ، وشيخ الإسلام يمثل في موقفه هذا مذهب السلف – رحمهم الله – كان من المهم التمهيد ببيان التعريف بالسلف وهل لهم أسماء أخرى عرفوا بها ، وكيف تميزوا عن الطوائف والفرق الأخرى ؟ ، ثم لابد من بيان منهجهم في العقيدة وضرورة هذا المنهج لكل مسلم يبحث عن الحق ، ويرجو الفوز برضوان الله والنجاة من عذابه يوم القيامة .

ومسألة الالتزام بمذهب السلف ليست مسألة اختيارية ، من شاء سلكها ومن شاء سلك غيرها ، بل هي مسألة تتعلق بالإيمان بالله وبما جاء به كتابه وسنة رسوله – ﷺ – واتباعهما قولا وعملا ، وهذا مما لا يختلف فيه أحد ممن ينتسب إلى الإسلام ولذا تجد الفرق المنحرفة – على اختلاف فيما بينها – كل واحدة تزعم أنها تسير على ما سار عليه الرسول – ﷺ – وأصحابه ، وتحتج على أقوالها بالنصوص ، وحينما تعدد رجالاتها السابقين تذكر في الطبقة الأولى منهم الرسول – ﷺ – وأصحابه وهي مع ذلك منحرفة انحرافا بينا ، فهي تصادم النصوص ، وأحيانا ترفض الاحتجاج ببعضها .... وغالبا ترفض فهم الصحابة للنصوص وتفسيرهم لها .

ولذا فلابد للباحث المسلم أن ينطلق في بحثه من منطلقين :

أحدهما : الثقة المطلقة بمذهب السلف ، أهل السنة والجماعة ، وأن يكون عنده يقين في ذلك لا يتزعزع أبدا .

والآخر : تحديد المقصود بالسلف ، من هم ؟ ، وما منهجهم ، حتى يسلك طريقتهم على بصيرة ، ولا يتخبط في سيره بين المناهج الأخرى .

ولما كان المنطلق الأول مما لا يختلف حوله أحد ولو بشكل مجمل ، فإننا في هذا التمهيد نعرض للمنطلق الثاني من خلال المباحث التالية :

المبحث الأول : التعريف بالسلف ، وأهل السنة والجماعة ، وأهل الحديث .

المبحث الثاني : من المقصودون بالسلف ، ونشأة التسمية بأهل السنة والجماعة ؟ .

المبحث الثالث : منهج السلف ، أهل السنة والجماعة في العقيدة .

* * *

المبحث الأول

التعريف بالسلف ، وأهل السنة والجماعة وأهل الحديث

أولا : السلف :

قال ابن فارس : « سلف » : السين واللام والفاء أصل يدل على تقدم وسبق ، من ذلك السلف الذين مضوا ، والقوم السلاف : المتقدمون [١] .

هذا هو أصل هذه الكلمة لغويا ، ولذا قال في العباب الزاخر : « وسلف يسلف سلفا – بالتحريك – مثال طلب يطلب طلبا أي : مضى قال الله تعالى : ﴿ فَلَهُ مَا سَلَفَ ﴾ [البقرة : ٢٧٥] ، والقوم السلاف : المتقدمون ، وسلف الرجل : آباؤه المتقدمون ، والجمع أسلاف وسلاف » [٢] ، ثم نقل عن أبي عبيد الهروي معاني السلف ومنها : القرض ، والسلم ، ثم قال : « وللسلف معنيان آخران : أحدهما كل عمل صالح قدمه العبد أو فرط فرط له ، والسلف من تقدمك من آبائك وذوي قرابتك » [٣] ، وهذان المعنيان ذكرهما أهل غريب الحديث ، ففي مشارق الأنوار : « والسلف : كل عمل صالح تقدم للعبد ، ومنه قوله في الدعاء للطفل : « اجعله لنا فرطا وسلفا » [٤] أي خيرا متقدما نجده في الآخرة ، والسلف أيضا : من تقدمك من آبائك وقرابتك [٥] ، ومثله في النهاية ، ومجمع بحار الأنوار [٦] ، ويشهد للمعنى الأخير : من تقدمك من آبائك وقرابتك ،

---

(١) معجم مقاييس اللغة ، مادة : « سلف » (٩٥/٣) .

(٢) العباب الزاخر : للحسن بن محمد الصغاني . حرف الفاء ، مادة : « سلف » .

(٣) المصدر السابق .

(٤) هذا الأثر مروى عن الحسن ، وقد علقه البخاري في صحيحه : كتاب الجنائز – باب قراءة فاتحة الكتاب على الجنازة (فتح الباري : ٢٠٣/٣) ، وذكره البخاري قبل حديث رقم (١٣٢٥) – وقد وصله ابن حجر كما في تغليق التعليق (٤٨٣/٢–٤٨٤) – وقد روى مسلم لفظة (فرطا وسلفا) من حديث آخر مرفوع ونصه : « إن الله تعالى إذا أراد رحمة أمة من عباده قبض نبيها قبلها فجعله لها فرطا وسلفا بين يديها ... » (مسلم ، كتاب الفضائل : باب إذا أراد الله رحمة أمة قبض نبيها قبلها ، ورقمه : ٢٢٨٨) .

(٥) مشارق الأنوار (٢١٩/٢) .

(٦) انظر النهاية لابن الأثير ، مادة : « سلف » (٣٩٠/٢) . وانظر أيضا : مجمع بحار الأنوار : محمد طاهر الصديقي ، مادة : « سلف » (١٠٠/٣) . وانظر : لسان العرب ، مادة : « سلف » .

حديث فاطمة – رضي الله عنها – أن النبي – ﷺ – قال لها « ... ولا أراني إلا قد حضر أجلي وأنك أول أهلي لحوقا بي ، ونعم السلف أنا لك » [١] ، أي المتقدم .
وكذا لما ماتت ابنته قال :« الحقي بسلفنا الصالح الخير ، عثمان بن مظعون ... » [٢] .
ومنه الدعاء لأهل القبور : « أنتم سلفنا ونحن بالأثر » [٣] . أي : المتقدمون .

ونستخلص من هذا أن من معاني السلف : التقدم والسبق سواء كان بالعمل الصالح ، أو من تقدم من الآباء وذوي القرابة وغيرهم ، ومن هذا المعنى سمي الصدر الأول من التابعين السلف الصالح [٤] .

ولما حدث الافتراق ونشأت البدع بدأ يتحدد مصطلح السلف في عرف المتأخرين بأنهم الصحابة والتابعون لهم بإحسان . وسيأتي مزيد إيضاح ومناقشة لهذا بعد التعريف بالمصطلحات المرادفة لمصطلح :« السلف » ، مثل : أهل السنة ، والجماعة ، وأهل الحديث ، والأثر ، لأن هذه المصطلحات اشتهرت وكثر استعمالها ، وخاصة في مجال أصول العقائد .

ثانيا : أهل السنة :

السنة لغة : السيرة والطريقة ، قال ابن فارس : « سن » : السين والنون أصل واحد مطرد ، وهو جريان الشيء واطراده في سهولة ، والأصل قولهم : سننت الماء على وجهي أسنه سنا ، إذا أرسلت إرسالا .... ، ومما اشتق منه السنة ، وهي السيرة ، وسنة رسول الله عليه السلام سيرته [٥] ، فالسنة هي الطريقة ،

---

(١) رواه مسلم ، كتاب فضائل الصحابة – باب فضائل فاطمة ، ورقمه (٢٤٥٠) مكرر ، ورواه أحمد (٦/٢٨٢) .

(٢) رواه أحمد (١/٢٣٧) ، ورقمه عند أحمد شاكر (٢١٢٧) وفيه : أنها زينب ، ورواه أحمد أيضا (١/٣٣٥) ورقمه عند أحمد شاكر (٣١٠٣) وفيه : أنها رقية .

(٣) رواه الترمذي ، كتاب الجنائز – باب ما يقول الرجل إذا دخل المقابر ، ورقمه (١٠٥٣) تحقيق : فؤاد عبد الباقي .

(٤) النهاية مادة « سلف » (٢/٣٩٠) ، وتاج العروس مادة : « سلف » .

(٥) معجم مقاييس اللغة ، مادة : « سن » (٣/٦٠-٦١) ، وانظر : مجمل اللغة له (٣/٥٤-٥٥) . ط معهد المخطوطات – الكويت .

محمودة كانت أو مذمومة ، وهي مأخوذة من السنن وهو الطريق [١] ، ومنه الحديث : « من سن في الإسلام سنة حسنة ، فله أجرها ، وأجر من عمل بها بعده ، من غير أن ينقص من أجورهم شيء ، ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ، ووزر من عمل بها من بعده ، من غير أن ينقص من أوزارهم شيء » [٢] ، يقول ابن الأثير : « وقد تكرر في الحديث ذكر « السنة » وما تصرف منها ، والأصل فيها الطريقة والسيرة [٣] ، وفي الحديث : « لتتبعن سنن من كان قبلكم » [٤] ، أي طريقهم ، وقولهم : « هي السنة » [٥] أي الطريقة التي سنها النبي عليه الصلاة والسلام وأمر بها [٦] ، ولذلك صار لفظ السنة يطلق على ما كان محمودا فيقال : فلان من أهل السنة ، معناه ، من أهل الطريقة المستقيمة المحمودة [٧] .

أما السنة في الاصطلاح فلها عدة إطلاقات :

أ) ففي اصطلاح المحدثين : عرفها ابن حجر بأنها : « ما جاء عن النبي - ﷺ - من أقواله وأفعاله وتقريره وما هم بفعله » [٨] ، وعرفها البعض بأنها : « كل ما أثر عن النبي - ﷺ - من قول ، أو فعل ، أو تقرير ، أو صفة خلقية أو خلقية ، أو سيرة ، سواء كان ذلك قبل البعثة أو بعدها » [٩] ،

---

(١) انظر : لسان العرب ، مادة : « سنن » .

(٢) رواه مسلم ، كتاب الزكاة ، باب الحث على الصدقة ، ورقمه (١٠١٧) .

(٣) النهاية ، مادة : « سنن » (٢٢٣/٢) .

(٤) رواه البخاري ، كتاب أحاديث الأنبياء - باب ما ذكر عن بني اسرائيل ورقمه (٣٤٥٦) ، فتح الباري (٤٩٥/٦) - السلفية ، ورواه مسلم كتاب العلم - باب اتباع سنن اليهود والنصارى ، ورقمه (٢٦٦٩) .

(٥) ترد كثيرا على لسان الصحابة والتابعين ، انظر مثلا : صحيح مسلم ، كتاب المساجد - باب جواز الإقعاء على العقبين ، ورقمه (٥٣٦) .

(٦) مشارق الأنوار (٢٢٣/٢) .

(٧) انظر : لسان العرب ، مادة : « سنن » .

(٨) فتح الباري (٢٤٥/١٣) . السلفية ، وانظر : توجيه النظر (ص : ٣) .

(٩) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي للسباعي (ص : ٤٧) ، وانظر السنة قبل التدوين (ص : ١٦) ، ودراسات في الحديث النبوي للأعظمي (١/١) .

فهي بهذا مرادفة للحديث .

ب) وفي اصطلاح علماء أصول الفقه يطلق لفظ السنة على ما جاء منقولا عن النبي - ﷺ - على الخصوص ، مما لم ينص عليه في الكتاب العزيز ، بل إن ما نص عليه من جهته عليه الصلاة والسلام ، كان بيانا لما في الكتاب أولا » [١] ، فهي مختصة بما صدر عن النبي - ﷺ - من غير القرآن مما يصلح أن يكون دليلا شرعيا [٢] .

جـ) وفي اصطلاح الفقهاء فهي : ما ثبت عن النبي - ﷺ - ولم يكن من باب الفرض ولا الواجب [٣] . فهي مرادفة للمندوب .

د) وقد تطلق السنة على كل ما دل عليه دليل شرعي ، سواء كان ذلك في الكتاب العزيز أو مأثورا عن النبي - ﷺ - ، أو اجتهد فيه الصحابة كجمع المصحف ، وتدوين الدواوين .. [٤] ، ودخول ما اجتهد فيه الصحابة يدل عليه حديث : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين » [٥] ، وقول علي في الخمر : « جلد النبي - ﷺ - أربعين ، وجلد أبو بكر أربعين ، وجلد عمر ثمانين ، وكل سنة » [٦] .

هـ) كما تطلق السنة في مقابل البدعة ، « فيقال : فلان على سنة ، إذا عمل على وفق ما عمل عليه السلام ، كان ذلك مما نص عليه الكتاب أو لا » [٧] .

---

(١) الموافقات للشاطبي (٤/٣) ، وانظر : النهاية لابن الأثير (٢/٤٠٩) .

(٢) انظر : السنة قبل التدوين (ص : ١٦) .

(٣) انظر : إرشاد الفحول (ص : ٣١) .

(٤) السنة للسباعي (ص : ٤٨) ، وانظر : الموافقات (٤/٤-٦) .

(٥) رواه الترمذي ، كتاب العلم - باب ما جاء في الأخذ بالسنة اجتناب البدع ، ورقمه (٢٦٧٦) ، تحقيق عطوه . ورواه أبو داود ، كتاب السنة - باب لزوم السنة ، ورقمه (٤٦٠٧) . ط الدعاس .

(٦) رواه مسلم ، كتاب الحدود - باب حد الخمر ، ورقمه (١٧٠٧) . وأحمد (١/٨٢) ، ورقمه عند أحمد شاكر (٦٢١) .

(٧) الموافقات (٤/٤) .

هذه أهم إطلاقات السنة عند العلماء [١] ، والذي يهمنا هنا اصطلاح « السنة » حينما يقال : « أهل السنة » في مجال العقائد ، خاصة لما حدث الافتراق في الأمة الإسلامية . يقول ابن رجب : « وعن سفيان الثوري قال : « استوصوا بأهل السنة خيرا فإنهم غرباء » [٢] ، ومراد هؤلاء الأئمة بالسنة طريقة النبي - ﷺ - التي كان عليها هو وأصحابه ، السالمة من الشبهات والشهوات ، ولهذا كان الفضيل بن عياض يقول : « أهل السنة من عرف ما يدخل في بطنه من حلال » [٣] ، وذلك لأن أكل الحلال من أعظم خصال السنة التي كان عليها النبي - ﷺ - وأصحابه رضي الله عنهم . ثم صار في عرف كثير من العلماء المتأخرين من أهل الحديث وغيرهم : السنة عبارة عما سلم من الشبهات في الاعتقادات خاصة في مسائل الإيمان بالله ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر ، وكذلك في مسائل القدر ، وفضائل الصحابة ، وصنفوا في هذا العلم تصانيف وسموها كتب السنة ، وإنما خصوا هذا العلم باسم السنة لأن خطره عظيم ، والمخالف فيه على شفا هلكة ، وأما السنة الكاملة فهي الطريقة السالمة من الشبهات والشهوات » [٤] .

وهذا الذي ذكره ابن رجب - رحمه الله - استقر عليه مصطلح أهل السنة ، ولذلك لما وصل السمعاني في الأنساب إلى ذكر من نسب إلى السنة فقيل : « السني » قال : « السني : بضم السين المهملة ، وتشديد النون المكسورة ، هذه النسبة إلى السنة التي هي ضد البدعة ، ولما كثر أهل البدع

---

(١) يطلق لفظ : « أهل السنة » في مقابل الرافضة ، كما أن الرافضة يعنون به من عداهم ، يقول ابن تيمية في منهاج السنة (٢/١٦٣) ، المحققة : « فلفظ أهل السنة يراد به من أثبت خلافة الخلفاء الثلاثة ، فيدخل في ذلك جميع الطوائف إلا الرافضة وقد يراد به أهل الحديث والسنة المحضة فلا يدخل فيه إلا من يثبت الصفات لله تعالى .... وهذا الرافضي - يعني المصنف - جعل أهل السنة بالاصطلاح الأول وهو اصطلاح العامة : كل من ليس برافضي قالوا : هو من أهل السنة » .

(٢) رواه اللالكائي في شرح السنة رقم (٤٩) .

(٣) رواه بلفظ مقارب اللالكائي في شرح السنة رقم (٥١) ، وأبو نعيم في الحلية (٨/١٠٤) .

(٤) كشف الكربة (ص : ١٩-٢٠) .

خصوا جماعة بهذا الانتساب » [١] ، ولما سأل عمرَ بن عبد العزيز رجلٌ عن القدر أجابه بجواب طويل أوله : « أما بعد ، أوصيك بتقوى الله والاقتصاد في أمره [٢] ، واتباع سنة نبيه – ﷺ – ، وترك ما أحدث المحدثون بعد ما جرت به سنته ، وكفوا مؤنته ، فعليك بلزوم السنة ، فإنها لك – بإذن الله – عصمة ... » [٣] . فأمره – وهو يجيبه عن موضوع القدر وما أحدث فيه أهل البدع – بلزوم السنة وأن فيها وحدها العصمة من الانحراف .

ثالثا : الجماعة :

يقال : « أهل السنة والجماعة » ، وقد ورد الأمر بلزوم الجماعة في عدة أحاديث ، منها ما رواه ابن عمر – رضي الله عنهما – أن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – خطب بالجابية [٤] ، فقال : قام فينا رسول الله – ﷺ – مقامي فيكم فقال : « استوصوا بأصحابي خيرا ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ، ثم يفشو الكذب ، حتى إن الرجل ليبتدىء بالشهادة قبل أن يسألها ، فمن أراد منكم بحبحة [٥] الجنة فليلزم الجماعة ، فإن الشيطان مع الواحد وهو من الإثنين أبعد ... » [٦] ، وفي بعض روايات حديث الافتراق أن الفرقةالناجية : الجماعة [٧] ، وعن أبي هريرة – رضي الله عنه – قال : قال رسول الله – ﷺ – : « الصلاة المكتوبة إلى الصلاة المكتوبة التي بعدها كفارة

---

(١) الأنساب (١٧٥/٧) ط لبنان .

(٢) أي التوسط بين الإفراط والتفريط . حاشية سنن أبي داود (١٩/٥) ، ط الدعاس .

(٣) رواه أبو داود ، كتاب السنة – باب لزوم السنة ، ورقمه (٤٦١٢) ، ط الدعاس .

(٤) الجابية : قرية بدمشق . تحفة الأحوذي (٢٠٧/٣) هندية .

(٥) في بعض الألفاظ – منها لفظ الترمذي – بحبوحة الجنة – والمعنى : وسطها وخيارها . تحفة الأحوذي (٢٠٧/٣) هندية .

(٦) رواه أحمد (٢٦،١٨/١) ، وهو في المسند تحقيق شاكر برقم (١٧٧،١١٤) . ورواه الترمذي في الفتن – باب ما جاء في لزوم الجماعة ، ورقمه (٢١٦٥) تحقيق : إبراهيم عطوة ، وقال فيه الترمذي : « هذا حديث حسن صحيح غريب » . ورواه الحاكم في المستدرك (١١٤/١–١١٥) ، من طرق وصححه ووافقه الذهبي . ورواه ابن أبي عاصم في السنة (٤٢/١) من عدة طرق وصححه الألباني .

(٧) منها : رواية معاوية – رضي الله عنه – رواه الإمام أحمد (١٠٢/٤) ، وأبو داود ، =

لما بينهما ، قال : والجمعة إلى الجمعة ، والشهر إلى الشهر - يعني رمضان إلى رمضان كفارة لما بينهما - قال : ثم قال بعد ذلك : إلا من ثلاث - قال : فعرفت أن ذلك الأمر حدث - إلا من الإشراك بالله ، ونكث الصفقة ، وترك السنة ، قال : أما نكث الصفقة أن تبايع رجلا ثم تخالف إليه تقاتله بسيفك ، وأما ترك السنة فالخروج من الجماعة » [(١)] ، وعن ابن عباس - رضي الله عنهما - عن النبي - ﷺ - قال : « **من رأي من أميره شيئا فليصبر ، فإنه من فارق الجماعة شبرا فمات إلا مات ميتة جاهلية** » [(٢)] ، وغيرها من الأحاديث التي وردت بالأمر بلزوم الجماعة ، والنهي عن الخروج عليها .

وقد اختلف العلماء في المقصود بالجماعة على أقوال أهمها :

١ - أن الجماعة هم الصحابة دون من بعدهم ، « فإنهم الذين أقاموا عماد الدين ، وأرسوا أوتاده ، وهم الذين لا يجتمعون على ضلالة أبدا » [(٣)] ، وهذا القول مروى عن عمر بن عبد العزيز - رحمه الله - فمما روى عنه

= كتاب السنة رقم (٤٥٩٧) - ط الدعاس ، والحاكم في المستدرك (١٢٨/١) ، والدارمي (١٥٨/٢) برقم (٢٥٢١) - ط اليماني ، والآجري في الشريعة (ص : ١٨) ، وابن أبي عاصم (٣٤/١ -٣٥) ، واللالكائي في شرح السنة (١٠١/١-١٠٢) ، وقد صححه الحاكم ووافقه الذهبي ، وحسنه ابن حجر أحاديث الكشاف (ص : ٦٣) ، « ملحق في آخر الكشاف للزمخشري » . وجود اسناده العراقي - إحياء علوم الدين (٢٥٥/٣) ، وقال عنه ابن تيمية : « هذا حديث محفوظ » إقتضاء الصراط المستقيم (١١٨/١) ، المحققة . وصححه الألباني : سلسلة الصحيحة ، رقم (٢٠٤) .

ومنها : رواية عوف بن مالك - رضي الله عنه - رواها ابن ماجه ، كتاب الفتن ، رقم (٣٩٩٢) ، وابن أبي عاصم (٣٢/١) ، واللالكائي (١٠١/١) ، وإسناده حسن ، وذكره الألباني في الصحيحة رقم (١٤٩٢) . ومنها : رواية أنس بن مالك - رضي الله عنه - رواها الإمام أحمد (١٢٠/٣، ١٤٥) ، وابن ماجه في الفتن ، ورقمه (٣٩٩٣) ، واللالكائي (١٠٠/١) ، والآجرى في الشريعة (ص : ١٦-١٧) ، والطبراني في الصغير (٢٥٦/١) ، والعقيلي في الضعفاء الكبير (٢٦٢/٢) ، ويصح بمجموع طرقه .

(١) رواه أحمد (٢٢٩/٢) ، وهو في مسند شاكر ، برقم (٧١٢٩) وصححه ، ورواه الحاكم (١١٩/١-١٢٠) وقال : « صحيح على شرط مسلم ، ولا أعرف له علة » ووافقه الذهبي .

(٢) رواه البخاري في الفتن ، ورقمه (٧٠٥٤) ، وفي الأحكام ورقمه (٧١٤٣) ، ورواه مسلم في الإمارة ، ورقمه (١٨٤٩) .

(٣) الاعتصام (٢٦٢/٢) ، وانظر : فتح الباري (٣٧/١٣) .

أنه قال : « سن رسول الله – ﷺ – وولاة الأمر من بعده سننا ، الأخذ بها تصديق بكتاب الله ، واستكمال لطاعة الله ، وقوة على دين الله ، من عمل بها مهتدى ، ومن استنصر بها منصور ، ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين ، وولاه الله ما تولى وصلاه جهنم وساءت مصيرا » [١] ، قال مالك : « فأعجبني عزم عمر على ذلك » [٢] ، فعلى هذا القول فلفظ الجماعة مطابق للرواية الأخرى لحديث الافتراق حيث قال : « وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار إلا ملة واحدة قالوا : ومن هي يارسول الله ؟ ، قال : ما أنا عليه وأصحابي » [٣] ، والصحابة لهم خصوصيات كثيرة ، فهم الذين شاهدوا التنزيل ، وسمعوا من الرسول ، فلهم من العلم والفضل ، والاقتداء ما ليس لغيرهم ممن جاء بعدهم .

٢ – وقيل : إن الجماعة هم أهل الحديث ، أو أهل العلم [٤] المجتهدون « لأن الله جعلهم حجة على الخلق ، والناس تبع لهم في أمر الدين » [٥] ،

---

(١) رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم (٢٢٨/٢) بسنده إلى مالك عن عمر بن عبد العزيز ، وأيضا رواه أبو نعيم في الحلية (٣٦٤/٦) ، والآجري في الشريعة في عدة مواضع (ص : ٤٨،٦٥، ٣٠٧) ، واللالكائي في شرح السنة رقم (١٣٤) . ولكن هذا الكلام مروى عن مالك ، رواه الخطيب في شرف أصحاب الحديث (ص : ٧) ، والذهبي في سير أعلام النبلاء (٨٨/٨) .

(٢) الاعتصام (٢٦٣/٢) .

(٣) رواه الترمذي عن عبد الله بن عمرو بن العاص ، كتاب الإيمان ، ورقمه (٢٦٤١) ، ورواه الحاكم (١٢٨/١–١٢٩) ، والآجري في الشريعة من طريقين (ص : ١٥–١٦) ، واللالكائي في شرح السنة ، رقم (١٤٥–١٤٧) ، والعقيلي في الضعفاء الكبير (٢٦٢/٢) ، وابن وضاح في البدع والنهي عنها (ص : ٨٥) .

وقال فيه الترمذي : « هذا حديث حسن ، غريب مفسر لا نعرفه مثل هذا إلا من هذا الوجه ، قال في تحفة الأحوذي (٣٦٨/٣) ، هندية : « في سنده عبد الرحمن بن زياد الإفريقي وهو ضعيف ، فتحسين الترمذي له لاعتضاده بأحاديث الباب » . قول الترمذي « مفسر » اسم مفعول من التفسير ، أي : مبين ، بين فيه ما لم يبين في حديث أبي هريرة المتقدم (تحفة الأحوذي : ٣٦٨/٣ – هندية) ، وذكره ابن تيمية محتجا به ، حيث نقل تحسين الترمذي له . اقتضاء الصراط المستقيم (١١٦/١) المحققة .

(٤) يلاحظ أن بعض العلماء عبر عن الحديث بالعلم ، فالخطيب البغدادي سمى كتابه : تقييد العلم ، وابن عبد البر سمى كتابه : جامع بيان العلم وفضله ، وقصدهم الحديث .

(٥) فتح الباري (٣٧/١٣) .

وهذا رأي الإمام البخاري قال : « باب ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَـٰكُمْ أُمَّةً وَسَطاً ﴾ [البقرة : ١٤٣] ، وما أمر النبي - ﷺ - بلزوم الجماعة ، وهم أهل العلم » (١) ، وهو رأي الإمام أحمد - رحمه الله - ، فإنه قال عن الجماعة : « إن لم يكونوا أصحاب الحديث فلا أدري من هم (٢) ؟ » ، وهو رأي الترمذي الذي قال : « وتفسير الجماعة عند أهل العلم : هم أهل الفقه والعلم والحديث » (٣) ، وهو رأي ابن المبارك وعلي بن المديني ، وأحمد بن سنان الذي قال : « هم أهل العلم وأصحاب الآثار » (٤) .

فعلى هذا القول فالجماعة هم أهل السنة العالمون المجتهدون ، فيخرج منهم المبتدعة ، كما يخرج العامة المقلدة لأن الغالب فيهم أنهم تبع للعلماء .

٣ - وقيل : إن الجماعة هم السواد الأعظم ، وعليه رواية الافتراق التي أخبر النبي - ﷺ - فيها أن الفرقة الناجية هم السواد الأعظم (٥) ، قال في النهاية : « عليكم بالسواد الأعظم (٦) : أي جملة الناس ومعظمهم ، الذين يجتمعون على طاعة السلطان وسلوك النهج القويم » (٧) ، يقول عبد الله مسعود - رضي الله عنه - في إحدى خطبه : « يا أيها الناس عليكم بالطاعة والجماعة ، فإنهما السبيل في الأصل إلى حَبْلُ الله الذي أمر به ، وإن ما تكرهون في الجماعة خير مما تحبون في الفرقة » (٨) ، ويقول أبو غالب - رحمه الله - :

---

(١) صحيح البخاري : فتح الباري (٣١٦/١٣) .
(٢) شرف أصحاب الحديث (ص : ٢٥) .
(٣) سنن الترمذي (٤٦٥/٤) .
(٤) شرف أصحاب الحديث (ص : ٢٦-٢٧) .
(٥) رواه الطبراني في الكبير من طرق (٣٢١/٨-٣٢٨) ، وأرقامه (٨٠٣٥،٨٠٥١،٨٠٥٣، ٨٠٥٤) ، ورواه اللالكائي في شرح السنة من طريقين ، رقمها (١٥١-١٥٢) ، ورواه ابن أبي زمنين في أصول السنة (ص : ٣٦) ، من المخطوطة ، والحارث ابن أبي أسامة كما في المطالب العالية (٨٦/٣) ، كما رواه مختصرا بدون ذكر الافتراق : أحمد والترمذي وابن ماجه في قصة الخوارج . قال في مجمع الزوائد (٢٣٤/٦) : « ورواه الطبراني ورجاله ثقات » .
(٦) رواه ابن ماجه - مرفوعا - في الفتن ، رقمه (٣٩٥٠) ، وإسناده ضعيف ، وروى موقوفا عن أبي أمامة . مسند أحمد (٢٧٨/٤) ، وعن عبد الله بن أبي أوفى - المسند أيضا (٣٨٣/٤) .
(٧) النهاية (٤١٩/٦) .
(٨) رواه اللالكائي ، رقم (١٥٨-١٥٩) ، والآجري في الشريعة (ص : ١٣) .

« إن السواد الأعظم هم الناجون من الفرق ، فما كانوا عليه من أمر دينهم فهو الحق ، ومن خالفهم مات ميتة جاهلية سواء خالفهم في شيء من الشريعة أو في إمامهم وسلطانهم فهو مخالف للحق » (١) ، ويقول أبو مسعود الأنصاري – رضي الله عنه – حين خرج ونزل في طريق القادسية وقال له أصحابه : اعهد إلينا ، فإن الناس قد وقعوا في الفتنة فلا ندري أنلقاك بعد اليوم أم لا . فقال : « اتقوا الله واصبروا حتى يستريح بر أو يستراح من فاجر ، وعليكم بالجماعة فإن الله لا يجمع أمته على الضلالة » (٢) ، يقول الشاطبي معقبا : فعلى هذا القول يدخل في الجماعة مجتهدو الأمة وعلماؤها ، وأهل الشريعة العاملون بها ، ومن سواهم داخلون في حكمهم لأنهم تابعون لهم ومقتدون بهم ، فكل من خرج عن جماعتهم فهم الذين شذوا وهم نهبة الشيطان ، ويدخل في هؤلاء جميع أهل البدع ؛ لأنهم مخالفون لمن تقدم من الأمة ، لم يدخلوا في سوادهم بحال » (٣) . ويقول الآجري : « فمن أراد الله تعالى به خيرا فتح له باب الدعاء ، والتجأ إلى مولاه الكريم وخاف على دينه ، وحفظ لسانه ، وعرف زمانه ، ولزم الحجة الواضحة السواد الأعظم ... » (٤) .

٤ – وقيل : إن الجماعة هم جماعة أهل الإسلام إذا أجمعوا على أمر من أمور الشرع سواء في أمور الأحكام أو المعتقدات ، يقول الكرماني : « يلزم على المكلف متابعة حكم الجماعة والاعتصام به ، وهو اتفاق المجتهدين من الأمة في عصر على أمر ديني (٥) فهذا القول يفسر الجماعة بأهل الإجماع ، ولذا فهو قريب من القول الثاني .

٥ – إن الجماعة : هم جماعة المسلمين إذا اجتمعوا على أمير ، وهذا رأي الطبري الذي ذكر الأقوال السابقة ، ثم قال : « والصواب أن المراد من الخبر

---

(١) الاعتصام (٢/٢٦٠) .
(٢) رواه اللالكائي ، ورقمه (١٦٢-١٦٣) .
(٣) الاعتصام (٢/٢٦١) .
(٤) الشريعة (ص : ٤٤) .
(٥) شرح الكرماني على البخاري (٢٥/٧٥) .

لزوم الجماعة الذين في طاعة من اجتمعوا على تأميره ، فمن نكث بيعته خرج عن الجماعة » [١] **، ولذا أمر النبي – ﷺ – بلزومه ، ونهى عن الخروج عليه ، وفراق الأمة فيما أجمعوا عليه من تأميره وتقديمه عليهم** [٢] **.**

هذه أهم الأقوال في الجماعة وحاصلها أن الجماعة ترجع إلى أمرين :

أحدهما : أن الجماعة هم الذين اجتمعوا على أمير على مقتضى الشرع ، فيجب لزوم هذه الجماعة ، ويحرم الخروج عليها وعلى أميرها .

الثاني : أن الجماعة ما عليه أهل السنة من الاتباع وترك الابتداع ، وهو المذهب الحق الواجب اتباعه والسير على منهاجه ، وهذا معنى تفسير الجماعة بالصحابة ، أو أهل العلم والحديث ، أو الاجماع ، أو السواد الأعظم ، فهي كلها ترجع إلى معنى واحد هو : ما كان عليه رسول الله – ﷺ – وأصحابه ، فيجب الاتباع حينئذ ولو كان المتمسك بهذا قليلا ، ولهذا قال عبد الله ابن مسعود – رضي الله عنه – إنما الجماعة ما وافق طاعة الله وإن كنت وحدك » [٣] ، وروى عنه أنه قال : « إنما الجماعة ما وافق الحق وإن كنت وحدك » [٤] ، يقول أبو شامة : « حيث جاء الأمر بلزوم الجماعة فالمراد به لزوم الحق واتباعه ، وإن كان المتمسك بالحق قليلا والمخالف كثيرا ، لأن الحق الذي كانت عليه الجماعة الأولى من النبي – ﷺ – وأصحابه – رضي الله عنهم – ولا تنظر إلى كثرة أهل الباطل بعدهم » [٥] ، ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « ثم من طريقة أهل السنة والجماعة اتباع آثار رسول – ﷺ – باطنا وظاهرا ، واتباع السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار ، واتباع وصية رسول الله – ﷺ – حيث قال : **« عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي ، تمسكوا بها ، وعضوا عليها بالنواجذ ،**

---

(١) فتح الباري (٣٧/١٣) .
(٢) انظر الإعتصام (٢٦٤/٢–٢٦٥) .
(٣) رواه اللالكائي في شرح السنة ، رقمه (١٦٠) .
(٤) الحوادث والبدع لأبي شامة (ص : ٢٢) .
(٥) المصدر السابق (ص : ٢٢) .

وإياكم ومحدثات الأمور ، فإن كل محدثة بدعة ، وكل بدعة ضلالة » [١] ، ويعلمون أن أصدق الكلام كلام الله ، وخير الهدى هدى محمد - ﷺ - ويؤثرون كلام الله على كلام غيره من كلام أصناف الناس ، ويقدمون هدى محمد - ﷺ - على هدى كل أحد ، وبهذا سموا أهل الكتاب والسنة ، وسموا أهل الجماعة ؛ لأن الجماعة هي الاجتماع وضدها الفرقة ، وان كان لفظ الجماعة قد صار اسما لنفس القوم المجتمعين ، و« الإجماع » هو الأصل الثالث الذي يعتمد عليه في العلم والدين ، وهم يزنون بهذه الأصول الثلاثة جميع ما عليه الناس من أقوال وأعمال باطنة وظاهرة مما له تعلق بالدين » [٢] . ولهذا نجد أحيانا بعض العلماء يفسرون الجماعة بأشخاص تمثل فيهم المنهج الحق والاتباع ، فعبد الله ابن المبارك لما سئل عن الجماعة قال : « أبو بكر وعمر ، فقيل له : قد مات أبو بكر وعمر ، قال : ففلان وفلان ، قيل له : قد مات فلان وفلان ، قال ابن المبارك : أبو حمزة السكري جماعة » [٣] . فأراد ابن المبارك أن يفسر الجماعة بمن اجتمعت فيه صفات الاتباع الكامل للكتاب والسنة .

رابعا : أهل الحديث

تقدم في القول الثاني من الأقوال في المقصود بالجماعة : أنهم أهل الحديث ، وان هذا قال به جماعة من أهل العلم كالبخاري والإمام أحمد ، والترمذي ، وابن المبارك ، وابن المديني ، وأحمد بن سنان ، وغيرهم . ولذلك صار عند كثير من العلماء أن الفرقة الناجية والتي يجب السير على منهاجها هم أهل الحديث . ولذلك فسنعرف بهم هنا :

الحديث في اللغة ضد القديم [٤] ، وفي الاصطلاح : عرفه بعضهم بأنه :

---

(١) سبق تخريجه عند الكلام عن معنى « أهل السنة » .

(٢) مجموع الفتاوى - ط الرياض (١٥٧/٢) .

(٣) سنن الترمذي (٤٦٧/٤) بعد حديث رقم (٢١٦٧) ، تحقيق : عطوة ، وشرح السنة للبغوي (٢٠٥/١) ت : السيد صقر .

(٤) الصحاح للجوهري ، مادة : حدث .

« ما أضيف إلى النبي – ﷺ – من قول أو فعل أو تقرير أو وصف خلقي أو خلقي » [١] ، وعلى هذا فلا يشمل الموقوف والمقطوع [٢] ، ولكن جمهور العلماء ذهبوا إلى أنهما من الحديث [٣] .

علم الحديث :

علم الحديث قسمان :

أ) علم الحديث رواية : وهو : « علم يشتمل على أقوال النبي – ﷺ – وأفعاله وتقريراته ، وصفاته ، وروايتها وضبطها وتحرير ألفاظها » [٤] .

ب) علم الحديث دراية : وهو : « علم بقوانين يعرف بها أحوال السند والمتن » [٥] ، وهو ما يعرف بمصطلح الحديث .

واذا قيل : « أهل الحديث » فالمقصود بهم الذين يعنون بحديث رسول الله – ﷺ – رواية ودراية ، ولكن لابد لهؤلاء – حتى يكونوا من أهل الحديث حقا – أن يكونوا عالمين وعاملين ، وأن يكونوا مطبقين لما يتعلمونه ، متبعين للسنة مجانبين للبدعة ، وبهذه الأمور يتميزون عن أهل الأهواء ، أما إذا كانوا لا يعملون بعلمهم – كما يحدث من بعض من ينتسب إلى الحديث – فقد اشتد نكير العلماء على مثل هؤلاء [٦] . وقد روى عن هارون الرشيد أنه قال : « طلبت أربعة فوجدتها في أربعة : طلبت الكفر فوجدته في الجهمية ، وطلبت الكلام والشغب فوجدته في المعتزلة ، وطلبت الكذب فوجدته عند الرافضة ،

---

(١) منهج النقد في علوم الحديث (ص : ٢٦) .

(٢) الموقوف : ما أضيف إلى الصحابي ، والمقطوع : ما أضيف إلى التابعي .

(٣) منهج النقد (ص : ٢٧) ، وانظر : نزهة النظر (ص : ١٨) .

(٤) تدريب الراوي (٤٠/١) .

(٥) المصدر السابق (٤١/١) .

(٦) انظر مثلا : جامع بيان العلم وفضله (٢٢٩٤١) وما بعدها ، وشرف أصحاب الحديث (ص : ١٢٠) وما بعدها .

وطلبت الحق فوجدته مع أصحاب الحديث » [١] ويروى الخطيب عن أحمد بن سنان قال : « كان الوليد الكرابيسي خالي ، فلما حضرته الوفاة قال لبنيه : تعلمون أحدا أعلم بالكلام مني ؟ قالوا : لا ، قال : فتتهموني ؟ ، قالوا : لا ، قال : فإني أوصيكم أتقبلون ؟ ، قالوا : نعم ، قال : عليكم بما عليه أصحاب الحديث فإني رأيت الحق معهم ...» [٢] .

فأهل الحديث مرادف لأهل السنة ، يقول اللالكائي : « فلم نجد في كتاب الله وسنة رسوله وآثار صحابته إلا الحث على الاتباع ، وذم التكلف والاختراع ، فمن اقتصر على هذه الآثار كان من المتبعين ، وكان أولاهم بهذا الاسم ، وأحقهم بهذا الوسم ، وأخلصهم بهذا الرسم » أصحاب الحديث « لاختصاصهم برسول الله - ﷺ - واتباعهم لقوله ، وطول ملازمتهم له ، وتحملهم علمه ...» [٣] ، ثم يعلل وجه تسميتهم بأهل الحديث بأن اسمهم مأخوذ من الكتاب والسنة لاتباعهم ما فيهما ، فهم حملة القرآن وأهله وقراؤه وحفظته ، وهم نقلة حديث رسول الله - ﷺ - وحملته [٤] .

* * *

هذه تعريفات للمصطلحات التي تطلق على السلف ، أصحاب المذهب الحق ، والمنهج الحق ، وهي كلها تدل على معنى واحد ، ولذلك يمكن أن يفسر بعضها بما تدل عليه معاني البعض الآخر ، فهم الجماعة ، وهم أهل السنة ، وهم أيضا أهل الحديث ، وهم الطائفة المنصورة التي قال فيها رسول الله - ﷺ - :

---

(١) شرف أصحاب الحديث (ص : ٥٥) .
(٢) المصدر السابق (ص : ٥٦) .
(٣) شرح السنة للالكائي (٢٢/١) .
(٤) انظر : المصدر السابق (٢٤/١) .

« لا تزال طائفة من أمتي قائمة بأمر الله ، لا يضرهم من خذلهم أو خالفهم ، حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون على الناس » [1] وفي لفظ « لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق ، لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك » [2] .

* * *

(١) راه مسلم ، كتاب الإمارة ، ورقمه بعد حديث رقم (١٩٢٣) .

(٢) رواه مسلم ، ورقمه (١٩٢٠) ، عن ثوبان ، ورواه البخاري عن المغيرة بن شعبة ، ورقمه (٢٦٤٠) ، وهذا الحديث مروى في جميع كتب السنة – تقريبا – عن عدد كبير من الصحابة ، فهو متواتر .

المبحث الثاني

من المقصود بالسلف ؟ ونشأة التسمية بأهل السنة والجماعة

من المقصود بالسلف ؟

لقد تنوعت الآراء والمذاهب حول المقصود بمذهب السلف ، وعلى من ينطبق وصف « السلف » الذين يجب اتباع مذهبهم والسير على منهاجهم ، والسبب أن كل فئة تنطلق من وضعها الخاص بها وتدعى أن ما معها هو المذهب الحق ؛ لذلك نجد هذه الفئة تحدد المقصود بالسلف بما يتلائم مع ما عندها من أصول عقائدية ، أو منهج ارتضته للوصول إلى ما يجب اعتقاده .

أ) فأحيانا يتجه البعض [١] – من المحدثين – إلى حصر مذهب السلف بفترة معينة لا يتعداها ، ثم يزعم أن الفكر الإسلامي قد تطور بعد ذلك على يد رجاله ، وهذا التطور لا ينحصر عنده في نطاق فئة معينة ، وإنما كل ما ظهر من الآراء والفرق منتسبا بعمومه إلى الإسلام فهو جزء منه ، ولو خالف ما كان عليه السلف في المنهج والفهم والاعتقاد ، وعلى هذا فالمعتزلة والرافضة بل والجهمية والباطنية هم نتاج مذهب السلف بعد تطويره وبعثه ، وتجريده من ثوبه التقليدي البسيط إلى لباس العقل الفلسفي والتأويل الكلامي والباطني .

ولذلك فكثيرا ما يزعم بعض هؤلاء أن عقيدتهم هي التعبير الصحيح عن مذهب السلف ، وأن مذهب السلف – بشكله المعروف – إنما ناسب الزمن الذي نشأ فيه ، وأن رجاله الأوائل لو عاشوا إلى الزمن الذي بعدهم لطوروه إلى المستوى الذي وجد عليه فيما بعد .

ب) وبعضهم يفهم أن السلف نصيون ، يعتمدون على النصوص فقط ، أما العقل فلا يعتمد عليه في شيء أبدا ، فهم يسلمون فقط لظاهر النصوص دون فهم لها ، ويكلون علمها – معانيها وكيفيتها – إلى الله تعالى ،

---

(١) أمثال مصطفى غالب وعارف تامر ، وغيرهم ، ممن يعنون ويميلون إلى الأفكار الباطنية والفلسفية .

ولذلك فقد شغلوا أنفسهم بما يرون أنه أنفع ؛ من العبادة والجهاد في سبيل الله ، وإقراء القرآن ، ونقل الحديث وروايته .

والعجيب أن مفهوم هؤلاء عن السلف ومنهجهم منتشر بين جمهرة كبيرة من العلماء الذين نحوا منحى كلاميا – في عقائدهم أو في كتبهم حول العقيدة – وأيضا من الذين كتبوا حول الفلسفة وعلم الكلام ، أو أية قضية من قضاياه ، ولذلك انتشرت بين هؤلاء جميعا عبارة : أن مذهب السلف هو التفويض ، أو عبارة بعض السلف : « أمروها كما جاءت » ، أو أن مذهب السلف أسلم ومذهب الخلف أعلم وأحكم [١] .

أما العقل عند السلف – على رأي هؤلاء – فلا يعتمد عليه مطلقا ، ولا أدري ما يصنع هؤلاء بالدلائل العقلية التي جاء بها القرآن والسنة ، والتي استخدمها علماء السلف في العصر الأول ؟ .

ويعلل هؤلاء نشوء ما يسمى بمذهب « الخلف » أو « علم الكلام » بأنه لما كثرت الشبهات التي تثار ضد العقيدة الإسلامية ، رأى علماء الإسلام أنه لا يكفي للرد عليها وإبطالها وحماية الناس – وخاصة العامة منهم – من شرورها وآثارها لا يكفي في ذلك الاعتماد على مذهب السلف النصي ، فنشأ علم الكلام بمباحثه العقلية والكلامية ليرد الشبهات ويثبت العقيدة ويظهر الحجاج لها في أجواء سادت فيها مذاهب الفلاسفة والجهمية والمعتزلة والقرامطة .

فهل فهم هؤلاء لمذهب السلف كان صحيحا ؟ حين قصروه على الإيمان بالنصوص والتسليم دون فهم أو اقتناع ؟

جـ) وتأتي فئة أخرى تزعم أن ما نشأ من الدراسات العقلية في علم الكلام لم ينشأ من المؤثرات الخارجية والشبهات التي أثارها أعداء العقيدة – وإن كان قد تطور بسببها – وإنما نشأ من مذهب السلف نفسه وأن بواكير الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام إنما جاءت من القرآن الكريم ، ففيه المجادلة للمخالفين من أهل الديانات الأخرى وغيرهم ، وفيه ذكر الحكمة التي كانت

---

(١) كما هو منتشر في كتب كثير من الأشعرية وغيرهم .

معروفة عند العرب وكان يفتخر بأصحابها ، وأن ما نشأ من البحث حول الاجتهاد في الأحكام الشرعية ، وذلك بما يسمى بأصول الفقه إنما هو بداية ظهور الاتجاه العقلي عند المسلمين [١] .

فالذي يفهم من هذا أن السلف - رحمهم الله تعالى - كانوا يحترمون النصوص ، ولكن من خلال منظار عقلي استخدموه ونشأ على أثره علم الكلام ، فكيف يصح هذا على إطلاقه مع ما هو متواتر عن السلف من الإيمان والتسليم والثقة المطلقة بما جاءت به النصوص ، وأن هذه الثقة توجد على أتمها حين ترد على النفس أو يورد بعض الناس - شبهات أو وساوس حولها ؟ .

د) وإذا كانت الآراء السابقة تنحو منحى خاصا في فهم المقصود بمذهب السلف ، فإن هناك اتجاها آخر يزعم أصحابه أن مذهب السلف يشتمل على عدة اتجاهات وتيارات ، وأن هذه التيارات وإن تباينت في المنهج - إلاّ أنها تلتقي في أنها قامت ونشأت على يد علماء الإسلام ممن هم من أهل الدين والفضل والعلم بالأحكام ، يقول ابن السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب : « اعلم أن أهل السنة والجماعة كلهم قد اتفقوا على معتقد واحد فيما يجب ويجوز ويستحيل وإن اختلفوا في الطرق والمبادىء الموصلة لذلك ، وبالجملة فهم بالاستقراء ثلاث طوائف :

الأولى : أهل الحديث ، ومعتمد مبادئهم الأدلة السمعية : الكتاب والسنة والإجماع .

الثانية : أهل النظر العقلي ، وهم الأشعرية والحنفية ، وشيخ الأشعرية أبو الحسن الأشعري ، وشيخ الحنفية : أبو منصور الماتريدي ، وهم متفقون في المبادىء السمعية فيما يدرك العقل جوازه فقط ، والعقلية والسمعية في غيرها ، واتفقوا في جميع المطالب الاعتقادية إلاّ في مسائل .

---

(١) انظر : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مصطفى عبد الرازق ، (ص : ١١٥-١٢٣) ، وانظر : المدرسة السلفية ، حسين نصار ، (ص : ٦٢٤-٦٢٥) .

الثالثة : أهل الوجدان والكشف ، وهم الصوفية ، ومبادئهم مبادئ أهل النظر والحديث في البداية والكشف والإلهام في النهاية » [1] ، وهكذا يخلط بين اتجاه أهل الحديث ، والاتجاه التأويلي للأشعرية والماتريدية ، واتجاه الكشف عند المتصوفة ليصبح كل اتجاه منها هو مذهب أهل السنة والجماعة .

* * *

وهذه الاتجاهات والآراء حول تحديد المقصود بالسلف نشأ الخطأ في كل واحد منها من جهة أنه لم ينطلق أصحابها من منطلق شرعي واضح ، مبني على الكتاب والسنة اللذين أمرا بالاتباع ونهيا عن الابتداع ، وحددا معالم المنهج والطريق الذي يجب السير فيه ، ومن ثم يجب اتباع من سار على هذا الطريق المستقيم .

ومما ينبغي ملاحظته أنا إذا أردنا أن نبين القول الصحيح في تحديد من هم الذين يصدق عليهم اسم السلف ، تبرز بعض الملاحظات والاعتراضات :

أ) **فمثلا** : حين نقول : إن السلف هم الصحابة والتابعون والتابعون لهم للحديث الوارد : « خير القرون قرني ثم الذين يلونهم .. » [1] ، يرد الاعتراض بأن التفرق والاختلاف نشأ في عهد هؤلاء ، فالخوارج والشيعة والقدرية وجدوا في عهد الصحابة ، وكذا بقية الفرق بعد هؤلاء بقليل ، فهل وجود هؤلاء في هذه الفترة الزمنية التي هي خير القرون يعطيهم صفة السلفية المفضلة ؟ ، وإذا كان الجواب قطعا بالنفي فلابد من التقييد لمثل هذا الإطلاق في تحديد من هم السلف بحيث لا يقتصر على التحديد الزمني فقط .

---

(١) إشارات المرام للبياضي – الحاشية – (ص : ٢٩٨) .

(٢) رواه البخاري ، في الشهادات ، ورقمه (٢٦٥١) ، وانظر أطرافه بعد ذكر الحديث . ورواه مسلم في فضائل الصحابة ، وأرقامه (٢٥٣٣-٢٥٣٦) .

ب) وكذلك حينما يقال : إن السلف هم الذين يعتمدون في أقوالهم على الكتاب والسنة ، يبرز اعتراض خلاصته : من الذي يعتمد عليه في فهم الكتاب والسنة ؛ خاصة وأن الفرق كلها تدعي الاعتماد على القرآن والسنة ؟ ، فالإطلاق هكذا يحتاج إلى بيان وإيضاح .

جـ) وكذلك حين يحصر البعض مذهب السلف بالأئمة الأربعة : أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ، فمن كان قبل هؤلاء من الصحابة والتابعين أليسوا أولى بوصف السلف ؟ .

لذلك لابد من التحديد الدقيق للتعريف بالسلف بحيث يشمل :

أولا : التحديد الزمني : ليشمل الصحابة والتابعين والتابعين لهم بإحسان ، وهذا لبيان المنطلق والبداية لمذهب السلف ، وفائدة هذا التحديد الرجوع إلى أقوال رجال هذا الزمن وإلى فهمهم عند الاختلاف الذي قد ينشأ فيمن بعدهم . وهذه مسألة مهمة جدا ؛ إذ الخلاف الحاصل بعد القرون المفضلة بين من يتمسك بمذهب السلف ومن عداهم من أهل الأهواء والبدع لا يمكن حسمه إلاّ بالاتفاق على مثل هذا التحديد التاريخي ليحتكم إلى إجماعهم – إذا أجمعوا – أو أقوالهم ، أو فهمهم للنصوص .

ولا يعني هذا حصر مذهب السلف في هؤلاء ، لأن كل من قال بقولهم فهو على السلف وإن تأخر .

ثانيا : ثم يأتي بعد ذلك بيان أن الفهم والمنطلق يجب أن يكون بما يوافق الكتاب والسنة ، فمن ابتدع في أمر من الأمور واتخذ لبدعته منهاجا خاصا ، لا يكون قوله قولا للسلف ، ولو كان هذا في القرون الأولى ، لأن وجوده في هذا الزمن لا يكفي للحكم عليه بأنه سائر على مذهب السلف .

ثالثا : بعد ظهور الافتراق يصبح مدلول « السلف » منطبقا على من حافظ « على العقيدة والمنهج الإسلامي ، طبقا لفهم الأوائل الذين تلقفوه جيلا

بعد جيل » [١] ، فمن سار على طريقة الصدر الأول من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ، الذين اتبعوا ولم يبتدعوا فهو سائر على مذهب السلف ، وهو أيضا بالنسبة لمن بعده من السلف .

والخلاصة أن مصطلح السلف صار له مدلولان :

* مدلول خاص : وهذا ينطبق على مذهب الصحابة والتابعين ، والتابعين لهم بإحسان ، ممن لم يبتدعوا ، وهذا فيه حصر تاريخي .

* ومدلول أعم : يشمل ما بعد هذه القرون المفضلة ، وهذا شامل لكل من سار على طريقة ومنهج خير القرون ، والتزم النصوص والفهم الذي فهموه [٢] .

نشأة التسمية بأهل السنة والجماعة :

إذا كان مذهب أهل السنة والجماعة هو ما كان عليه رسول الله – ﷺ – وأصحابه ، فإطلاق القول بنشأة أهل السنة كما يقال نشأة المعتزلة والجهمية أو نشأة الرافضة ؛ لا معنى له ؛ لأنه واضح تمام الوضوح ، ولذلك آثرنا أن يكون العنوان : نشأة التسمية بأهل السنة والجماعة كمصطلح عليهم ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « ومذهب أهل السنة والجماعة مذهب قديم ، معروف ، قبل أن يخلق الله أبا حنيفة ومالكا والشافعي وأحمد ، فإنه مذهب الصحابة الذين تلقوه عن نبيهم ، ومن خالف ذلك كان مبتدعا عند أهل السنة والجماعة فإنهم متفقون على أن إجماع الصحابة حجة ، ومتنازعون في إجماع من بعدهم » [٣] .

والمتتبع لنشأة التسمية بأهل السنة يلاحظ أنها ربطت بالإمام أحمد – رحمه الله – وليس ذلك لأن الإمام أحمد هو الذي أنشأه ، وإنما لأنه هو الإمام الذي امتحن فيه فصبر فصار إماما من أئمة أهل السنة يقول شيخ الإسلام ابن تيمية

---

(١) قواعد المنهج السلفي ، مصطفى حلمي (ص : ٢٣) ط ثانية .

(٢) انظر : المصدر السابق ، نفس الصفحة .

(٣) منهاج السنة (٤٨٢/٢) تحقيق محمد رشاد سالم ، الطبعة الأولى .

بعد الكلام السابق : « وأحمد بن حنبل وإن كان قد اشتهر بإمامة السنة والصبر في المحنة ، فليس ذلك لأنه انفرد بقول أو ابتدع قولا ، بل لأن السنة التي كانت موجودة معروفة قبله علمها ودعا إليها ، وصبر على من امتحنه ليفارقها ، وكان الأئمة قبله قد ماتوا قبل المحنة ، فلما وقعت محنة الجهمية نفاة الصفات في أوائل المئة الثالثة – عهد المأمون وأخيه المعتصم ثم الواثق – ودعوا الناس إلى التجهم وإبطال صفات الله تعالى ، وهو المذهب الذي ذهب إليه متأخرو الرافضة ، وكانوا قد أدخلوا معهم من أدخلوه من ولاة الأمور ، فلم يوافقهم أهل السنة حتى تهددوا بعضهم بالقتل ، وقيدوا بعضهم ، وعاقبوهم ، وأخذوهم بالرغبة والرهبة ، وثبت الإمام أحمد على ذلك الأمر حتى حبسوه مدة ، ثم طلبوا أصحابهم لمناظرته ، فانقطعوا معه في المناظرة يوما بعد يوم ...[وذكر المحنة] ثم قال : « ثم صارت هذه الأمور سببا في البحث عن مسائل الصفات وما فيها من النصوص والأدلة والشبهات من جانبي المثبتة والنفاة ، وصنف الناس في ذلك مصنفات ، وأحمد وغيره من علماء السنة والحديث ما زالوا يعرفون فساد مذهب الروافض والخوارج والقدرية والجهمية والمرجئة ، ولكن بسبب المحنة كثر الكلام ، ورفع الله قدر هذا الإمام ، فصار إماماً من أئمة السنة ، وعلما من أعلامها ، لقيامه بإعلامها وإظهارها ، واطلاعه على نصوصها وآثارها ، وبيانه لخفي أسرارها ، لا لأنه أحدث مقالة أو ابتدع رأيا ، ولهذا قال بعض شيوخ المغرب : المذهب لمالك والشافعي ، والظهور لأحمد ؛ يعني أن مذاهب الأئمة في الأصول مذهب واحد ، وهو كما قال » [١] .

فمن هذا النص يتبين أن مذهب أهل السنة والجماعة امتداد لما كان عليه الرسول – ﷺ – وأصحابه ، فإذا ما قام إمام من الأئمة في زمن البدع بالدعوة إلى العقيدة السليمة وإلى منهج أهل السنة ، ومحاربة ما يخالفها فهذا الإمام لم يأت بجديد ، وإنما جدد ما اندرس من مذهب أهل السنة وأحيا ما مات منه ، وإلا فالعقيدة لم تتغير ، فإذا ما نسب – في بعض الأزمان أو الأمكنة – مذهب

---

(١) منهاج السنة (٢/٤٨٢-٤٨٦) تحقيق : محمد رشاد سالم .

أهل السنة إلي عالم من العلماء ، أو مجدد من المجددين فلأنه دعا اليه لا لأنه ابتدعه أو اخترعه .

ومما سبق يتبين أن طرح النشأة لمذهب أهل السنة ينبغي أن ينصب على التسمية ، أما النشأة ذاتها فواضحة لأنها كانت مع مجيء الإسلام الذي وضح وكمل أتم كمال وأبينه في عهد الرسول - ﷺ - فمن جاء بعده إذا قيل عنه : إنه إمام أهل السنة - في زمنه أو بعد زمنه - فلأنه دعا إلى الأصول الأولى لمذهب أهل السنة وجدد ما اندرس منها .

وبدء التسمية مرتبط بنشأة الفرق ؛ لأن من الطبيعي أن يتميز أهل السنة عن بقية أهل الأهواء من أهل الفرق الذين انحرفوا عن المنهج السوي والذين ابتدعوا أقوالا وآراء مخالفة لما كان عليه أهل الصدر الأول .

والكلام حول بدء الفتنة ونشوء الفرق يطول ، ولكن نشير إلى لمحات في هذا الأمر لنصل إلى حقيقة تميز أهل السنة عن غيرهم :

١ - من المعلوم أن الفتنة وقعت في آخر عهد عثمان بن عفان - رضي الله عنه - وكان من آثارها استشهاده ، ثم نشأت على أثر ذلك الفرق ، وكان أول بدعة نشأت بدعة الخوارج والروافض ، فالخوارج كفروا عليا - رضي الله عنه - وخرجوا عليه ، والروافض ادعوا إمامته وعصمته ، أو نبوته أو إلهيته .

ثم بعد ذلك أخذت البدع تتوالى في الظهور فـ « لما كان في آخر عصر الصحابة في إمارة ابن الزبير وعبد الملك حدثت بدعة المرجئة والقدرية ، ثم لما كان في أول عصر التابعين - في أواخر الخلافة الأموية - حدثت بدعة الجهمية والمشبهة والممثلة ، ولم يكن على عهد الصحابة شيء من ذلك » (١) .

٢ - كانت بدعتا الروافض والخوارج - من أول البدع ظهورا - كما سبق - وكانتا من المعالم الرئيسة في تميز أهل السنة والجماعة أو أهل الحديث :

---

(١) المنتقى (ص : ٣٨٧) .

أ) ففي أجواء هذه الفتنة بدأ المسلمون يعنون بالبحث عن الإسناد ، والكلام في الرجال ، وذلك لأن السلف خافوا من الكذب على رسول الله - ﷺ - ، خاصة وأن دواعي ذلك موجودة في مثل هذه الظروف ، فقد روى الإمام مسلم في مقدمة صحيحه عن ابن سيرين أنه قال : « لم يكونوا يسألون عن الإسناد ، فلما وقعت الفتنة قالوا : سموا لنا رجالكم ، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم ، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم » (١) ، وابن سيرين كان يقول : « إن هذا الحديث دين فانظروا عمن تأخذون دينكم » (٢) .

وهنا بدأ التميز لأهل السنة والجماعة ، وذلك بتمييز من تقبل روايته ممن لا تقبل ؛ فمن كان من أهل السنة والاتباع ، ولم يقل بقول طائفة من الطوائف المنحرفة بل ثبت على الهدي الصحيح ، هدي الصحابة والتابعين ، فهذا له تميز عند علماء الحديث ، وروايته مقبولة - مع الاعتراف بتفاوت الرجال الذين لهم هذه الصفة من ناحية الحفظ والضبط - وأما من كان من أهل البدعة فروايته مردودة إلاّ بشروط دقيقة (٣) .

ومما يلاحظ أن الكذب قد اشتهر عند الرافضة ، ولذلك قال عنهم الإمام الشافعي - رحمه الله - : « لم أر من أهل الأهواء أشهد بالزور من الرافضة » (٤) ، ولما وقعت فتنة المختار - ذي الميول الشيعية (٥) - اشتهر في زمنه الكذب ووضع

---

(١) صحيح مسلم ، المقدمة (ص : ١٥) ، وانظر : الكفاية (ص : ١٦٢-١٦٣) هندية ، وشرح علل الترمذي (٥١/١) .

(٢) الكفاية (ص : ١٦٢) .

(٣) حكم الرواية عن أهل البدع تكلم عنها العلماء : انظر : الكفاية (ص : ١٥٩) وما بعدها ، وشرح علل الترمذي (٥٣/١) وما بعدها ، وتدريب الراوي (٣٢٤/١) وما بعدها .

(٤) الكفاية (ص : ١٦٧) ، وقال يزيد بن هارون [توفي سنة : ٢٦ هـ] ، سير أعلام النبلاء : ٣٥٨/٩ : « يكتب عن كل مبتدع - إذا لم يكن داعية - إلاّ الرافضة فإنهم يكذبون » (المنتقى ص : ٢٢) .

(٥) من العجيب أن هذا الكذاب كان أول أمره ناصبيا ، فأبغضته الشيعة ، ثم تشيع . انظر ترجمته في : البداية والنهاية (٢٨٩/٨-٢٩٢) ، وانظر سير أعلام النبلاء (٥٣٨/٣) ، وميزان الاعتدال (٨٠/٤) ، وكان المختار يزعم أنه يوحي إليه . انظر : المسند للإمام أحمد (٢٢٣/٥-٢٢٤) قتل المختار سنة : ٦٧ هـ .

الحديث علي رسول الله – ﷺ – ، ولهذا روى الإمام أحمد عن جابر بن نوح عن الأعمش عن إبراهيم [النخعي] قال : « إنما سئل عن الإسناد أيام المختار » [١] ، والمختار نفسه كان يأمر بأن توضع له الأحاديث المكذوبة ، فقد أمر رجلا – من أصحاب الحديث – قائلا : « ضع لي حديثا عن النبي – ﷺ – أني كائن بعده خليفة » ، فرفض الرجل [٢] ، بل أمر محمد بن عمار بن ياسر أن يحدث عن أبيه بحديث كذب فأبى فقتله [٣] . ولذلك فشا الكذب في عهده ، كما روى شريك عن أبي إسحاق : سمعت خزيمة بن نصر العبسي – أيام المختار – وهم يقولون ما يقولون من الكذب – وكان من أصحاب علي – قال : « ما لهم قاتلهم الله ، أي عصابة شانوا وأي حديث أفسدوا » [٤] . وإذا كان الرافضة أهل كذب فقد ضموا إليه الطعن في أصحاب رسول الله – ﷺ – ورميهم بالكفر والردة إلّا أعدادا قليلة .

وليس الغرض استقصاء هذه الأمور – فالموضوع فيها طويل – ولكن نشير هنا إلى أن تميز أهل السنة واكب ظهور الرافضة من جهتين :

الأول : انتشار الكذب عندهم [٥] ، مما أثار علماء السنة للبحث عن الرجال والأسانيد ، فبدأ بتميز أهل الحديث عن غيرهم ، وسبق أن ذكرنا أقوال العلماء بأن الفرقة الناجية هم أهل الحديث .

الثانية : طعنهم في الصحابة ، ونشوء البدع وكثرتها لديهم ، حتى أصبح شعار « أهل السنة » كثيرا ما يستعمل في مقابل الرافضة ، وسفيان الثوري – رحمه الله –

---

(١) شرح علل الترمذي (٥٢/١) ، ورواه الخطيب في الجامع عن خثيمة بن عبد الرحمن . (الجامع : ١٣٠/١) تحقيق : الطحان .

(٢) التاريخ الكبير للبخاري (٤٣٤/٨–٤٣٥) ، والصغير (١٤٧/١) ، والموضوعات لابن الجوزي (٣٩/١) .

(٣) الجامع للخطيب (١٣١/١) ، والجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٤٣/٨) .

(٤) رواه البيهقي في المدخل ، رقم (٨٣) ، وانظر علل الترمذي (٥٢/١) .

(٥) بل الكذب أحد أصولهم وذلك بما يسمى « التقية » عندهم .

فسر موافقة السنة بـ « تقدمة الشيخين أبي بكر وعمر – رضي الله عنهما – » [1] .

ب) وفي مقابل فتنة الروافض جاءت فتنة الخوارج ، والذي يلاحظ أن الخوارج اشتهر عنهم الصدق ، ولعل مرد ذلك اعتقادهم أن مرتكب الكبيرة كافر ، والكذب كبيرة من الكبائر ، ولهذا روي عن أبي داود سليمان بن الأشعث أنه قال : « ليس في أصحاب الأهواء أصح حديثا من الخوارج » [2] . ولذلك روى البخاري وغيره عن دعاتهم ، ولكن صدقهم وحماستهم لم يكن حائلا دون أن تكون فتنتهم وضلالهم شديدة الوطأة علي المسلمين ، لأنهم كفروا من عداهم ، ولم يكتفوا بذلك ، بل ميزوا صفوفهم عن صفوف غيرهم من المسلمين ، وحاربوا وقاتلوا ، فصارت بدعتهم وانحرافهم أشد من غيرها ، ولذلك قاتلهم علي – رضي الله عنه – وأجمع الصحابة على قتالهم .

فالخوارج خرجوا على الجماعة الذين لهم إمام شرعي ، ومع ظهور فتنة هؤلاء برز أهل السنة بحرصهم على الجماعة وعدم الخروج على الإمام الشرعي – ولو كان جائرا – وصاروا يذكرون هذا الاعتقاد ويدعون إليه ويحذرون من مخالفته ، وحرص المسلمون على الجماعة ونبذ الفرقة ، ولما اجتمعوا على معاوية – رضي الله عنه – عام إحدى وأربعين بعد تنازل الحسن – رضي الله عنه – سموا هذا العام عام الجماعة .

---

(١) شرح السنة للالكائي (١٥٢/١) ، ومما يلاحظ أن سفيان الثورى في اعتقاده هذا الذي سأله عنه شعيب بن حرب – لما ذكر بعض أمور الاعتقاد التي تميز أهل السنة ذكر مسألة المسح على الخفين وعدم الجهر بالبسملة – مع أن مسألة الجهر بالبسملة من المسائل الفرعية التي وقع فيها الخلاف بين أهل السنة . وقد علل ذلك ابن تيمية في منهاج السنة (١٨٤/٢) ط مكتبة الرياض الحديثة ، بقوله : « حتى أن سفيان الثوري وغيره من الأئمة يذكرون في عقائدهم ترك الجهر بالبسملة ، لأنه كان عندهم من شعار الرافضة كما يذكرون المسح على الخفين لأن تركه عندهم من شعار الرافضة .... » .

(٢) الكفاية (ص : ١٧٢-١٧٣) هندية – ولكن وردت روايات أن الخوارج ربما يضعون الأحاديث ، فقد روى عن أحد شيوخهم أنه قال : « إن هذه الأحاديث دين فانظروا عمن تأخذون دينكم فإنا كنا إذا هوينا أمرا صيرناه حديثا » . (رواه الرامهرمزى في المحدث الفاصل ص : ٤١٥-٤١٦) ، =

فظهور بدعة الخوارج ميزت أهل السنة من جانبين :

الأول : خروج الخوارج عن المذهب الحق بالتكفير لمن عداهم من المسلمين ، ولا شك أن هذه بدعة شنيعة ، وقد حرص المسلمون على الرد على أصحابها ، وتحذير الناس أشد التحذير منهم . وصار من معالم مذهب أهل السنة عدم التكفير لمرتكب الكبيرة .

والثاني : خروجهم على الجماعة وعلى الإمام الشرعي وقتالهم للمسلمين بناء على أصل مذهبهم التكفير ، وقد قابل أهل السنة هذا بمقاتلتهم حتى يقضي عليهم أو يكفوا شرهم وبالتحذير منهم وإعلان وجوب اتباع النصوص التي حذرت من الخروج على أئمة المسلمين وإن جاروا وظلموا ، ولذا كان أحد المعاني المهمة للجماعة أنها الجماعة الذين اجتمعوا على أمير .

٣ - وبعد ظهور فتنة الروافض والخوارج أخذت بقية البدع تظهر بين المسلمين كبدعة القدر ، والإرجاء ، والتجهم ، فقاومها أهل السنة وحذروا منها ومن أصحابها ، حتى صار أهل البدع نشازا في المجتمع الإسلامي يأوي إليهم ويسمع أقوالهم إما أهل الزندقة والنفاق ، ممن يكيدون لهذا الدين في الخفاء ، وإما أصحاب الإيمان الضعيف ممن تؤثر فيهم وتستهويهم هذه البدع وما فيها من آراء وأفكار جديدة على المسلمين ، أما السواد الأعظم من المسلمين فإنهم يتبعون علماء الآفاق من أهل السنة في كل مكان .

وحذر علماء أهل السنة من أصحاب الأهواء ، حتى كان الحسن يقول : « لا تجالسوا أهل الأهواء ولا تجادلوهم ولا تسمعوا منهم » [1] ، ولما جاءه رجل فقال : « يا أبا سعيد أني أريد أن أخاصمك » ، فقال الحسن : « إليك عني

= والخطيب في الكفاية (ص:١٦٣) هندية ، وابن الجوزي في الموضوعات (٣٨/١-٣٩) ، وانظر مناقشة الموضوع بشكل موسع في كتاب : « الوضع في الحديث (٢٢٩/١-٢٣٨) » حيث رجح الدكتور عمر فلاتة في رسالته هذه أن الخوارج ليس لهم دور في الوضع في الحديث .

(١) شرح السنة للالكائي ، رقم (٢٤٠) ، ورواه الدارمي في السنن ، رقم (٤٠٧) - ط اليماني - عن الحسن وابن سيرين .

فإني قد عرفت ديني ، وإنما يخاصمك الشاك في دينه » [1] . واستمر تحذير العلماء من أهل الكلام والبدع ، وصار مذهب أهل السنة متميزا بالاتباع والسير على منهاج الصحابة - رضي الله عنهم - مع البعد عن أهل البدع والإنكار عليهم - فصار لقب أهل السنة في مقابل : أهل البدع والأهواء والكلام .

ولما وقعت محنة القول بخلق القرآن - وصار للمعتزلة دولة وصولة امتحن أهل السنة وثبت الله الإمام أحمد - رحمه الله - فصار وقوفه وثباته مثالا شامخا للثبات على مذهب أهل السنة في مقابل أهل البدعة ، فصار الإمام أحمد إمام أهل السنة لذلك .

هذه خطوط عريضة لعلّها تكون قد أوضحت كيف نشأت التسمية بأهل السنة والجماعة ، أو أهل الحديث ، وان ذلك كان مع ظهور البدع ونشوء الفرق ، وما صاحب ذلك من الاستهانة بحديث رسول الله - ﷺ - ، وبنقلته من الصحابة ، فبدأ أهل السنة يعلنون تميزهم من خلال :

١ - العناية بالحديث رواية ودراية ، والكلام في الرجال ، والسبب في ذلك نشوء الكذب مع كثرة أهل الأهواء .

٢ - المحافظة على السنة وعلى ما كان عليه رسول الله - ﷺ - وأصحابه ، من غير ابتداع في الدين أو اتباع لأهل الأهواء والكلام المذموم على اختلاف مذاهبهم وأقوالهم .

٣ - المحافظة على الجماعة التي تعني الاتباع والسير على المنهج الحق ، وتعني أيضا المحافظة على وحدة الأمة وعدم الخروج على الجماعة التي لها إمام شرعي .

أما التحديد الدقيق لنشأة التسمية بأهل السنة والجماعة ، وربط ذلك بزمن محدد ، أو بعلم من أعلام أهل السنة ، أو بنشوء فرقة من الفرق ، فلا أظن أن ذلك ممكن إلاّ من خلال خطوط عريضة كما أسلفنا - والله أعلم - .

---

(١) شرح السنة ، رقم (٢١٥) ، والآجري في الشريعة (ص : ٥٧) بلفظ مقارب .

المبحث الثالث

منهج السلف في العقيدة

سنعرض في هذا المبحث – بشكل مختصر – لمنهج السلف في العقيدة ، وتميزهم بهذا عن غيرهم من أهل البدع والأهواء ، وهذا الموضوع قد كتب حوله الكثير ، ولكن أغلب ما كتب جاء مقدمة لبعض النصوص المحققة في عقيدة أهل السنة ، أو لبعض البحوث المتعلقة بجانب من جوانبها ، وكان من الواجب أن يفرد برسالة جامعة تستقصي ما يتعلق بهذا الموضوع ، وتبين الشبهات المثارة حول مذهب السلف ، وترد عليها ، كما ترد علي دعاوي المنتسبين إليها ممن ليس من أهلها أو ممن انحرف عنها – وعلى حد علمي لم يكتب في ذلك رسالة –(١) .

والكتابة حول هذا الموضوع من خلال التمهيد لهذا البحث المتعلق بموقف ابن تيمية من الأشاعرة لا يمكن التوسع فيها إلا من خلال ما يتعلق بالموضوع ، وقد ناقش ابن تيمية – رحمه الله – كثيرا من الأشاعرة في هذه المسألة ، وبين غلطهم في بعض القضايا المتعلقة بحقيقة مذهب السلف أو بحقيقة منهجهم – رحمهم الله – وسنشير إلى ذلك في موضعه من هذه الرسالة – إن شاء الله – .

أما هنا فسنذكر لمحات في هذا الموضوع تكملة للمبحثين السابقين ، والشيء الواضح في هذا أن السلف تميزوا عن أصحاب الأهواء والفرق بميزة الرجوع إلي الكتاب والسنة والاعتصام بهما ، وبذلك سلموا من الانحراف ، أما من عداهم فلابد أن تجد في انحرافهم أو بدعهم ما كان سببه وقوعهم في مخالفة أمر الله وأمر رسوله – ﷺ – ، أو ارتكاب ما نهى عنه الله ونهى عنه رسوله – ﷺ – ، **ومن أمثلة ذلك :**

* نهى الله ونهى رسوله – ﷺ – عن اتباع المتشابه ، فجاءت فرق عديدة تتبع ما تشابه من القرآن ، وتضرب كتاب الله بعضه ببعض .

---

(١) في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة سجلت رسالة بعنوان : العقيدة السلفية فى مسيرتها التاريخية وقدرتها على مواجهة التحديات . للباحث محمد المغراوى .

* نهى الرسول - ﷺ - عن سب الصحابة وبين فضلهم ، فجاءت فرق الرافضة وغيرهم لتسب الصحابة - رضي الله عنهم - وتنتقص من شأنهم .

* أمر الرسول - ﷺ - بطاعة الأمير - وإن جار أو ظلم - فجاءت الخوارج ليخرجوا على أئمة المسلمين ويثيروا الفتنة بين المسلمين .

* نهى الرسول - ﷺ - عن الخوض في القدر ، فجاءت القدرية وغيرهم ليخوضوا فيه بالباطل .

* أمر الرسول - ﷺ - باتباع سنته ، وأخبر أنه سيأتي أناس من أمته لا يحتجون بسنته ، ونشأ بعد ذلك من لا يحتج بخبر الآحاد في العقيدة .

* وأمر الرسول - ﷺ - باتباع سنته وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعده ، فجاء أقوام يضربون بأقوالهم عرض الحائط ويقولون : نحن رجال وهم رجال .

* وأخبر النبي - ﷺ - وهو الصادق المصدوق - أن هذه الأمة ستفترق إلي فرق عديدة ، وذكر أن هناك فرقة هي الفرقة الناجية ، وهي الطائفة المنصورة ، ثم وجد بعد ذلك من يتزعم الفرق الضالة ، أو يتبعها ويترك الاعتصام بالسنة وما كان عليه رسول لله - ﷺ - وأصحابه ومن تبعهم بإحسان .

والسلف الذين لم يخوضوا في شيء مما خاض فيه أهل الأهواء استقام أمرهم لموافقتهم الكتاب والسنة ، ولوعيهم - خاصة أثناء وقوع الفتن وانتشار البدع - وتذكرهم لمثل هذه النصوص التي حذر فيها المصطفي - ﷺ - أمته من الوقوع فيما نهي عنه :

وسنعرض لمنهج السلف من خلال ما يلي :

أولا : منهج السلف في العقيدة .

ثانيـا : المميزات التي تميزوا بها عن غيرهم .

أولا : منهج السلف في العقيدة

١ - أول قاعدة في منهج السلف هي اقتصارهم في مصدر التلقي على الوحي : كتاب الله وسنة رسوله - ﷺ - الصحيحة ، وقد تمثلت هذه القاعدة في عدة ركائز :

أ) الاعتقاد الجازم أنه لا يتحقق رضا الله تبارك وتعالى والفوز بجنته والنجاة من عذابه إلا بالإيمان بهما والعمل بما جاءا به ، وما يترتب على هذا من وجوب أن يعيش المسلم حياته كلها اعتقادا وعملا وسلوكا ، مستمسكا ومعتصما بهما ، لا يزيغ عنهما ولا يتعدى حدودهما . ومن مستلزمات هذا أن يتحاكم إليهما عند التنازع والاختلاف ، قال تعالى : ﴿ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً ﴾ [النساء : ٥٩] ، وقال تعالى : ﴿ فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِى أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ ﴾ [النساء : ٦٥] ولقد تربى الصحابة على ذلك ، فعاشوا لا يلتفتون إلى غير الكتاب والسنة ، وكان رسول الله - ﷺ - يحذرهم كل التحذير من أن يلتفتوا إلى كتب السابقين التي نزلت على الأنبياء ودخلها التحريف - فضلا عن غيرها من كتب الفلاسفة والملاحدة ، فقد روى عبد الله بن ثابت قال : « جاء عمر بن الخطاب إلى النبي - ﷺ - فقال : يارسول الله ، إني مررت بأخ لي من قريظة فكتب لي جوامع من التوارة ألا أعرضها عليك ، قال : فتغير وجه رسول الله - ﷺ - قال عبد الله : فقلت له : ألا ترى ما بوجه رسول الله - ﷺ - ، فقال عمر : رضينا بالله ربا وبالإسلام دينا وبمحمد - ﷺ - رسولا ، قال : فسرى عن النبي - ﷺ - ، ثم قال : والذي نفسي بيده لو أصبح فيكم موسى ثم اتبعتموه وتركتموني لضللتم ، إنكم حظي من الأمم ، وأنا حظكم من النبيين » [1] ،

---

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده (٣/٤٧٠-٤٧١) ، وعبد الرزاق الصنعاني في المصنف (٦/١١٣) ورقمه (١٠١٦٤) .

وفي رواية جابر أنه قال لما غضب على عمر : أمتهوكون [١] فيها يا ابن الخطاب ، والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية ، لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحق فتكذبوا به ، أو بباطل فتصدقوا به ، والذي نفسي بيده لو أن موسى – عليه السلام – كان حيا ما وسعه إلا أن يتبعني » [٢] ، وقد طبق هذا عمر – رضي الله عنه – عمليا ، فقد ضرب رجلا من عبد القيس لأنه انتسخ أحد الكتب السابقة وأمره بمحوه [٣] .

والاستغناء بالكتاب والسنة والاعتماد عليهما نابع من اليقين القاطع أن ما جاء به فهو حق وصدق ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « وأما خبر الله ورسوله فهو صدق ، موافق لما الأمر عليه في نفسه ، لا يجوز أن يكون شيء من أخباره باطلا ولا مخالفا لما عليه في نفسه ، ويعلم من حيث الجملة أن كل ما عارض شيئا من أخباره وناقضهفإنه باطل من جنس حجج السوفسطائية [٤] ، وإن كان العالم بذلك لا يعلم وجه بطلان تلك الحجج المعارضة لأخباره ، وهذه حال المؤمنين للرسول الذين علموا أن رسول الله الصادق فيما يخبر به ، ويعلمون

---

(١) أي : أمتحيرون ، هكذا فسره الحسن وأبو قلابة ، كما في شعب الإيمان للبيهقي (٤٨١/١) والمراسيل (ص : ٢٢٤) .

(٢) رواه الإمام أحمد (٣٨٧/٣) ، والدارمي في سننه – باب ما يتقى من تفسير حديث النبي – ﷺ – (٩٥/١) ورقمه (٤٤١) ، والبيهقي في شعب الإيمان (٤٧٩/١) – ط الدار السلفية في الهند .
وهذا الحديث رواه أبو داود في المراسيل عن أبي قلابة في كتاب العلم (ص : ٢٢٣) ت السيروان كما رواه ابن أبي حاتم مختصرا كما في تفسير ابن كثير (سورة يوسف : ٣) . وانظر التعليق القادم .

(٣) ثم ذكر عمر قصته مع النبي – ﷺ – رواه بو يعلى الموصلي ، وأبو بكر الإسماعيلي ، كما نقله عنهما ابن كثير في تفسيره (سورة يوسف : ٣) .
والحديث حسنه الألباني كما في تخريج المشكاة رقم (١٧٧،١٩٤) .

(٤) السوفسطائية : السفسطة : قياس مركب من الوهميات ، والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته ، والسوفسطائيون : جماعة من فلاسفة اليونان ، وزعيمهم بروتاجوراس الذي ولد سنة (٤٨٠ ق.م) .
ونظريتهم تقوم على أنه ليس هناك وجود خارجي مستقل عما في أذهاننا ، فما يظهر للشخص أنه الحقيقة يكون هو الحقيقة له ، فإذا رأى السراب ماء فهو عنده حقيقة ماء . انظر : التعريفات (ص:٦٣) ، وكشاف اصطلاح الفنون (١٧٣/٣) ، وقصة الفلسفة اليونانية (ص : ٦٢-٧٢) ، وربيع الفكر اليوناني (ص : ٦٥) ، والمعجم الفلسفي (٦٥٨/١) .

من حيث الجملة أن ما ناقض خبره فهو باطل ، وأنه لا يجوز أن يعارض خبره دليل صحيح لا عقلي ولا سمعي ...» [(١)] .

ويقول : « وما أحد شذ بقول فاسد عن الجمهور إلا وفي الكتاب والسنة ما يبين فساد قوله ، وإن كان القائل كثيرا ... ، وأما القول الذي يدل عليه الكتاب والسنة فلا يكون شاذا وإن [كان] [(٢)] القائل به أقل من القائل بذاك القول ، فلا عبرة بكثرة القائل باتفاق الناس » [(٣)] .

ب) أن هذا الدين كامل ، والله تبارك وتعالى يقول : ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا ﴾ [المائدة : ٣] ، ويقول أيضا : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ [النحل : ٨٩] ، وقال ﴿ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَـٰبٌ مُّبِينٌ ۞ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَـٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [المائدة : ١٥، ١٦] . يقول ابن تيمية بعد ذكره لهذه الآيات وغيرها : « ومثل هذا في القرآن كثير ، مما يبين الله فيه أن كتابه مبين للدين كله ، موضح لسبيل الهدى ، كاف لمن اتبعه ، لا يحتاج معه إلى غيره يجب اتباعه دون اتباع غيره من السبل » [(٤)] ، ومسألة كمال الدين من المسائل المهمة في بيان منهج السلف - رحمهم الله تعالى - ، فقد انطلقوا بقوة من هذا المنطلق ، وهذا لا يعني أنه لم يكن في عهد الصحابة ومن بعدهم ديانات ومذاهب ، بل كانت موجودة ، لكن من الذي يلتفت إليها وهو مقتنع تمام الاقتناع بكمال ما لديه من كتاب وسنة وأن فيهما ما يغني ويكفي ، وأن ما فيهما حق وصدق لا يأتيه الباطل أبدا ، فـ « متى ذكرت ألفاظ القرآن والحديث وبين معناها

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/٢٥٥) .

(٢) في طبعة النبوات لدار الكتب العلمية (ص : ٢٠٤) ، ودار الفكر (ص : ١٣٨) بدون « كان » ، والسياق يقتضيها .

(٣) النبوات (ص : ٢٠٤) ط دار الكتب العلمية .

(٤) درء تعارض العقل والنقل (١٠/٣٠٤) .

بيانا شافيا فإنها تنظم [١] جميع ما يقوله الناس من المعاني الصحيحة ، وفيها زيادات عظيمة لا توجد في كلام الناس ، وهي محفوظة مما دخل في الكلام من الباطل كما قال : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر : ٩] ، وقال تعالى : ﴿ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ * لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾ [فصلت : ٤١، ٤٢] ، وقال تعالى : ﴿ الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ [هود : ١] ، وقال : ﴿ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ ﴾ [لقمان : ٢] ، وفيه من دلائل الربوبية والنبوة والمعاد ما لا يوجد في كلام أحد من العباد ، ففيه أصول الدين المفيدة لليقين ، وهو أصول دين الله لا أصول دين محدث ورأي مبتدع » [٢] .

جـ) وجوب تقديم الشرع على العقل عند توهم التعارض ، وإلاّ ففي الحقيقة والواقع لا يمكن أن يتعارض النقل الصحيح مع العقل الصريح ، ولقد كان تقديم ما في كتاب الله وسنة رسوله - ﷺ - على ما فى غيرهما من معقول أو غيره يعارضها من مسلمات منهج السلف رحمهم الله تعالى .

وليس هذا موضع تفصيل الأدلة لذلك ، ولكن نشير إلى أن الأنبياء أعلم بالله وأسمائه وصفاته واليوم الآخر من غيرهم فيجب رد الأمر إليهم ، وهذا كما أن العامة يردون ما يختلفون فيه مما يتعلق بالطب وغيره من أمور الدنيا إلى من هو أعلم به منهم ، « وإذا كان الأمر كذلك فإذا علم الإنسان بالعقل أن هذا رسول الله ، وعلم أنه أخبر بشيء ، ووجد في عقله ما ينازعه في خبره ، كان عقله يوجب عليه أن يسلم موارد النزاع إلى من هو أعلم به منه ، وأن لا يقدم رأيه على قوله ، ويعلم أن عقله قاصر بالنسبة إليه ، وأنه أعلم بالله وأسمائه وصفاته واليوم الآخر منه ، وأن التفاوت الذي بينهما في العلم بذلك أعظم من التفاوت

---

(١) في الأصل : « فإنها لا تنظم » طـ دار الكتب العلمية ، وكذا في مصورة دار الفكر ، (ص : ٢٢١) ، ولعل الصواب حذف « لا » .

(٢) النبوات (ص : ٣٣٤) طـ دار الكتب العلمية .

الذي بين العامة وأهل العلم بالطب » [١] .

د) الأدب مع نصوص الكتاب والسنة ، وذلك بأن تُراعى ألفاظهما عند بيان العقيدة ، وأن لا تستخدم الألفاظ والمصطلحات الموهمة غير الشرعية ، فـ « أهل السنة والحديث فيهم رعاية النصوص لألفاظ النصوص وألفاظ السلف » [٢] .

٢ - عدم الخوض في علم الكلام والفلسفة ، والاقتصار في بيان وفهم العقيدة على ما في الكتاب والسنة ، وقد تجلي هذا في منهج السلف من خلال عدة أمور :

أ) الحرص علي العلم النافع مع العمل . فالعلم علمان : علم نافع يولد عملا ، وينفع صاحبه فى الدنيا والآخرة ، وعلم غير نافع ، لا ينفع صاحبه في الدنيا أو لا ينفع صاحبه في الآخرة « ولذلك جاءت السنة بتقسيم العلم إلى نافع وغير نافع ، والاستعاذة من العلم الذي لا ينفع ، وسؤال العلم النافع ، ففي صحيح مسلم عن زيد بن أرقم أن النبي - ﷺ - كان يقول : « اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع ومن قلب لا يخشع ، ومن نفس لا تشبع ، ومن دعوة لا يستجاب لها [٣] » [٤] . وقال معروف الكرخي [٥] : « إذا أراد الله بعبد خيرا فتح له باب العمل ، وأغلق عنه باب الجدل وإذا أراد الله بعبد شرا أغلق عنه باب العمل وفتح له باب الجدل » [٦] . وللعلم النافع علامات ذكرها بعض العلماء [٧] .

ب) النهي عن البدع ، ومن ذلك علم الكلام ، وقد كان موقف السلف

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١٤١/١) ، وانظر : قواعد المنهج السلفي مصطفى حلمي (ص : ٢٥٣-٢٥٧) ط ثانية .

(٢) نقض التأسيس المطبوع (١١٠/٢) .

(٣) رواه مسلم ، كتاب الذكر والدعاء ، ورقمه (٢٧٢٢) .

(٤) بيان فضل علم السلف على علم الخلف لابن رجب (ص : ١٧) ط دار الأرقم .

(٥) هو معروف بن فيروز أو فيرزان ، أبو محفوظ البغدادي الكرخي ، أحد الزهاد ، مدحه الإمام أحمد . انظر ترجمته في : مناقب معروف الكرخي وأخباره لابن الجوزي ، وتاريخ بغداد (١٩٩/١٣) وطبقات الحنابلة (٣٨١/١) ، وسير أعلام النبلاء (٣٣٩/٩) .

(٦) رواه أبو نعيم في الحلية (٣٦١/٨) ، وابن الجوزي في مناقب معروف الكرخي (ص : ١٢٢-١٢٣) .

(٧) انظر مثلا : بيان فضل علم السلف على الخلف (ص : ٥١-٥٤) .

واضحا ومشهورا من علم الكلام ، فقصة عمر - رضي الله عنه - مع صبيغ ابن عسل [١] لما علم أنه يتتبع متشابه الكلام ويسأل عنه ، فضربه عمر ونفاه إلى البصرة - قصة مشهورة [٢] - ، ولذلك لما حدث يزيد بن هارون بحديث الرؤية ، فقال له رجل : يا أبا خالد ، ما معنى هذا الحديث ؟ فغضب وحرد [٣] وقال : ما أشبهك بصبيغ وأحوجك إلى مثل ما فعل به [٤] . وعمر - رضي الله عنه - روي عنه أنه قال : « انه سيأتي أناس يجادلونكم بشبهات القرآن فخذوهم بالسنن ، فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله » [٥] .

وقد استمر السلف على هذا المنهج من التحذير من البدع وعلم الكلام وما عليه أهل الأهواء ، فالشافعي أثر عنه الكثير في التحذير من أهل الكلام حتى قال : « لأن يلقى اللهَ العبدُ بكل ذنب ما خلا الشرك أحب إليَّ من أن يلقاه بشيء من الأهواء » [٦] ، والإمام أحمد - رحمه الله - يقول في رسالته - الثابتة عنه - إلى عبد الله بن يحيى بن خاقان - لما طلب منه المتوكل أن يكتب له حول مسألة « خلق القرآن » : « وقد روى غير واحد ممن مضى من سلفنا - رحمهم الله - أنهم كانوا يقولون : القرآن كلام الله عزّ وجل وليس بمخلوق ،

---

(١) هو صَبِيغ بن شريك بن المنذر بن قشع بن عسل التميمي ، ويقال صبيغ بن عسل ، نسبة إلى جده . ترجمته في : الإكمال لابن ماكولا (٥/٢٢١،٦/٢٠٦-٢٠٨) ، والإصابة (٣/٤٥٨) ، ترجمة رقم (٤١٢٧) ، وتبصير المنتبه (٣/٩٥٤) ، والوافي في الوفيات (١٦/٣٨٣) .

(٢) رواها : الدارمي في سننه ، رقم (١٤٦) ، والآجري في الشريعة (ص : ٧٣) ، واللالكائي في شرح السنة ، رقم (١١٣٦-١١٤٠) ، والصابوني في عقيدة السلف ، رقم (٨٣-٨٥) ، تحقيق : بدر البدر ، ورواها غيرهم . انظر : الإصابة (٣/٤٥٨) ، رقم الترجمة (٤١٢٧) ت البجاوي ، والدر المنثور للسيوطي . أول سورة الذاريات .

(٣) « حرد » أي غضب واغتاظ وهم به . انظر : الصحاح ، والمعجم الوسيط ، مادة : « حرد » .

(٤) عقيدة السلف للصابوني ، رقم (٨٢) .

(٥) رواه الدارمي رقم (١٢١) ، واللالكائي رقم (٢٠٢) ، والآجري في الشريعة (ص : ٥٢) .

(٦) رواه البيهقي في : مناقب الشافعي (١/٤٥٢) ، وفي الاعتقاد (ص : ٣٩) ، تحقيق : أحمد عصام الكاتب ، وأبو نعيم في الحلية (٩/١١١) ، وابن عساكر في تبيين كذب المفتري (ص : ٣٣٧) ، واللالكائي في شرح السنة ، رقم (٣٠٠) ، وابن أبي حاتم : كما في توالي التأسيس لابن حجر (ص : ١١٠) .

وهو الذي أذهب إليه ، ولست بصاحب كلام ولا أرى الكلام في شيء من هنا ، إلّا ما كان في كتاب الله عزّ وجل أو في حديث النبي - ﷺ - أو عن أصحابه أو عن التابعين ، فأما غير ذلك فإن الكلام فيه غير محمود ... » [١] .

واشتهر هذا الموقف من علم الكلام ومن المنطق عن أعلام السلف - رحمهم الله - وصارت دواوين السنة تذكر كثيرا من الآثار عنهم في موقفهم هذا . بل وصل الأمر في إحدى الحالات أن النساخ كانوا يقسمون أنهم لم ينسخوا كتابا في المنطق [٢] .

وموقف السلف من علم الكلام كان لأسباب [٣] ، وليس لأنهم عجزوا أو جهلوا أو شغلوا عنه كما يحلو للبعض أن يفسر ذلك ، ولا شك أن منهج علم الكلام يقوم على أسس غريبة على المنهج الذي كان عليه رسول الله - ﷺ - وأصحابه . وأية محاولة للعودة بالمسلمين إلى الإسلام فلابد أن تكون أولى مسلماته العودة إلى صفاء العقيدة وتخليصها مما ران عليها من شوائب علم الكلام والفلسفة ، يقول سيد قطب - رحمه الله - في معرض كلامه عن المنهج الذي يراه في العقيدة : « ولما كانت هناك جفوة أصيلة بين منهج الفلسفة ومنهج العقيدة ، وبين أسلوب الفلسفة وأسلوب العقيدة ، وبين الحقائق الإيمانية الإسلامية وتلك المحاولات الصغيرة المضطربة المفتعلة التي تتضمنها الفلسفات والمباحث اللاهوتية البشرية .... فقد بدت « الفلسفة الإسلامية - كما سميت - نشازا كاملا في لحن العقيدة المتناسق ، ونشأ من هذه المحاولات تخليط كثير ، شاب صفاء التصور الإسلامي ، وصغر مساحته ،

---

(١) السنة لعبد الله بن الإمام أحمد (١/١٣٩-١٤٠) ، وأبو نعيم في الحلية (٩/٢١٦) ، وابن الجوزي في المناقب (ص : ٤٦٢) باختصار ، والذهبي في تاريخ الإسلام (ترجمة الإمام أحمد مفردة - ط : دار الوعي بحلب) (ص : ٧٠-٧١) ، وقال الذهبي في آخرها : « قلت : رواة هذه الرسالة عن أحمد أئمة أثبات أشهد بالله أنه أملاها على ولده » ، وذكرها في سير أعلام النبلاء (١١/٢٨٦) ، وقال : « إسنادها كالشمس » .

(٢) انظر : الكامل لابن الأثير حوادث سنة : ٢٧٩ (٧/٤٥٣) دار صادر .

(٣) انظر : بيان فضل علم السلف لابن رجب (ص : ٥٥-٥٨) ، ومنهج علماء الحديث والسنة مصطفى حلمي (ص : ٦٠-٦١) ، ومنطق ابن تيمية (ص : ٢٧٧) .

وأصابه بالسطحية ، ذلك مع التعقيد والجفاف والتخليط ، مما جعل تلك الفلسفة الإسلامية ومعها مباحث علم الكلام غريبة غربة كاملة علي الإسلام وطبيعته ، وحقيقته ، ومنهجه وأسلوبه » .

« وأنا أعلم أن هذا الكلام سيقابل بالدهشة – علي الأقل – سواء من كثير من المشتغلين عندنا بما يسمي « الفلسفة الإسلامية » أو من المشتغلين بالمباحث الفلسفية بصفة عامة .... ولكني أقرّر وأنا على يقين جازم بأن « التصور الإسلامي » لن يخلص من التشويه والانحراف والمسخ إلاّ حين نلقي عنه جملة بكل ما أطلق عليه اسم الفلسفة الإسلامية ، وبكل مباحث علم الكلام ، وبكل ما ثار من الجدل بين الفرق الإسلامية المختلفة في شتى العصور أيضا ، ثم نعود إلى القرآن الكريم ... » [١] .

جـ) الرد على المنحرفين وأصحاب الأهواء بمنهج متميز ، فالسلف – رحمهم الله – لما حذروا من المنطق ومن علم الكلام لم يكتفوا بهذا ، وإنما ردوا وناقشوا أصحاب البدع بالأدلة النقلية والعقلية المبنية على الكتاب والسنة .

والسلف كانوا أصحاب منهج واضح ، مقنع ، وليس كما يزعم بعض أهل الكلام من أن السلف أو أهل الحديث لا يعرفون الرد ومجادلة الخصوم ويذكرون في ذلك قصة لهارون الرشيد لما منع الجدال في الدين وحبس أهل الكلام ، وخلاصتها : أن ملك السند بعث يطلب منه أن يرسل إليه من يناظره ، فأرسل إليه قاضيا – أو رجلا من أهل الحديث – فعجز عن مناظرته ، فغضب الرشيد وسأل من حوله : « أليس لهذا الدين من يناضل عنه ؟ ، فقيل له : بلى ، هم الذين نهيتهم عن الجدال ، وفيهم من هو في الحبس . فأحضروهم ، وأرسل واحدا منهم إلى ملك السند ، فدس له السم قبل وصوله إليه [٢] . وهذه قصة باطلة لأن فتح السند وقتل ملكها كان سنة ٩٣ هـ وهارون الرشيد تولى الخلافة سنة ١٧٠ هـ .

---

(١) خصائص التصور الإسلامي : كلمة في المنهج (ص : ١٠-١١) .

(٢) المصدر المعروف لهذه القصة – التي وردت بعدة روايات – هو كتاب المنية والأمل – لابن المرتضي المعتزلي (ص : ١٥٥-١٥٨) ت : محمد جواد مشكور ، وهي في طبعة أرنلد التي أفرد =

وهذه القصة كما يظهر من مصدرها ليس لها سند صحيح ، وسياق القصة يدل على الهدف من وضعها ، واذا كان مصدر السلف الأول هو كتاب الله وفيه الحجج والبراهين الدامغة فكيف يخطر على البال أنهم يعجزون عن المناقشة والرد على أهل البدع . أما إن كان القصد المناقشة ببدع وأصول أهل الكلام فلا ريب أن السلف كانوا بعيدين عنها ولا يعرفونها لأنهم في غنى عنها ، لكن من عاش منهم مع أهل الكلام ثم رجع إلى منهج ومذهب أهل الحديث فهذا قد تكون له خبرة بهم ، ولذلك قال نعيم بن حماد [١] - الذي امتحن في مسألة القرآن فأبى أن يجيب ، فحبس ومات في السجن - يقول عن نفسه : « أنا كنت جهميا ، ولذلك عرفت كلامهم ، فلما طلبت الحديث عرفت أن أمرهم يرجع إلى التعطيل » [٢] .

والسلف - رحمهم الله - لم ينهوا عن جنس النظر والاستدلال ، ولكن معارضتهم تركزت على الأساليب الكلامية المبنية على غير الكتاب والسنة [٣] . ولذلك روى الآجري عن محمد بن سيرين لما ماراه [٤] رجل في شيء ، فقال له محمد : « إني أعلم ما تريد ، وأعلم بالمماراة منك ولكني لا أماريك » [٥] ، فهو لا يريد الممارأة والجدل ، ولو جادله لجادله بمنهج القرآن والسنة لا بمنهج المتكلمين .

= فيها ذكر المعتزلة (ص : ٣١-٣٣) ، وذكرها النشار في نشأة الفكر الإسلامي (١/٥٠٤-٥٠٥) ، وردها ، وانظر قواعد المنهج السلفي (ص : ٨٠-٨٢) الطبعة الثانية .

(١) هو نعيم بن حماد بن معاوية ، أبو عبد الله الخزاعي - ت : ٢٢٨ هـ ، طبقات ابن سعد (٧/٥١٩) ، وتاريخ بغداد (١٣/٣٠٦) ، وتهذيب المزي - المخطوط (ص : ١٤١٩) ، وسير أعلام النبلاء (١٠/٥٩٥) .

(٢) تاريخ بغداد (١٣/٣٠٧) ، وتهذيب المزي (ص : ١٤٢٠) ، وسير أعلام النبلاء (١٠/٥٩٧) .

(٣) انظر : قواعد المنهج السلفي : مصطفى حلمي (ص : ٨٥) ، ومنهج علماء الحديث والسنة له (ص : ٤٠) .

(٤) من المماراة : تقول ماريت الرجل ، أي : جادلته . انظر : الصحاح مادة : « مرا » من حرف الياء ، وقد وردت اللفظة في الشريعة وفي طبعتي فضل علم السلف « ومارآه » وهو تحريف .

(٥) الشريعة للآجري (ص : ٦١-٦٢) ، وانظر : بيان فضل علم السلف لابن رجب (ص : ٣٧) ط دار الأرقم .

وهذا يدل على أن السلف لا يناظرون إلّا عند الحاجة ، ومناظرتهم لا تكون بمنهج المتكلمين ، يقول الآجري : « فإن قال قائل : فإن اضطر في الأمر – وقتا من الأوقات – إلى مناظرتهم وإثبات الحجة عليهم ، ألا يناظرهم ؟ ، قيل : الاضطرار إنما يكون مع إمام له مذهب سوء ، فيمتحن الناس ويدعوهم إلى مذهبه ، كفعل من مضي في وقت أحمد بن حنبل – رحمه الله – : ثلاثة خلفاء امتحنوا الناس ، ودعوهم إلى مذهبهم السوء ، فلم يجد العلماء بدا من الذب عن الدين ، وأرادوا بذلك معرفة العامة الحق من الباطل ، فناظروهم ضرورة لا اختيارا ، فأثبت الله عز وجل الحق مع أحمد بن حنبل ومن كان على طريقته وأذل الله العظيم المعتزلة وفضحهم وعرفت العامة أن الحق ما كان عليه أحمد ابن حنبل ومن تابعه إلى يوم القيامة » [١] .

٣ – حجية السنة في العقيدة ومن ذلك خبر الآحاد ، وهذه من القواعد الكبرى في منهج السلف – رحمهم الله – تميزوا بها عن كثير من أهل الأهواء والبدع ، وما عني أهل السنة بجمع السنة والكلام في متونها وأسانيدها ، ونشأة هذا العلم الذي تميزت به الأمة الإسلامية عن غيرها من الأمم ، وبذلوا في سبيل ذلك جهودا منقطعة النظير ، كل ذلك إنما كان منهم حفاظا على المصدر الثاني الذي هو وحي يوحىٰ من الله تعالى ، **ولم يميزوا بين الأحاديث المتعلقة بالأحكام والأحاديث المتعلقة بالعقائد .**

وقد كان اعتمادهم علي السنة وتعظيمهم لها مبنيا على أمور منها :

أ) أن من مقتضيات شهادة أن محمدا رسول الله التي لا يتم الإيمان إلا بها ، ولذلك قرنت بشهادة أن لا إله إلّا الله وجوب تصديقه فيما أخبر ، سواء كان عن الله أو صفاته أو مخلوقاته أو ما يستقبل من أمور الآخرة وغيرها من المغيبات .

ب) أن أعرف العباد بما صلح لهم رسول الله – ﷺ – ، وأنه أرغب الناس في نشرالخير وتعريف الخلق به ، ولذلك فما من خير إلا ودل أمته عليه ،

---

(١) الشريعة (ص : ٦٢) .

وما من شر إلا وحذرها منه ، ومن المعلوم أن أهم الأمور بالنسبة للعباد ما يتعلق بالعقيدة من الأمور الإلهية والمعارف الدينية ، والعلم في هذه « مأخذه عن الرسول ، فالرسول أعلم الخلق بها ، وأرغبهم في تعريف الخلق بها ، وأقدرهم علي بيانها وتعريفها ، فهو فوق كل أحد في : العلم ، والقدرة ، والإرادة ، وهذه الثلاثة بها يتم المقصود . ومن سوى الرسول : إما أن يكون في علمه بها نقص أو فساد ، وإما أن لا يكون له إرادة فيما علمه من ذلك فلم يبينه ، إما لرغبة وإما لرهبة ، وإما لغرض آخر . وإما أن يكون بيانه ناقصا ، ليس بيانه البيان عما عرفه الجنان » .

« وبيان الرسول على وجهين : تارة : يبين الأدلة العقلية الدالة عليها . والقرآن مملوء من الأدلة العقلية والبراهين اليقينية على المعارف الإلهية والمطالب الدينية . وتارة : يخبر بها خبرا مجردا ، لما قد أقامه من الآيات البينات ، والدلائل اليقينيات علي أنه رسول الله المبلغ عن الله ، وأنه لا يقول عليه إلا الحق ، وأن الله شهد له بذلك ، وأعلم عباده وأخبرهم أنه صادق مصدوق فيما بلغه عنه ، والأدلة التي بها نعلم أنه رسول الله كثيرة متنوعة ، وهي أدلة عقلية تعلم صحتها بالعقل ، وهي أيضا شرعية سمعية » [١] .

جـ) أن الرسول بلغ جميع ما أنزل إليه من ربه ، لم يكتم شيئا من ذلك ، وأنه عليه الصلاة والسلام قد بلغ ذلك أتم بلاغ وأبينه حتى ترك أمته على البيضاء ، ليلها كنهارها ، لا يزيغ عنها إلّا هالك .

وقد تمثلت هذه الأمور – السابقة – في موقف السلف من السنة وتعظيمهم لها ، وإنزالها منزلتها اللائقة بها ، وذلك بكونها وحيا من الله تعالى وبكونه – ﷺ – لا ينطق عن الهوىٰ . وبدا هذا واضحا من خلال :

أ) الخضوع لحديث الرسول – ﷺ – إذا صح – وتعظيمه وعدم الاعتراض عليه بأي نوع من أنواع الاعتراض ، ومن ذلك ما روي أن أبا معاوية

(١) رسالة الفرقان بين الحق والباطل – مجموع الفتاوى (١٣٦/١٣) .

الضرير [١] كان يحدث « هارون الرشيد » فحدثه بحديث أبي هريرة – رضي الله عنه – : « احتج آدم وموسى » [٢] ، فقال عيسى بن جعفر : « كيف هذا ، وبين آدم وموسى ما بينهما ؟ ، قال : فوثب به هارون وقال : يحدثك عن الرسول – ﷺ – وتعارضه بكيف ! ، قال : فما زال يقول حتى سكت عنه » [٣] ، وفي رواية أنه حبسه ، ولم يطلقه حتى حلف الأيمان المغلظة أنه ما سمعه من أحد وما جرى بينه وبينه كلام [٤] ، أي لم يتلق هذه الشبهة عن أحد ، يقول الصابوني معلقا على هذا : « هكذا ينبغي للمرء أن يعظم أخبار رسول الله – ﷺ – ويقابلها بالقبول والتسليم والتصديق ، وينكر أشد الإنكار على من يسلك فيها غير هذا الطريق الذي سلكه هارون الرشيد – رحمه الله – مع من اعترض على الخبر الصحيح الذي سمعه ، – بكيف – على طريق الإنكار والاستبعاد له ، ولم يتلقه بالقبول كما يجب أن يتلقى جميع ما يرد من الرسول – ﷺ – » [٥] .

ولما سئل ابن المبارك – حين روى حديث النزول – كيف ينزل ؟ أجاب : « ينزل كيف يشاء » [٦] ، وفي رواية أنه قال : « إذا جاءك الحديث عن رسول الله – ﷺ – فاخضع له » [٧] .

---

(١) هو : محمد بن خازم أبو معاوية الضرير – روى له الجماعة . تهذيب التهذيب (١٣٧/٩) ، وتاريخ بغداد (٢٤٢/٥) .

(٢) متفق عليه : البخاري ، كتاب القدر ، ورقمه (٦٦١٤) ، الفتح (٥٠٥/١١) ، مسلم في القدر ، ورقمه (٢٦٥٢) .

(٣) رواه الصابوني : عقيدة السلف أصحاب الحديث (ص : ١١٦-١١٧) ط : بدر البدر ، وانظر الفقرة التالية .

(٤) رواه الفسوى في المعرفة والتاريخ (١٨١/٢-١٨٢) ، والخطيب في تاريخ بغداد (٢٤٣/٥) ، [ومختصراً فى (٧/١٤-٨) ، وانظر سير أعلام النبلاء (٢٨٨/٩)] ، وقد أوردوا القصة بطولها وهي قصة عجيبة تدل على مدى حرص الرشيد على السنة وحرب أهل البدع .

(٥) عقيدة السلف للصابوني (ص : ١١٧) وهو آخر الرسالة .

(٦) رواه الصابوني في عقيدة السلف (ص : ٢٩) ، البيهقي في الأسماء والصفات (ص : ٤٥٣) عن الصابوني .

(٧) الصابوني في عقيدة السلف (ص : ١٧٢) تحقيق : الأخ ناصر الجديع – مطبوع على الآلة الكاتبة وهو في طبعة بدر البدر (ص : ٢٩) ، لكن عبارته « فاصغ له » .

ب) اعتمادهم على الأحاديث الصحيحة ، ونبذ الأحاديث الضعيفة والموضوعة ، وقد تمثل هذا عندهم بالإنكار على من اعترض على الأحاديث الصحيحة الثابتة ، وتمثل أيضا بذكرهم للأسانيد فيما يروونه ، ومعلوم أنه إذا أسند الراوي فلابد من النظر في إسناده والحكم على الحديث صحة وضعفا بعد جمع طرقه ورواياته ، ومن الملاحظ على كتب السنة - التي اختصت بالعقيدة - ورود بعض الأحاديث الضعيفة والموضوعة فيها ، ولا شك أن الناظر فيها - في العصور المتأخرة - يحس أنه كان من المفروض تمييز صحيحها من غيره ، أو يراد ما صح منها فقط ، أما إدخال هذه الأحاديث الضعيفة والموضوعة فيها فله سلبيات لعل من أهمها التشهير بأهل السنة من جانب أهل التعطيل ووصفهم لهم بالحشو والتشبيه ، والتندر بهم بذكر نماذج من هذه الأحاديث . ولكن لو رجعنا إلى هذا الزمن الذي دونت فيه لوجدنا ما يبرر فعلهم هذا ؛ فالعناية بالحديث كانت شديدة ، ومعرفة الضعفاء والوضاعين كانت مشتهرة ، ثم إن هذه الروايات التي أوردوها - ويعلمون أحيانا أنها ضعيفة - قد تكون وردت عند أحد أعلام المحدثين بطريق أو بطرق أخرى صحيحة ، فليس هناك ما يضمن مع كثرة المحدثين والرواة في مختلف أمصار المسلمين أن هذه الأحاديث لم ترد إليهم بطرق أخرى .

جـ) حجية خبر الآحاد في العقيدة إذا صح ، وهذا من المعالم الرئيسة لمنهج السلف ، والقول بأن أخبار الآحاد لا تفيد العلم ومن ثم فلا يحتج بها في العقيدة بدعة كبرى تلقفها أو أحدثها المعتزلة ، ولكن من المؤسف أن كثيرا من العلماء ممن ينتسبون إلى السنة - وخاصة في كتبهم في أصول الفقه - ظنوا أنها لا تفيد العلم وإنما تفيد الظن ، وانتشرت هذه المقالة بنسبة القول بها إلى الجمهور ، ومما يلاحظ أن كثيرا ممن ألف في أصول الفقه هم ، إما من المعتزلة أو الأشاعرة أو الماتريدية ، فأدخل هؤلاء هذه المسألة وصاروا يذكرون فيها أن أخبار الآحاد لا تفيد إلا الظن فيحتج بها في الأمور العملية من الأحكام لا العلمية ، ويقصدون بها أمور العقائد بينما لو تتبعنا نصوص السلف من الصحابة والتابعين وتابعيهم لوجدنا الإجماع منهم - تقريبا - على عدم التفريق في أخبار الآحاد بين الأحكام والعقائد ،

ولذا يحسن هنا أن نذكر قصة إسحاق بن راهويه [١] مع عبد الله بن طاهر [٢] ، فقد روى عن إسحاق بن راهويه قال : « دخلت على عبد الله بن طاهر ، فقال لي : يا أبا يعقوب ، تقول : إن الله ينزل كل ليلة ؟ ، فقلت : أيها الأمير ، إن الله تعالى بعث إلينا نبيا نقل إلينا عنه أخبار ، بها نحلل الدماء وبها نحرم ، وبها نحلل الفروج وبها نحرم ، وبها نبيح الأموال وبها نحرم ، فإن صح ذا صح ذاك ، وإن بطل ذا بطل ذاك ، قال : فأمسك عبد الله » [٣] .

هذا مذهب السلف ومنهجهم لم يؤثر عن أحد منهم ممن يعتد بقوله إذا ورد عليه حديث صح عنده ثبوته أن رد ما دل عليه من أمور العقيدة بأنه خبر آحاد - وليس هذا موضع استقصاء هذه المسألة المهمة ، وإنما الغرض الإشارة المجملة .

٤ - أن الصحابة أعلم الناس - بعد الرسول - ﷺ - بالعقيدة ، لذلك فأقوالهم وتفاسيرهم للنصوص حجة لأنهم - رضي الله عنهم - قد اكتمل فيهم الفهم والمعرفة لأصول الدين التي دل عليها كتاب الله المنزل وسنة رسوله - ﷺ - .

والعجب أن بعض من يدعي الانتساب إلى مذهب أهل السنة يشتد غضبه حينما يعرض لرأي الرافضة في الصحابة وتنقيصهم لهم ، ولكن لا يرى بأسا في أن يقرأ أو يسمع لبعض شيوخه من المنتسبين للسنة في مقابل الرافضة والمعتزلة كلاما يؤول إلى تنقيص الصحابة والطعن في فهمهم وعقولهم ، مثل عبارة : أن الصحابة لم يعلموا - علم الكلام - لأنهم كانوا مشغولين بالجهاد ،

---

(١) هو : إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي ، أبو محمد بن راهويه المروزي ، قرين أحمد بن حنبل حياته (١٦١-٢٣٧) أو (٢٣٨ هـ) ، تاريخ بغداد (٣٤٥/٦) ، وسير أعلام النبلاء (٣٥٨/١١) ، والتهذيب (٢١٦/١) ، وطبقات الحفاظ للسيوطي (ص : ١٨٨) .

(٢) عبد الله بن طاهر ، أبو الحسين بن مصعب ، الأمير العادل ، أبو العباس ، حاكم خراسان ، توفي سنة : ٢٣٠ هـ وله (٤٨) سنة .

تاريخ بغداد (٤٨٣/٩) ، وولاة مصر للكندي (ص : ٢٠٤-٢٠٨) ، وسير أعلام النبلاء (٦٨٤/١٠) ، والفرج بعد الشدة (٣٣٩/١) .

(٣) ذكره البيهقي في الأسماء والصفات (ص : ٤٥٢) .

ومثل قول بعضهم : إن الصحابة كانوا يقرؤون القرآن ولكنهم يمرون النصوص المتعلقة بالصفات وغيرها دون فهم لها ولمعناها ... ، أو أن الصحابة لو واجهوا الشبهات التي واجهها من بعدهم لتأولوا كما تأولنا ... الخ .

وهذا – بلا شك – منهج خطير ، لا يقف الانحراف فيه عند حد الصحابة ، بل قد يلزم منه اتهام الرسول – ﷺ – وهو الرسول المبلغ عن الله – بمثل هذه التهم التي توجه إلى الصحابة – رضي الله عنهم أجمعين – .

والصحابة – في نظر أهل السنة ، الذين هم أهل الحديث – كلهم عدول ، ومن ثبتت صحبته ثبتت له العدالة بمجرد الصحبة ، ولا شك أن هذه الأفضلية – أعني أفضلية الصحبة التي اختصوا بها ، ولا يمكن أن ينال فضلها أحد ممن جاء بعدهم – تجعل لهم منزلة في فهم العقيدة وإدراكها ، لا يمكن أن ينالها من جاء بعدهم . ولذلك كان السلف يفتخرون في أن دينهم أخذوه عن التابعين عن الصحابة ، فشريك بن عبد الله [1] لما قيل له : إن قوما من المعتزلة ينكرون هذه الأحاديث [أي أحاديث النزول] حدث بنحو عشرة أحاديث في هذا ، وقال : « أما نحن فقد أخذنا ديننا هذا عن التابعين عن أصحاب رسول الله – ﷺ – فهم عمن أخذوا ؟ »[2] .

ولمكانة الصحابة عند السلف حرصوا على تدوين أقوالهم وآرائهم في مختلف المسائل ، فقد روى صالح بن كيسان [3] قال : « اجتمعت أنا والزهري [4]

---

(١) هو : شريك بن عبد الله النخعي الكوفي ، القاضي ، أبو عبد الله ، صدوق ، يخطئ كثيرا ، كان عارفا عابدا ، شديدا على أهل البدع ، ولد سنة (٩٠ هـ) وتوفى سنة ١٧٨ هـ . ميزان الاعتدال (٢/٢٧٠) ، سير أعلام النبلاء (٨/١٧٢) ، تهذيب التهذيب (٤/٣٣٣) ، التقريب (١/٣٥١) .

(٢) رواه الصاغاني – كما في : سير أعلام النبلاء (٨/١٨٥) ، والبيهقي في الأسماء والصفات عن الصاغاني (ص : ٤٥١) .

(٣) هو : صالح بن كيسان المدني ، أبو محمد أو أبو الحارث ، مؤدب ولد عمر بن عبد العزيز ، ثقة ، ثبت ، فقيه ، مات بعد سنة : ١٤٠ هـ . تهذيب تاريخ دمشق (٦/٣٨٠) ، وتذكرة الحفاظ (١/١٤٨) ، وسير أعلام النبلاء (٥/٤٥٤) ، والتقريب (١/٣٦٢) ، وطبقات الحفاظ (ص : ٦٣).

(٤) هو : محمد بن مسلم بن عبيد الله ، أبو بكر القرشي الزهري المدني ، أحد الأعلام ، =

– ونحن نطلب العلم – فقلنا : نكتب السنن ، فكتبنا ما جاء عن النبي – ﷺ – ، قال : ثم قال الزهري : نكتب ما جاء عن أصحابه فإنه سنة . قال : فقلت أنا : لا ، ليس بسنة ، لا نكتبه . قال : فكتب ولم أكتب ، فأنجح وضيعت » [(١)] .

والصحابة تميزوا في العقيدة وفهمها بعدة ميزات ، أهمها :

أ) أنهم شاهدوا التنزيل ، وعاشوا مع النبي – ﷺ – وهو يتلقى هذا الوحي من ربه الذي ينزل عليه مفرقا حسب الوقائع والأحداث ، فعاصروها جميعا ، واحدة فواحدة ، فكيف لا يكونون وهم كذلك – أعلم الناس بالتنزيل وأسباب نزوله – إن كانت له أسباب – وأعلم الناس – من ثم – بمراد الله ومراد رسوله – ﷺ – . ولا يقول عاقل : إن من حضر الواقعة أو الحادثة – أيا كانت – أقل علما بها ممن لم يحضرها ولم يشارك فيها .

ب) من المعلوم أن حواري الرسل وصحابتهم الذين اتبعوهم وآمنوا بهم هم أكثر الناس فهما لرسالتهم وما يتلعق بها من أحكام سواء في العقيدة أو الشريعة ؛ فهم العارفون بدقائقها المدركون لحقائقها ، وهم أكمل الناس علما وعملا ، ولا يكون من بعدهم أكمل منهم في شيء من ذلك ، ولذلك روى عبد الله ابن مسعود – رضي الله عنه – عن النبي – ﷺ – أنه قال : « ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلاّ كان له من أمته حواريون وأصحاب ، يأخذون بسنته ، ويقتدون بأمره . ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف ، يقولون ما لا يفعلون ، ويفعلون ما لا يؤمرون . فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن ، ومن جاهدهم بقلبه

= توفي سنة : ١٢٤ هـ . طبقات ابن سعد – الجزء المتمم (ص : ١٥٧) ، وتاريخ دمشق – طبعت ترجمته مفردة – ووفيات الأعيان (١٧٧/٤) ، وغاية النهاية في طبقات القراء (٢٦٢/٢) ، وسير أعلام النبلاء (٣٢٦/٥) ، والوافي للصفدي (٢٤/٥) ، وتهذيب التهذيب (٤٤٥/٩) .

(١) رواه عبد الرزاق في المصنف (٢٥٨/١١) ورقمه (٢٠٤٨٧) ، والخطيب في تقييد العلم (ص : ١٠٦–١٠٧) ، وابن سعد في الطبقات (٣٨٨/٢) ، وفي الجزء المتمم (ص : ١٦٨) ، والفسوى في المعرفة (٦٣٧/١،٦٤١) ، وابن عساكر – ترجمة الزهري مفردة – (ص : ٦٢) ، وأبو نعيم في الحلية (٣٦٠/٣) .

فهو مؤمن ، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل » [١] ، فمن سار على نهج الصحابة سلم من هذه الصفة الذميمة . ومع كل ذلك فمن أتى بعد الصحابة فلن يكون مثلهم في الفهم والعلم .

جـ) لم يكن بين الصحابة خلاف في العقيدة ، فهم متفقون في أمور العقائد التي تلقوها عن النبي - ﷺ - بكل وضوح وبيان ، وهذا بخلاف مسائل الأحكام الفرعية القابلة للاجتهاد والاختلاف ، يقول ابن القيم - رحمه الله - : « إن أهل الإيمان قد يتنازعون في بعض الأحكام ، ولا يخرجون بذلك عن الإيمان ، وقد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام وهم سادات المؤمنين ، وأكمل الأمة إيمانا . ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال ، بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة ، كلمة واحدة ، من أولهم إلى آخرهم ، لم يسوموها تأويلا ، ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلا ، ولم يبدوا لشيء منها إبطالا ، ولا ضربوا لها أمثالا ، ولم يدفعوا في صدورها وأعجازها ، ولم يقل أحد منهم : يجب صرفها عن حقائقها ، وحملها على مجازها ، بل تلقوها بالقبول والتسليم ، وقابلوها بالإيمان والتعظيم ، وجعلوا الأمر فيها كلها أمرا واحدا ، وأجروها على سنن واحدة » [٢] .

والأمور اليسيرة التي اختلفوا فيها - كرؤية النبي - ﷺ - ربه ، وغيرها لا تؤثر في هذه القاعدة العامة ؛ لأن الخلاف فيها كان لأسباب وقد يكون لبعض الصحابة من العلم ما ليس عند الآخر ، لكنهم - رضي الله عنهم - إذا جاءهم الدليل خضعوا له بلا تردد .

د) كان الصحابة يسألون عما يشكل عليهم ، وهذا أمر مشهور عنهم - رضي الله عنهم - فأم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها - رُوي عنها أنها

---

(١) رواه مسلم ، كتاب الإيمان - باب كون النهي عن المنكر من الإيمان ، ورقمه (٨٠) .
(٢) إعلام الموقعين (١/٥١-٥٢) ت : الوكيل .

« كانت لا تسمع شيئا لا تعرفه إلاّ راجعت فيه حتى تعرفه » [(١)] ولذلك سألت رسول الله - ﷺ - عندما قال : « من نوقش الحساب عذب » عن الآية : ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَـٰبَهُ بِيَمِينِهِ * فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسِيراً ﴾ [الانشقاق : ٧،٨] ، فأجابها : « إنما ذلك العرض ... » [(٢)] ، كذلك سأل الصحابة عن رؤية الله فمثل لهم برؤية الشمس والقمر ليس دونهما سحاب [(٣)] ، وكذلك قدرة الله على البعث ضرب لها مثالا بالنبات [(٤)] .

ومن هذه الميزات تتضح بجلاء مكانة الصحابة وعلمهم وفهمهم - رضي الله عنهم أجمعين - كما يتبين فضلهم - في هذه الأمور وغيرها - على من جاء بعدهم ، وأن أي تجهيل لهم بأسلوب صريح أو غير صريح يعتبر ضلالا وانحرافاً ، لا يتوقف عند حد اتهام الصحابة أنفسهم بل يتعداه إلى ما بلغوه عن رسول الله - ﷺ - من أمور الدين كلها . وإن العجب ليأخذ الإنسان وهو يقرأ مثل هذا الكلام لأحد الكتاب وهو يعرض لمذهب السلف ومدرستهم ، يقول : « ولعلنا نلمح - من خلال هذا العرض - الفرق الواضح بين الإيمان والمعرفة ، فالأول محله القلب ، والثانية محلها العقل . ومن ثم نستطيع أن نقرر أن المتدينين في الصدر الأول قد فقهوا النص الديني - وخاصة ما يتعلق بأمور العقيدة - بقلوبهم ، قبل إدراكه بمقاييس العقل ، كالذي عرف فيما بعد لدى بعض فرق المتكلمين ، وتخريجهم نصوص العقيدة على مقتضى ما وضعوه من مقامات عقلية »

---

(١) رواه البخاري عن ابن أبي مليكة في العلم ، رقم (١٠٣) ، واسمه : عبد الله بن عبيد الله ابن عبد الله بن أبي مليكة بن عبد بن جدعان ثقة ، فقيه ، روى عن مجموعة من الصحابة - منهم عائشة - روى له الجماعة . انظر : التهذيب (٣٠٦/٥) ، والتقريب (٤٣١/١) .

(٢) متفق عليه : رواه البخاري عن ابن أبي مليكة عن عائشة ، كما رواه عن ابن أبي مليكة عن القاسم عن عائشة ، وأرقامه (١٠٣،٤٩٣٩،٦٥٣٦،٦٥٣٧) ، ومسلم في الجنة ، ورقمة (٢٨٧٦) .

(٣) رواه أحمد - عن أبي رزين العقيلي ابن المنتفق - المسند (١١/٤) ، ورواه أبو داود في السنة ، رقمه (٤٧٣١) ، وابن ماجه في المقدمة ، رقمه (١٨٠) ، وابن أبي عاصم في السنة ، رقمه (٤٥٩-٤٦٠) ، وحسنه الألباني .

(٤) رواه أحمد عن أبي رزين العقيلي ، واسمه لقيط بن عامر بن المنتفق ، وهو الذي سأله . المسند (١١/٤) .

ثم يعقب قائلا : « وليس في هذا القول نسبة لهم – أي المتدينين – إلى التجهيل كما فهم تقي الدين ابن تيمية » [١] .

هكذا يقول الكاتب عن الصدر الأول – وفيهم الصحابة – إنهم كانوا يؤمنون بأمور العقيدة بقلوبهم ، ولكنهم لا يعرفونها بعقولهم ، وإنما عرفها أهل الكلام من بعد لما جاءوا بالمقدمات العقلية ، ومع ذلك فليس في هذا تجهيل للصحابة والصدر الأول [٢] .

٥ – ومن منهج السلف : التسليم لما جاء به الوحي ، مع إعطاء العقل دوره الحقيقي ، وعدم الخوض في الأمور الغيبية مما لا مجال للعقل فيه ، فالسلف – رحمهم الله – لم يلغوا العقل كما يزعم خصومهم من أهل الكلام ، أو من لا خبرة له بمذهب السلف من غيرهم ، كما أنهم لم يحكموه في جميع أمورهم كما فعل أهل الضلال ، وإنما وزنوا الأمر بموازين الشرع : فما جاء به الوحي فهو حق وصدق ولا يمكن أن يخالف معقولا صريحا أبدا ، إذ كيف يخالفها والوحي من الله والعقول مخلوقة لله ، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك والمقصود هنا بيان أن من منهجهم التسليم لما ورد في النصوص وعدم معارضتها بشيء من الأهواء أو العقول ، مع إعطاء العقل درده المناسب له [١] .

٦ – لم يكونوا يتلقون النصوص ومعهم أصول عقلية يحاكمون النصوص إليها ، كما فعل المعتزلة وغيرهم الذين وضعوا أصولاً عقلية ، ثم لما جاءوا إلى القرآن والسنة وما فيهما من دلالات في الاعتقاد ، نظروا فما وجدوه موافقا لتلك الأصول العقلية أخذوا به ، وما وجدوه مخالفا لشيء منها أولوه أو أنكروا الاحتجاج به ، وقد كان سيد قطب – رحمه الله – من الدعاة إلى هذا المنهج في العودة إلى العقيدة والتصور الإسلامي ، يقول في كلامه حول المنهج الصحيح لذلك : « ومنهجنا

---

(١) المدرسة السلفية ، تأليف : محمد عبد الستار نصار (ص : ٤٧٨) .

(٢) انظر : في موضوع منزلة الصحابة ، قواعد المنهج السلفي (ص : ٥١–٦٨) الطبعة الثانية .

(٣) انظر : علاقة الإثبات والتفويض (ص : ٢٣–٢٦) ، ومنهج علماء الحديث والسنة (ص : ٤٠) ، وانظر : نقض التأسيس المطبوع (١/٢٤٦–٢٤٧) .

في استلهام القرآن الكريم ، ألا نواجهه بمقررات سابقة إطلاقا ، لا مقررات عقلية ، ولا مقررات شعورية – من رواسب الثقافات التي لم نستقها من القرآن ذاته – نحاكم إليها نصوصه ، أو نستلهم معاني هذه النصوص وفق تلك المقررات السابقة » .

« لقد جاء النص القرآني – ابتداء – لينشئ المقررات الصحيحة التي يريد الله أن تقوم عليها تصورات البشر ، وأن تقوم عليها حياتهم ، وأقل ما يستحقه هذا التفضل من العلي الكبير ، هذه الرعاية من الله ذي الجلال – وهو الغني عن العالمين – أن يتلقوها وقد فرغوا لها قلوبهم وعقولهم من كل غبش دخيل ، ليقوم تصورهم الجديد نظيفا من كل رواسب الجاهليات – قديمها وحديثها على السواء – مستمدا من تعليم الله وحده ، لا من ظنون البشر ، التي لا تغني من الحق شيئا » .

« ليست هناك إذن مقررات سابقة نحاكم إليها كتاب الله تعالى ، إنما نحن نستمد مقرراتنا من هذا الكتاب إبتداء ، ونقيم على هذه المقررات تصوراتنا ومقرراتنا ، وهذا – وحده – هو المنهج الصحيح ، في مواجهة القرآن الكريم ، وفي استلهامه خصائص التصور الإسلامي ومقوماته » [(١)] .

٧ – الرجوع إلى النصوص الواردة في مسألة معينة ، وعدم الاقتصار على بعضها دون البعض الآخر ، وهذا ناشئ من أنهم لا يفرقون بين النصوص وليس لديهم أصول عقلية متقررة سلفا عندهم ليأخذوا من النصوص ما وافقها ويدعوا ما خالفها ، كما وقع فيه أهل الأهواء كلهم ؛ إذ ما من طائفة من طوائفهم إلّا وأخذت بجزء من النصوص مما يوافق مذهبها ثم تأتي طائفة تطعن في أدلة الطائفة الأخرى ... وهكذا في جميع مسائل العقيدة .

أما السلف – ومذهبهم هو الوسط – فلا يسلكون مثل هذا المنهج ، بل يأخذون بجميع النصوص ، فيكون معهم الحق الذي مع كل من الطائفتين المنحرفتين ،

---

(١) خصائص التصور الإسلامي (ص : ١٤–١٥) ، ومع هذا المنهج الواضح لسيد قطب فلا يخلو كتابه « في ظلال القرآن » من بعض الهفوات التي وقع بها ، خاصة في بعض الصفات كالاستواء وغيره .

ويسلمون من الباطل الذي معهما . والأمثلة على ذلك كثيرة وواضحة والحمد لله .

فالسلف يجمعون النصوص في المسألة الواحدة من مسائل العقيدة وغيرها ، ثم يأخذون بها جميعا فيخلصون إلى مذهب وسط هو المذهب الحق والعدل .

٨ – التزام العدل والإنصاف مع أعدائهم ، فهم يعترفون بما عند الخصوم من حق ، ولا يعميهم ما يجدونه عندهم من ضلال فيصدهم عن قول الحق فيهم ، أو يدعوهم إلى رميهم بما ليس فيهم من الباطل . وهذا بخلاف منهج أهل الأهواء الذين يرمون كل من لم يقل بمقالتهم بشتى أنواع التهم ، ويحملون أقوال من يخالفهم أسوأ الاحتمالات ، ولا يعترفون له بحق أبدا . أما أهل السنة فيلتزمون الإنصاف مع أنفسهم ومع من يخالفهم ، ولذلك فهم يقسمون من عداهم إلى قسمين :

أ) أهل كفر وعناد فهؤلاء يجاهدونهم ويكشفون باطلهم .

ب) أهل بدعة وعصيان . فهؤلاء يحمدون لهم ما عندهم من إيمان وجهاد وخير وخدمة للإسلام ، ويردون ما هم عليه من بدعة ، ويبينون ما فيها من ضلال ومخالفة لمذهب أهل السنة ، ومن كان داعيا إلى بدعته فالموقف منه يشتد حسب خطورة المقالة الضالة التي أتى بها ، وحسب المصلحة التي تنجم عن كشف البدعة وتفسيق صاحبها .

٩ – لا يتعصبون لشخص إلاّ للرسول – ﷺ – ، فعندهم أن كل أحد يؤخذ من قوله ويترك إلاّ الهادي البشير عليه الصلاة والسلام ، لأنه الذي لا ينطق عن الهوى . وهذا بخلاف أهل الأهواء الذين يتعصبون لطائفتهم أو إلى رجل من رجالهم ، ويجعلون أقوال هؤلاء كالنصوص ، لا تقبل الرد ولا التأويل ، ومن ثم يردون نصوص الكتاب والسنة لأجلها . أما أهل السنة فإمامهم وقائدهم الذي يتبعون ما جاء به ويزنون جميع أقوال الناس بأقواله ؛ رسول الله – ﷺ – .

ثانيا : تميز السلف « أهل السنة والجماعة » عن غيرهم :

والقصد من هذا بيان الميزات التي تميز بها أهل السنة عن غيرهم ومن أهمها :

١ – أن أهل السنة ليس لهم اسم يسمون به إلاّ اسم « أهل السنة والجماعة » ، أو « أهل الحديث » فهو الاسم الذي عرفوا به ، وهذا بخلاف

أصحاب البدع الذين تسموا بأسماء وألقاب أو عرفوا بها فصارت علما عليهم ، ومن المعلوم أن أهل السنة قد يسميهم غيرهم بأسماء وألقاب أخرى ، إذ ما من فرقة إلّا وسمت أهل السنة باسم يناسب ما خالفها فيه أهل السنة ، ولكن بقي أهل السنة لم يلزمهم شيء من هذه الألقاب الباطلة . ولذلك ذكر ابن عبد البر أن رجلا جاء إلى الإمام مالك فقال : « يا أبا عبد الله ، أسألك عن مسألة أجعلك حجة فيما بيني وبين الله عز وجل ، قال مالك : ما شاء الله لا قوة إلاّ بالله ، سل . قال : من أهل السنة ؟ ، قال : أهل السنة الذين ليس لهم لقب يعرفون به ، لا جهمي ، ولا قدري ، ولا رافضي [(١)] ، ويقول الشيخ عبد القادر الجيلي [(٢)] في الغنية : « واعلم أن لأهل البدع علامات يعرفون بها فعلامة أهل البدعة الوقيعة في أهل الأثر ، وعلامة الزنادقة تسميتهم أهل الأثر بالحشوية ، ويريدون إبطال الآثار ، وعلامة القدرية تسميتهم أهل الأثر مجبرة ، وعلامة الجهمية تسميتهم أهل السنة مشبهة ، وعلامة الرافضة تسميتهم أهل الأثر ناصبة ، وكل ذلك عصبية وغياض لأهل السنة ، ولا اسم لهم إلّا اسم واحد وهو : أصحاب الحديث ، ولا يلتصق بهم ما لقبهم به أهل البدع ، كما لم يلتصق بالنبي - ﷺ - تسمية كفار مكة ساحرا وشاعرا ومجنونا ومفتونا وكاهنا ، ولم يكن اسمه عند الله وعند ملائكته وعند إنسه وجنه وسائر خلقه إلاّ رسولا نبياً... » [(٣)] .

٢ - توسطهم بين الناس ، وعدم الإفراط أو التفريط ، وهذا مبني على أن مذهبهم هو المذهب الوسط . وقد حرص السلف على أن يكونوا وسطا

---

(١) الانتقاء لابن عبد البر (ص : ٣٥) .

(٢) أو الجيلاني ، وهو الشيخ عبد القادر بن أبي صالح بن عبد الله الجيلي الحنبلي ، وفي مقدمة الغنية في ترجمته (ص : ٣) عبد القادر بن موسى وكذا في الأعلام (٤٧/٤) - الطبعة الأخيرة - ، ولد الشيخ عبد القادر سنة ٤٧٠ هـ ، وتوفى سنة ٥٦١ هـ . قال عنه الذهبي : « وفي الجملة : الشيخ عبد القادر كبير الشأن ، وعليه مآخذ في بعض أقواله ودعاويه » ، وسماه في بداية الترجمة شيخ الإسلام وعلم الأولياء . سير أعلام النبلاء (٤٣٩/٢٠-٤٥١) ، وانظر الأنساب (٤١٤/٣) ، ط لبنان والمنتظم (٢١٩/١٠) ، وذيل طبقات الحنابلة (٢٩٠/١-٣٠١) .

(٣) الغنية (٨٠/١) .

في الأمور كلها وأن لا ينساق أحد منهم مع أحد القولين المتطرفين ، ولذلك كان الشعبي [١] يقول : « أحبّ أهل بيت نبيك ولا تكن رافضيا ، واعمل بالقرآن ولا تكن حروريا ، واعلم أن ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك ، ولا تكن قدريا ، وأطع الإمام وإن كان عبدا حبشيا ولا تكن خارجيا ، وقف عند الشبهات ولا تكن مرجيا ، وأحب صالح بني هاشم ولا تكن خشبيا [٢] ، وأحب من رأيته يعمل الخير وإن كان أخرم سنديا » [٣] .

٣ - ثباتهم على منهجهم لقناعتهم أنه الحق ، وعدم تقلبهم كما هي عادة أهل الأهواء ، ولذلك روى عن عمر بن عبد العزيز - رحمه الله - أنه قال : « من جعل دينه غرضا للخصومات أكثر التنقل » [٤] ، كما روى عن الإمام مالك أنه قال : « كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما نزل به جبريل على محمد - ﷺ - لجدله » [٥] ، وروى معن بن عيسى قال : « انصرف مالك بن أنس - رضي الله عنه - يوما من المسجد وهو متكيء على يدي ، فلحقه رجل يقال له أبو الحورية - كان يتهم بالإرجاء - فقال : يا عبد الله ، اسمع مني شيئا أكلمك به وأحاجك ، وأخبرك رأيي ، قال : فإن غلبتني ؟ قال : إن غلبتك اتبعني . قال : فإن جاء رجل آخر فكلمنا فغلبنا ؟ قال نتبعه . قال مالك - رحمه الله تعالى - : يا عبد الله ، بعث الله عز وجل محمدا - ﷺ - بدين واحد ، وأراك تنتقل

---

(١) هو : الإمام المشهور : عامر بن شراحيل بن عبد ذي كبار ، أبو عمرو الهمذاني الشعبي ، روى له الجماعة . توفى سنة ١٠٥ هـ ، وقيل غير ذلك . انظر : أخبار القضاة (٢/٤١٣-٤٢٨) والحلية (٤/٣١٠) ، وسير أعلام النبلاء (٤/٢٩٤) ، والوافي في الوفيات (١٦/٥٨٧) .

(٢) هم أتباع المختار بن أبي عبيد ، من الشيعة ، وهم من الكيسانية وغيرهم ، وسموا بذلك لاستعمالهم العكاكيز في الحرب . انظر : مروج الذهب (٣/٣١٠) ، منشورات الجامعة اللبنانية ، وانظر فهارس هذا الكتاب (٦/٣٠٦) .

(٣) تهذيب تاريخ دمشق (٧/١٤٣) .

(٤) رواه الدارمي ، رقم (٣١٠) - باب من قال : العلم الخشية وتقوى الله ، والآجري في الشريعة (ص : ٥٦) ، والبغوي في شرح السنة (١/٢١٧) ، ط المكتب الإسلامي ، ورواه اللالكائي في شرح السنة ، رقم (٢١٦) .

(٥) رواه اللالكائي في شرح السنة ، رقم (٢٩٣-٢٩٤) .

من دين إلى دين ، قال عمر بن عبد العزيز : من جعل دينه غرضا للخصومات أكثر التنقل » [١] .

ولذلك ما أكثر تنقل أهل الأهواء ، بخلاف السلف الذين عرفوا الحق فثبتوا عليه ، وأهل الكلام « لو اعتصموا بالكتاب والسنة لا تفقوا كما اتفق أهل السنة والحديث ، فإن أئمة السنة والحديث لم يختلفوا في شيء من أصول دينهم » [٢] .

٤ – اتفاقهم على أمور العقيدة ، وعدم اختلافهم مع اختلاف الزمان والمكان ، وهذا ما يمكن أن يسمى به الوحدة الفكرية عندهم « فأهل السنة في أي قرن من القرون ، وفي أي مكان لو اختبرت الواحد منهم لوجدته يحمل من العقيدة والمنهج – مع القناعة التامة بذلك – مثل ما يحمله الآخر يقول قوام السنة الأصبهاني [٣] : « ومما يدل على أن أهل الحديث هم أهل الحق انك لو طالعت جميع كتبهم المصنفة من أولهم إلى آخرهم ، قديمهم وحديثهم ، مع اختلاف بلدانهم وزمانهم ، وتباعد ما بينهم في الديار ، وسكون كل واحد منهم قطرا من الأقطار – وجدتهم في بيان الاعتقاد على وتيرة واحدة ، ونمط واحد ، يجرون على طريقة لا يحيدون عنها ، ولا يميلون فيها ، قولهم في ذلك واحد ، ونقلهم واحد ، لا ترى فيهم اختلافا ولا تفرقا في شيء ما وإن قل . بل لو جمعت جميع ما جرى على ألسنتهم ونقلوه عن سلفهم وجدته كأنه جاء عن قلب واحد ، وجرى على لسان واحد ، وهل على الحق دليل أبين من هذا ؟ » [٤] . وهذا وصف دقيق لوحدة أهل السنة وعدم تباين واختلاف أقوالهم مثل ما حدث ويحدث لمن عداهم من أهل الأهواء والابتداع .

---

(١) الشريعة للآجري (ص : ٥٦–٥٧) .

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣٠٦/١٠) .

(٣) هو : الإمام إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي ، التيمي الأصبهاني ، (ويقال له : الجوزي ، نسبة إلى الجوزة ، وهي الفرخة في لغة العجم) ، وبها نسبه تلميذه صاحب الأنساب ، وذكر أنه كان يكرهها ، لكنه قال : ولولا اشتهاره بها ما نسبته إليها ، ويلقب بقوام السنة ، ولد سنة : ٤٥٧ هـ وتوفي سنة : ٥٣٥ هـ . الأنساب (٣٦٨/٣) ، وطبقات الشافعية للأسنوي (٣٥٩/١) وشذرات الذهب (١٠٥/٤) ، وسير أعلام النبلاء (٨٠/٢٠) ، والأعلام (٣٢٣/١) .

(٤) الحجة في بيان المحجة – مخطوط – ورقمة (١٦٤) ب .

٥ – ردهم على أهل البدع – في كل زمان – حسب البدع التي نشأت فيه ، وهذا لأنهم حريصون أتم الحرص على سلامة العقيدة من أن يشوبها شيء من كدر الهوى والابتداع ، فكل ما حدثت بدعة ردوا عليها وبينوا فسادها ، وهكذا في البدع التي تليها . ولا يفتعلون افتراضات وشبهات ثم يقومون بالرد عليها كما يفعل أهل البدع ، وإنما يحرصون على تربية الناس على العقيدة الصحيحة من الكتاب والسنة ، ويبينون للناس ذلك ويشرحونه ، حتى تمتلئ قلوبهم بعظمة الله ، وبعظمة الوحي من كتاب الله وسنة رسوله – ﷺ – . وما يترتب على هذه التربية من الاعتزاز بهذا الدين وبمذهب أهل السنة والجماعة ، وأنه طريق النجاح والفلاح . أما مجادلة أهل البدع والرد عليهم فإنما يأتي عرضا حسب خطورة البدعة والخوف من انتشارها ، فيردون عليها فقط ولا يتعدى ذلك إلى افتراض بدع أخرى ثم الرد عليها ، حتى توجد هذه البدعة ، ولذلك فمن الواضح من منهج السلف أنه « قد يبين بعضهم في بعض الأوقات ما لا يبينه غيره لحاجته في ذلك ، فمن ابتلي بمن يقول : ليس هذا كلام الله كالإمام أحمد كان كلامه في ذم من يقول : هذا مخلوق ، أكثر من ذمه لمن يقول : لفظي مخلوق . ومن إبتلى بمن يجعل بعض بعض صفات العباد غير مخلوق ، كالبخاري صاحب الصحيح ، كان كلامه في ذم من يجعل ذلك غير مخلوق أكثر . مع نص أحمد والبخاري وغيرهما على خطأ الفريقين » [1] .

٦ – حبهم لسنة الرسول – ﷺ – ، وموالاتهم لأهلها ، وهذه ميزة بارزة لأهل السنة كما أن ضدها من الإعراض عن السنة وعدم الاهتمام بها ، والإزراء أحيانا بمن يفنون أعمارهم في روايتها ونقلها وتعليمها للناس – إحدى علامات أهل البدع الكبرى . رُوي عن البخاري أنه قال : « كنا ثلاثة أو أربعة على باب علي بن عبد الله فقال : إني لأرجو أن تأويل هذا الحديث عن النبي – ﷺ – : « لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق ، لا يضرهم من خذلهم أو خالفهم » [2] ،

---

(١) الجواب الصحيح (١٠٣/٣) .
(٢) سبق تخريجه (ص : ٣٥) .

إني لأرجو أن تأويل هذا الحديث أنتم ، لأن التجار قد شغلوا أنفسهم بالتجارات ، وأهل الصنعة قد شغلوا أنفسهم بالصناعات ، والملوك قد شغلوا أنفسهم بالمملكة ، وأنتم تحبون سنة النبي - ﷺ - [١] ، ويقول قتيبة بن سعيد [٢] : « إذا رأيت الرجل يحب أهل الحديث مثل يحيى بن سعيد القطان ، وعبد الرحمن بن مهدي ، وأحمد بن حنبل ، وإسحاق بن راهويه - وذكر قوما آخرين - فإنه على السنة ، ومن خالف هذا فاعلم أنه مبتدع » [٣] ، ويقول الشيخ أبو اسماعيل الصابوني : « وإحدى علامات أهل السنة حبهم لأئمة السنة وعلمائها وأنصارها وأوليائها ، وبغضهم لأئمة البدع الذين يدعون إلى النار ، ويدلون أصحابهم على دار البوار ، وقد زين الله سبحانه قلوب أهل السنة ونورها بحب علماء السنة فضلا منه جل جلاله » [٤] .

٧ - قبولهم عند الناس والتمكين لهم ، فهم العدول الذين تقبل أقوالهم ويحتج برواياتهم . ولو استعرضنا تاريخ الإسلام لوجدنا البارزين فيه كل عصر هم أهل السنة الذين قاموا بالحق ودعوا إليه ، وجددوا ما اندرس من أمور الإسلام ، وجاهدوا في الله حق جهاده بالنفس والمال والقلم واللسان . يقول إسحاق ابن موسى الخطمي [٥] « ما مكن لأحد من هذه الأمة ما مكن لأصحاب الحديث لأن الله عز وجل قال في كتابه : ﴿ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ ﴾ [النور : ٥٥] ، فالذي ارتضاه الله قد مكن لأهله فيه ، ولم يمكن لأصحاب

---

(١) شرف أصحاب الحديث (ص : ٥٢) .

(٢) هو : قتيبة بن سعيد بن جميل بن طريف الثقفي ، أبو رجاء البغلاني ، ثقة ثبت ، ولد سنة ١٤٩ هـ ، وتوفى سنة ٢٤٠ هـ . روى له الجماعة . سير أعلام النبلاء (١٣/١١) ، والأنساب (٢٥٧/٢) ، والتقريب (١٢٣/٢) .

(٣) شرف أصحاب الحديث (ص : ٧١-٧٢) ، ورواه - مع اختلاف يسير - الصابوني في عقيدة السلف (ص : ١٠٩) ، واللالكائي في شرح السنة ، رقم (٥٩) .

(٤) عقيدة السلف للصابوني (ص : ١٠٨-١٠٩) .

(٥) هو : اسحاق بن موسى الخطمي ، أبو موسى المديني ، ثقة متقن من رجال مسلم وبعض أصحاب السنن ، توفي سنة ٢٤٤ هـ ، تهذيب الكمال للمزي (٤٨٠/٢) مطبوعة ، وسير أعلام النبلاء (٥٥٤/١٠) ، والتقريب (٦١/١) .

الأهواء في أن يقبل منهم حديث واحد عن أصحاب النبي - ﷺ - . وأصحاب الحديث يقبل منهم حديث رسول الله - ﷺ - وحديث أصحابه . ثم ان كان فيهم رجل أحدث بدعة سقط حديثه وإن كان من أصدق الناس » (١) . وهذا على العموم ، وإلا فقد روى بعض العلماء عن بعض أهل البدع بشروط دقيقة حددوها .

٨ - حرصهم على تنشئة الشباب على السنة ، لأن الشاب إذا نشأ على قراءة القرآن ومحبة السنة ومدارستها ، وما ينشأ عن ذلك من مجالسة أصحابها والتعلم منهم - أحرى أن يكون معهم وأن يكون صاحب سنة ، مبغضا للبدعة وأصحابها . قال عمرو ابن قيس الملائي (٢) : « إذا رأيت الشاب أول ما ينشأ مع أهل السنة والجماعة فارجه ، وإذا رأيته مع أهل البدع فايئس منه فإن الشاب على أول نشوئه » (٣) ، وقال عبد الله بن شوذب (٤) : « إن من نعمة الله على الشاب إذا نسك أن يواخي صاحب سنة يحمله عليها » (٥) ، وروى عن أيوب [السختياني] (٦) أنه قال : « إن من سعادة الحدث والأعجمي أن يوفقهما الله لعالم من أهل السنة » (٧) .

---

(١) شرف أصحاب الحديث (ص : ٣٢) .

(٢) أبو عبد الله الكوفي ، ثقة متقن ، عابد ، مات سنة بعض وأربعين ومئة حددها بعضهم بسنة ١٤٦ هـ . تهذيب التهذيب (٩٢/٨) ، والتقريب (٧٢/٢) .

(٣) الإبانة لابن بطة (الصغرى) (ص : ١٣٣) رقم (٩٢) .

(٤) هو : عبد الله بن شوذب الخراساني ، أبو عبد الرحمن ، صدوق عابد ، ولد سنة ٨٦ هـ ، وتوفي سنة ١٤٤ هـ ، وقيل : ١٥٦ هـ . الحلية (١٢٩/٦) ، سير علام النبلاء (٩٢/٧) ، تهذيب التهذيب (٢٥٥/٥) ، التقريب (٤٢٣/١) .

(٥) شرح السنة للالكائي رقم (٣١) ، وانظر : الإبانة (الصغرى) (ص : ١٣٣) .

(٦) هو : أيوب بن أبي تميمة ، كيسان السختياني ، أبو بكر البصري ، ثقة ، ثبت ، حجة ، من كبار الفقهاء والعباد ، توفي سنة ١٣١ هـ . سير أعلام النبلاء (١٥/٦) ، تهذيب المزي (٤٥٧/٣) ، رقم الترجمة : ٦٠٧ - مطبوعة - ، وتهذيب التهذيب (٣٩٧/١) (٣٩٧/١) ، والتقريب (٨٩/١) .

(٧) رواه اللالكائي ، رقم : ٣٠ ، وابن الجوزي في تلبيس (ص : ٩) ، الطبعة المنيرية .

٩ - الحرص على جماعة المسلمين ووحدتهم ، فهم دائما يحضون على الوحدة وينبذون الفرقة والتفرق . وهذا واضح في منهج السلف القائم على أن أي اتفاق بين المسلمين لا يكون إلّا على أساس الرجوع إلى الكتاب والسنة ، وتحكيمها ، فهم أهل السنة والجماعة المجتمعون على الحق ، الحريصون على جمع الناس على كلمة الحق .

* * *

الباب الأول

ابن تيمية والأشاعـرة

ويشمل الفصول التالية :

الفصل الأول : حياة ابن تيمية – عصره ، ونشأته وآثاره .

الفصل الثاني : منهجه في تقرير عقيدة السلف وفي رده على الخصوم .

الفصل الثالث : أبو الحسن الأشعري .

الفصل الرابع : نشأة الأشاعرة وعقيدتهم .

الفصل الخامس : تطور مذهب الأشاعرة ، وأشهر رجالهم إلى عصر ابن تيمية .



الفصل الأول
حياة ابن تيمية

ويشمل مبحثين :-

المبحث الأول: عصر ابن تيمية .

المبحث الثاني : ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية .



الفصل الأول

تقدمـــة

يعتبر شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – من العلماء البارزين الذين حظوا بتراجم عديدة ، مفردة وغير مفردة . كما أن كتبه ورسائله وفتاواه وما تضمنته من اجتهادات في مسائل الفقه والأحكام ، ودراسات أصولية – في الفقه والحديث والتفسير – وشروح لمذهب السلف وردود على المخالفين .... وغيرها – صارت مجالا خصبا للتأليف والدراسة والنشر والتحقيق ، ولم تغفل هذه الكتب الترجمة لابن تيمية ودراسة جوانب من منهجه .

لذا فإن الباحث يقف في حيرة من هذا الأمر : كيف يترجم لهذا العلم مع هذا العدد الكبير من المصادر والمراجع التي تناولت حياته بالشرح والتفصيل ؟ خاصة إذا كان من المهم إبراز جوانب تتعلق بحياة المترجم لها مساس بموضوع البحث الأساسي .

وقد جاء هذا الفصل المتعلق بحياة شيخ الإسلام يركز على مبحثين :

الأول : عصر ابن تيمية ، وأوضاعه السياسية والإدارية والعلمية والعقدية ، ونظرا لتأخر عصر ابن تيمية نوعا ما فقد حرصت على أن لا يكون العرض مختصرا ، بل شاملا ومركزا يعرض للخلفيات ، والمواقف ، خاصة مواقف العلماء ومنهم ابن تيمية ، ولعل تفصيل بعض النقاط هنا يغني عن تفصيلها عند الحديث عن ترجمة شيخ الإسلام .

الثاني : ترجمة شيخ الإسلام ، تركز على نسبه وشيوخه وجهوده العلمية والعملية ، ومحنه التي مر بها ، ثم تلاميذه ، وآثاره مع التركيز على كتبه ورسائله التي رد فيها على الأشعرية .



المبحث الأول
عصر ابن تيمية

عاش شيخ الإسلام ابن تيمية في النصف الثاني من القرن السابع والنصف الأول من القرن الثامن الهجري ، وبالتحديد بين عامي ٦٦١ - ٧٢٨ هـ ، وقد كان هذا العصر امتدادا لعصور سابقة اعتورتها أحداث كبار ومتغيرات كثيرة في العالم الإسلامي ، سواء في وضعه السياسي أو وضعه العقدي أو وضعه الاجتماعي والتشريعي .

وتفصيل هذه الأمور يبعدنا عن موضوع هذه الرسالة ، لذا سنقتصر على الإشارة إلى بعض القضايا التي تلقي الضوء على هذا العصر دون الدخول في متاهات الأوضاع السياسية وتقلباتها - التي فصلتها كتب التاريخ -

وأهم هذه القضايا :-

١ - الغزو الصليبي للعالم الإسلامي .

٢ - ظهور التتار واجتياحهم للعالم الإسلامي .

٣ - المماليك يخلفون الأيوبيين في حكم مصر والشام .

٤ - سقوط الخلافة العباسية في بغداد ، وانتقال مركز القيادة والثقل في العالم الإسلامي إلى مصر .

٥ - الباطنيون والرافضة .

٦ - بداية ظهور التقنين والتحاكم إلى غير الشريعة الإسلامية .

٧ - الجوانب العلمية والعقائدية :

أ - أهل الذمة .

ب - التصوف والشركيات .

جـ - المذهب الأشعري .

أولا : الصليبيون : [٤٩٠ - ٦٩٠ هـ] .

الحرب بين المسلمين والنصارى لم تهدأ في يوم من الأيام منذ انتشار الاسلام فالدولة البيزنطية في شمال الشام كانت موجودة وبينها وبين المسلمين حروب ومناوشات كثيرة ، وكذلك النصارى في الأندلس كانت بينهم وبين المسلمين حروب مستمرة . ولكن ما اصطلح عليه اسم « الحروب الصليبية » كانت خاصة بتلك الهجمات والحملات من جانب نصارى أوربا على قلب العالم الإسلامي في بلاد الشام ، وما حققوه في البداية من انتصارات ثم تلك المقاومة الرائعة من جانب قادة عظام من قواد المسلمين برزوا في ذلك الوقت ليقارعوا الصليبيين حتى أجلوهم وطردوهم من بلاد الإسلام .

و لم يكن باستطاعة النصارى أن يفعلوا ما فعلوا لولا الواقع المؤسف الذي كان يعيشه العالم الإسلامي : فالدولة العباسية كانت مقسمة وسلطات الحلفاء كانت شكلية ، والدويلات المتفرقة تتقاسم أجزاء مختلفة من العالم الإسلامي : فالسلاجقة [1] في بغداد ، والفاطميون في المغرب ومصر ، والشام والجزيرة في كل مدينة إمارة . و لم يقتصر الأمر على هذا التفرق فقط وإنما كان الصراع محتدما بين هؤلاء ، فالفتن والحروب فيما بينهم مشتعلة ، والتفرق والتباين المذهبي كان يجعل مسألة الوحدة مسألة شبه مستحيلة . أما في الأندلس فيكفي أنها كانت تعيش عهد دول الطوائف [2] .

ومع هذا التفرق والانقسام فقد وقعت معركتان فاصلتان بين المسلمين والنصارى إحداهما في المشرق والأخرى في المغرب ، انتصر فيها المسلمون انتصاراعظيما :

---

(١) كان السلاجقة سنة ، وقد احتلوا بغداد سنة ٤٤٧ هـ وقضوا على بني بويه الشيعة . انظر تاريخ دولة آل سلجوق للأصفهاني (ص : ١٢) .

(٢) قدمت عدة دراسات حول هذه الحقبة من تاريخ العالم الإسلامي : ففي أحوال بلاد الشام وما حولها . انظر : بلاد الشام قبل الغزو الصليبي علي محمد الغامدي ، والمجتمع الإسلامي في بلاد الشام في عصر الحروب الصليبية أحمد رمضان محمد ، والصراع السياسي والعسكري بين القوى الإسلامية زمن الحروب الصليبية ، حامد زيان - ومدخل إلى تاريخ الحروب الصليبية ، سهيل زكار . أما الأندلس =

أولاهما :معركة ملازكرد [١] في عام ٤٦٣ هـ انتصر فيها ألب أرسلان السلجوقي على إمبراطور الروم مما أدى إلى انهزام الروم في الأناضول واستيلاء السلاجقة على غالب تلك المنطقة ، حتى أصبحت مدينة القسطنطينية مهددة من جانب السلاجقة [٢] .

والأخرى : معركة الزلاقة [٣] التي كانت بين يوسف بن تاشفين زعيم المرابطين وبين النصارى . وكانت عام ٤٧٩ هـ . وقد كان من نتائج هذه المعركة تأخر إجلاء المسلمين عن الأندلس عدة قرون [٤] .

ولكن مع هذا فإن الضعف والتفرق المحيط بالمسلمين كان قد وصل إلى حالة مؤسفة ، بحيث لم تكن مثل تلك المعارك الفاصلة التي انتصر فيها المسلمون بداية لتحركهم وزيادة فتوحاتهم واسترداد ما احتله أعداؤهم من بلادهم أو على الأقل إيقاف الخصوم عند حدودهم . لكن الذي حدث هو العكس تماما فبعد سنوات محدودة تجمعت أوربا الصليبية وسارت بحملات رهيبة إلى داخل العالم الإسلامي ليكونوا فيه دويلات لهم ويحتلوا القدس الشريف ، وقد بدأت هذه الحملات عام ٤٩٠ هـ .

والذي يلفت الانتباه – في مسألة نشوء هذه الحملات – ما يذكره ابن الأثير في الكامل من رواية تقول : « إن أصحاب مصر من العلويين لما رأوا قوة

= والمغرب فانظر البيان المغرب (١٥٣/٣) وما بعدها ، والدراسة الشاملة لمحمد عبد الله عنان في سلسلة دولة الإسلام في الأندلس جزء دول الطوائف .

(١) تسمى « منازجرد » وهي هكذا في معجم البلدان ، وقد تبدل الجيم كافا ، بلد مشهور بين خلاط وبلاد الروم ، يعد في أرمينية ، انظر معجم البلدان (٢٠٢/٥) ، ومختصره مراصد الاطلاع (١٣١٤/٣) .

(٢) انظر : تاريخ دولة آل سلجوق للأصفهاني (ص ٤٠-٤٤) ، والكامل (٦٥/١٠-٦٧) ، والبداية والنهاية (١٠٠/١٢-١٠١) .

(٣) بطحاء الزلاقة من اقليم بطليوس من غرب الأندلس – الروض المعطار (ص : ٢٨٧) .

(٤) انظر : الروض المعطار (ص : ٢٨٧-٢٩٢) ، الذي علق في نهايتها قائلا : « خالفت بشرح هذه الوقيعة شرط الاختصار لحلاوة الظفر في وقت نزول الهمم ووقوعها في الزمن الخامل » وانظر الكامل (١٥١/١٠) ونفح الطيب (٤٣٩/١ ، ٣٥٤/٤-٣٧١) ، وروض القرطاس (ص : ١٤٥-١٥١) ، والعجب (ص : ١٩٥) ، والحلل الموشيه (ص : ٣٨-٦٦) ، ودول الطوائف لعنان (ص : ٣٢٠-٣٣٢) .

الدولة السلجوقية وتمكنها واستيلائها على بلاد الشام إلى غزة ، ولم يبق بينهم وبين مصر ولاية أخرى تمنعهم ، ودخول أقسيس إلى مصر وحصرها ، خافوا وأرسلوا إلى الفرنج يدعونهم إلى الخروج إلى الشام ليملكوه ، ويكونوا بينهم وبين المسلمين ، والله أعلم » [١] . وقد ذكر قبل ذلك عزم النصارى على الخروج وكيف عدلوا عن عزمهم من السير إلى افريقية إلى الشام لكون الشام فيه بيت المقدس ، وفتحها فخر للنصارى ، ولوجود عهود مع أهل إفريقية [٢] . ولا يعني هذا أن العبيديين لم يقاتلوا الصليبيين ، بل قاتلوهم ولكن ذلك إنما يكون حين يهاجمهم الصليبيون الذين كانت لهم أطماع في الشام – وفيها ما هو تحت سيطرة العبيديين ، كما كانت لهم أطماع في مصر أيضا [٣] .

وهكذا غزا الصليبيون بلاد الإسلام واحتلوا بيت المقدس ، هدفهم الكبير وذبحوا المسلمين بشكل رهيب [٤] وفجع العالم الإسلامي بذلك ،

---

(١) الكامل (٢٧٣/١٠) ، وانظر تاريخ الخلفاء للسيوطي (ص : ٦٧٩) ، وهذه القضية بحاجة إلى إبراز ، لأن تعاون الدولة العبيدّية الباطنية وتعاون الحركات الباطنية بعد ذلك مع النصاري أمر مشهور . ومما يجدر ملاحظته أن معركة ملازكرد التي أشرنا إليها قبل قليل كان من أهم آثارها وقف تعاون قوي بدت معالمه بين العبيديين والبيزنطيين ضد السلاجقة السنيين . أما تعاون الدولة العبيدّية مع النصارى – زمن الحروب الصليبية – فأحداث تاريخ تلك الحقبة تحمل حقائق مذهلة ، حتى أن صاحب النجوم الزاهرة (جـ ٥ ص ١٤٧) – يأسى لتقاعس صاحب مصر عن مناصرة السلاجقة في مواجهتهم للصليبيين . ولما انشغل السلاجقة في حرب الصليبيين شمال الشام انقض الباطنيون من مصر على بيت المقدس واحتلوه وقد أرسل الأفضل الوزير الفاطمي إلى الصليبيين وهم يحاصرون انطاكية سفارة عرضت التعاون معهم للقضاء على السلاجقة واقتسام الشام بينهم . وما هذه إلا أمثلة ، وانظر الحركة الصليبية – عاشور (١٩١/١، ٢٢٧) ، وكتاب « الفاطميون والصليبيون (ص : ٥٣) وما بعدها ، والحروب الصليبية : سميل (ص : ٨١) .

(٢) الكامل (٢٧٢/١٠-٢٧٣) .

(٣) انظر الحركة الصليبية (٢٣١/١) ، ومما يلاحظ أن الصليبيين عقدوا في الرملة سنة ٤٩٢ هـ قبل زحفهم إلى بيت المقدس – اجتماعا ومجلسا للحرب ناقشوا فيه عدة مسائل منها الرأي القائل بأنه لابد من البدء بمهاجمة مصر ، لأن استقرارهم في بيت المقدس لن ينعموا به إلا إذا أخضعوا القاهرة لهم . المصدر السابق (٢٣٣/١) .

(٤) قتل الصليبيون كل مسلم وجدوه في أي مكان حتى أنهم قتلوا من احتمى بالمسجد الأقصى ، فقتلوا فيه أكثر من سبعين ألفا ، وهذا العدد لم يذكره مؤرخو الإسلام فقط وإنما ذكره مؤرخو النصارى ومنهم – ابن العبري – في كتابه مختصر الدول (ص : ١٩٧) – حيث قال : « ولبث الافرنج في البلد أسبوعا يقتلون =

حتى أن المستنفرين من بلاد الشام توجهوا في رمضان إلى بغداد عاصمة الخلافة « فأوردوا في الديوان كلاما أبكى العيون وأوجع القلوب ، وقاموا بالجامع يوم الجمعة ، فاستغاثوا ، وبكوا ، وأبكوا ، وذكر ما دهم المسلمين بذلك البلد الشريف المعظم من قتل الرجال ، وسبي الحريم والأولاد ، ونهب الأموال ، فلشدة ما أصابهم أفطروا » [(١)] ، وقد ندب الخليفة الفقهاء إلى الخروج إلى البلاد ليحرضوا الملوك على جهادهم ، ولكن ذلك لم يفد شيئا [(٢)] . وقد عبر أحد الشعراء عن أحوال المسلمين وتقاعسهم عن جهاد النصارى حين احتلوا بيت المقدس في ذلك الوقت فقال من قصيدة :

وكيف تنام العين ملء جفونها   على هفوات أيقظت كل نائم
وإخوانكم بالشام يضحى مقيلهم   ظهور المذاكى أو بطون القشاعم
تسومُهـمُ الـرومُ الهوانَ وأنتـمُ   تجرون ذيل الخفض فعلَ المسالم

....

أرى أمتي لا يشرعون إلى العدا   رماحهم ، والدين واهي الدعائم [(٣)]

ولما احتل النصارى بيت المقدس أغاروا على ما حوله من المدن الساحلية وغيرها وتكونت لديهم عدة إمارات . أما المسلمون فقد قابلوا هذه الحملات بحركة جهاد عظيمة قادها أبطال عظام ، كان لهم في إحياء روح الجهاد بين المسلمين ، وتوحيد كلمتهم وبعث الغيرة على دين الله ومحارمه — ما صار فيما بعد — غرة في جبين تاريخ المسلمين ، فقاوم السلاجقة أولا ثم بدأ الجهاد آل زنكي

= فيه المسلمين ، وقتل بالمسجد الأقصى ما يزيد على سبعين ألفا » وانظر مصادر أخرى افرنجية في الحركة الصليبية (٢٣٧/١-٢٣٨) والعجيب أن افتخار الدولة - حاكم بيت المقدس العبيدي عند احتلال النصارى له - خرج هو وجنده وحدهم سالمين - لم يصابوا بأذى - بعد أن أعطاهم الفرنج الأمان ! الحركة الصليبية (٢٣٦/١-٢٣٧) .

(١) الكامل (٢٨٤/١٠) .

(٢) انظر : المصدر السابق ، والبداية والنهاية (١٥٦/١٢) .

(٣) الشاعر هو : أبو المظفر الأبيوردي ، والقصيدة في ديوانه (١٥٦/٢) وذكرها ابن الأثير وابن كثير .

وعلى رأسهم عماد الدين زنكي ، وابنه نور الدين محمود ، ثم جاء صلاح الدين الأيوبي وأولاده [(١)] ليوجهوا إلى الإفرنج ضربات موجعة ويسترجعوا بيت المقدس بعد أن بقي في يد النصارى قرابة تسعين عاما . والذي يعنينا هنا – ونحن نعرض لعصر ابن تيمية ما يلي :–

١ – واصل المماليك – الذين حكموا الشام ومصر بعد الأيوبيين – جهادهم ضد النصارى ، فالظاهر بيبرس وجه إليهم حملات متتابعة ، واستطاع أن يسترجع كثيرا من المدن التي احتلوها ، ومنها أنطاكية – تلك المدينة المهمة بالنسبة للأفرنج وكان ذلك سنة ٦٦٦ هـ [(٢)] . ثم بعد ذلك جاء المنصور قلاوون – الذي عقد سنة ٦٨٠ هـ مع النصارى صلحا ليقطع تحالفهم مع المغول الذين كانت قوتهم وخطرهم شديدا [(٣)] – ، ولكنه لم يمض على هذا الصلح أربع سنوات حتى نقض النصارى الصلح باعتدائهم على قافلة من تجار المسلمين ، وهنا هاجم المنصور قلاوون الصليبيين فاستولى سنة ٦٨٤ هـ على حصن المرقب الذي كان « في غاية العلو والحصانة ، ولم يطمع أحد من الملوك الماضين في فتحه » [(٤)] ثم استولى على مدينة طرابلس سنة ٦٨٨ هـ [(٥)] . وأخيرا جاء عهد ابنه الأشرف خليل الذي تولى تصفية الوجود الصليبي في بلاد الشام ، والذي استهل عهده بفتح عكا سنة ٦٩٠ هـ والتي شارك في فتحها كثير من العلماء

---

(١) انظر في الجهود العظيمة التي قام بها هؤلاء في كتب التاريخ وبالأخص : التاريخ الباهر لابن الأثير ، والكواكب الدرية في السيرة النورية ، لابن قاضي شهبة ، والروضتين لأبي شامة ، والنوادر السلطانية (سيرة صلاح الدين) لابن شداد .

(٢) الروض الزاهر (ص : ٣٠٧) ، والمختصر لأبي الفداء (٤/٤) ، والسلوك للمقريزي (٥٦٧/١) ، والبداية والنهاية (٢٥١/١٣) ، وانظر الظاهر بيبرس – عاشور – (ص : ٥٩–٧٤) .

(٣) انظر : السلوك (٦٨٥/١) ، وتاريخ ابن الفرات – حوادث سنة ٦٨٠ هـ ، عن مقدمة تحقيق كتاب تشريف الأيام والعصور في سيرة الملك المنصور (ص : ٨٢) ، وانظر دولة بني قلاوون في مصر (ص : ٢٣٢) ، وانظر مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك عاشور (ص : ١٩٦) .

(٤) المختصر لأبي الفداء (٢١/٤) ، وانظر تشريف الأيام (ص : ٧٧–٨٦) ، والنجوم الزاهرة (٣١٤/٧) .

(٥) انظر : السلوك (٧٤٧/١) ، والبداية والنهاية (٣١٣/١٣) ، والنجوم الزاهرة (٣٢٠/٧) .

والفقهاء [(١)] ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله تعالى [(٢)] – أما بقية معاقل الصليبيين فقد سقطت في أيدي المسلمين دون مقاومة . وبذلك أسدل الستار على قرنين من الزمان عاشتها بلاد الشام في ظل هذه الحروب والمعارك المتلاحقة فعادت بلاد الشام إلى حكم المسلمين .

٢ – بقيت قبرص في يد النصارى ، وقد كان حكامها من أشد أعوان الصليبيين حيث كانوا يمدونهم بالمؤن والسلاح والرجال . وقد لجأ إليها من فر من النصارى من بلاد الشام – وقد بقيت في أيديهم إلى ما بعد عهد ابن تيمية ، ولذلك رأينا شيخ الإسلام يرسل رسالة إلى ملكها يأمره بالرفق في أسارى المسلمين [(٣)] .

٣ – لم تنته الحرب الصليبية بطردهم من بلاد الشام ، وإنما انتقلت إلى تطور آخر أكثر خطورة ، فقد « كان من الصعب أن يتخلى الغرب الأوربي عن الفكرة الصليبية تخليا تاما مفاجئا ، فظلت تلك الفكرة تراود عقول بعض المتحمسين والمتدينين الذين دعوا لاستئناف الحرب ضد المسلمين ، وعبروا عن حماستهم وآرائهم بمجموعة من المشاريع الصليبية ذات الأهمية البالغة منذ نهاية القرن الثالث عشر [السابع الهجري] وهنا نلاحظ في ذلك الدور الجديد من أدوار الحركة الصليبية أن الدعاة لم يكونوا خطباء من طراز بطرس الناسك ، ولم يعتمدوا على البيان في تحريك عواطف الناس واستثارة شعورهم الديني ، وإنما صاروا كتابا يكتبون الرسائل والكتب ويرفعونها إلى البابوات والملوك والأمراء ، شارحين فيها مشاريعهم الصليبية » [(٤)] . وقد قاموا بهجمات على شمال إفريقية كان هدفها التبشير بالديانة النصرانية . فهل كانت تلك مقدمات لما شهده العالم الإسلامي في العصر الحاضر من هجوم صليبي

(١) انظر البداية والنهاية (١٣/ ٣٢٠) ، وتذكرة النبيه (١/ ٣١٧) ، والسلوك (١/ ٧٦٣، ١٠٠٣) ، والمختصر لأبي الفداء (٤/ ٢٤–٢٥) ، وتاريخ بيروت (ص : ٢٣) .

(٢) الأعلام العلية (ص : ٦٨) ، والكواكب الدرية (ص : ٩٢) .

(٣) انظر عن قبرص بعد جلاء الصليبيين من الشام : الحركة الصليبية (٢/ ١١٦٢) وما بعدها . وقد استطاع المماليك استعادة قبرص وأسر ملكها – بعد سنين طويلة – سنة ٨٢٩ هـ في عهد الملك الأشرف برساي ، انظر المنهل الصافي (٣/ ٢٦٣) ، وبدائع الزهور (٢/ ١٠٦–١٠٧) .

(٤) الحركة الصليبية (٢/ ١٣٤) .

إستعماري كان هدفه الأول الغزو الثقافي والفكري للمسلمين ؟

ثم إن من يطلع على ما كتبه علماء الإسلام في الرد على النصارى ، وبيان تحريفهم وكذبهم - وفي مقدمتهم شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم - يدرك أن تأثير النصارى على المسلمين سواء كان ذلك إبان الحملات الصليبية أو فيما بعد ؛ كان محل خطر يشعر به ذوو الغيرة على هذا الدين [1] .

ثانيا : ظهور التتار [2] :

اذا كان العالم الإسلامي قد مني بتلك الحملات الصليبية - على بلاد الشام - في أواخر القرن الخامس الهجري [٤٩٠ هـ] ، فإن هذه الحروب لم تكد تنتهي حتى فجع العالم الإسلامي بمصيبة أخرى أشد وأفظع وأعظم خطرا . فقد اكتسح التتار (المغول) العالم الإسلامي من الشرق ، وساروا في بلاد الإسلام يقتلون ويأسرون ويحرقون ويدمرون بطريقة همجية لم يشهد لها التاريخ مثيلا . وقد عبر عن ذلك المؤرخون المسلمون ، وكان أصدقهم تعبيرا ابن الأثير - صاحب التاريخ - الذي عاصر بداية هجومهم ولم يعاصر سقوط بغداد [فقد توفي سنة ٦٣٠ هـ] فقد قال - عن خروج التتر - في حوادث سنة ٦١٧ هـ : « لقد بقيت عدة سنين معرضا عن ذكر هذه الحادثة استعظاما لها ، كارها لذكرها ،

---

(١) من الكتب في ذلك قبل ابن تيمية : الفصل لابن حزم ت ٤٥٦ هـ - الفصل المتعلق بالنصارى - وكتاب الرد الجميل للغزالي ت ٥٠٥ هـ - وكتاب مقامع الصلبان لابن أبي عبيدة - أحمد بن عبد الصمد الخزرجي ت ٥٨٢ هـ (ط في تونس ، وطبع في مصر - مكتبة وهبة - بعنوان : بين الإسلام والمسيحية) أما المعاصرون لابن تيمية فمنها الأعلام للقرطبي (إن كان المفسر فقد توفي سنة ٦٧١ هـ) ، وكتاب الأجوبة الفاخرة للقرافي ت ٦٧٤ هـ ، ومنظومة الأبوصيري في الرد على النصارى مع شرحها - للأبوصيري - ت ٦٩٦ هـ ومنها كتاب على التوراة للباجي ت ٧١٤ هـ - وضمنه الرد على النصارى . أما الكتب التي ألفت بعد ابن تيمية فكثيرة .

(٢) ويسمون « المغول » أو « المغل » ، وهم قبائل من الجنس الأصفر ، كانوا يسكنون منغوليا جنوب شرق سيبيريا على حدود الصين ، وقد اختلطوا بالقبائل التركية حتى أن البعض صار يجعلهم من قبائل الترك . ويقول مؤرخ المغول رشيد الدين فضل الله الهمذاني (وزير قازان) « ومع أن الأتراك والمغول وشعبهم يتشابهون ، وأطلق عليهم في الأصل لقب واحد ، فإن المغول صنف من الأتراك ، وبينهم تفاوت واختلاف شاسع » جامع التواريخ المجلد الثاني . الجزء الأول (ص : ٢١٢) ، وانظر الكامل (٣٦١/١٢) ، ودائرة المعارف الإسلامية (٥٧٦/٤) ، ودائرة معارف وجدي (٥٣٨/٢) .

فأنا أقدم إليه رجلا وأؤخر أخرى ، فمن الذي يسهل عليه أن يكتب نعي الإسلام والمسلمين ، ومن الذي يهون عليه ذكر ذلك ؟ فيا ليت أمي لم تلدني ، ويا ليتني مت قبل حدوثها وكنت نسيا منسيا » (١) . أما السيوطي فقد نقل قائلا : « هو حديث يأكل الأحاديث وخبر يطوى الأخبار ، وتاريخ ينسى التواريخ ، ونازلة تصغر كل نازلة ، وفادحة تطبق الأرض وتملؤها ما بين الطول والعرض » (٢) .

وقد كان هؤلاء التتار قبائل متفرقة لا تستقر في مكان محدد ، بل كانت ظروف البلاد التي يعيشون فيها [ما بين الأراضي الصينية الحارة والباردة في سيبيريا] ، تجعلهم يتنقلون كما يتنقل الرعاة . وفي أواخر القرن السادس الهجري برز فيهم أحد شبابهم الذي استطاع أن يجذب إليه ثقة كبار رجال المغول من عشيرته ، ثم القبائل من حوله ، فوحد بينها وتوج عليهم ملكا ، وكان اسمه « تموجين » فتسمى بعد اختياره امبراطوراً بـ (جنكيزخان) وكان ذلك سنة ٦٠٢ هـ . وبدأ يرسم لنفسه سياسة التوسع ، فاتجه إلى الجنوب لإخضاع الصين ، وإلى الغرب لإخضاع دولة الخطا (٣) ، وكذا ما حول ذلك من البلاد حتى أصبحت دولة المغول متاخمة للدولة الخوارزمية في إيران (٤) . وحتى – نتجنب التوسع الذي ربما تفرضه أحداث هذه الفترة – نوضح الكلام حول المغول بما يلي :-

أ – بلغت الدولة الخوارزمية (٥) التي قامت وتوسعت بعد السلاجقة – أوج اتساعها في عهد علاء الدين خوارزم شاه وابنه جلال الدين منكبرتي ، وقد كان لهؤلاء

---

(١) الكامل (٣٥٨/١٢) .

(٢) تاريخ الخلفاء (ص : ٧٤١) .

(٣) الخطا بكسر الخاء وفتح الطاء مجموعة من القبائل المغولية وغيرها كونوا لهم دولة في تركستان سنة : ٥١٩ هـ قضى عليهم جنكيزخان سنة : ٦١٥ هـ وكانت دولة وثنية . انظر صبح الأعشى (٤٨٣/٤) ، وكتاب الدولة الخوارزمية والمغول (ص : ٤٦) وما بعدها .

(٤) انظر : تاريخ الخميس (٣٦٧/٢–٣٦٨) ، الكامل (٣٦١/١٢) وما بعدها ، سيرة السلطان جلال الدين للنسوي (ص : ٣٨) وما بعدها ، والدولة الخوارزمية والمغول (ص : ١٠٨–١١٤) .

(٥) تنسب الدولة الخوارزمية إلى نوشتكين أحد الأتراك في بلاط ملكشاه السلجوقي ، ثم اشتهر ولده محمد الذي عين حاكما على خوارزم ولقب خوارزم شاة ، وبدأت هذه الدولة في التوسع ، وصار صراع بينها وبين السلاجقة الذين تفرقوا وانهارت دولتهم بمقتل طغرلبك بعد معركة قرب الري سنة ٥٩٠ هـ =

دور عظيم في مقاومة المغول ، وإلحاق الهزائم بهم أحيانا ، مما كان سببا في تأخير هجوم المغول على بغداد ، ثم بلاد الشام . وهؤلاء وإن كان مؤرخو الإسلام ينتقدون ما كانوا يقومون به من القتل والسبي إلا أنهم يذكرون لهم ما قاموا به وبذلوه في حرب التتار [١] . حتى إنه لما قتل السلطان جلال الدين بن خوارزم شاه سنة ٦٢٨ هـ دخل جماعة على الملك الأشرف موسى – صاحب دمشق [٢] فهنأوه بموته – لما كان بينهما من العداوة – فقال الأشرف : تهنئوني بموته وتفرحون ، سوف ترون غبه ، والله لتكونن هذه الكسرة سببا لدخول التتار إلى بلاد الإسلام . ما كان الخوارزمي إلا مثل السد الذي بيننا وبين يأجوج ومأجوج » [٣] . وكان كما قال ، فإنه لما قضي على الدولة الخوارزمية تهيأ التتار لاجتياح بغداد .

ب – قضى التتار – بقيادة هولاكو الذي عهد إليه أخوه قيادة الحملة إلى إيران – على الإسماعيلية المتمركزين في حصونهم في إيران وكان ذلك سنة ٦٥٤ هـ ، وقد كان هؤلاء الباطنيون يراسلون المغول ويحضونهم على القضاء على الخوارزميين ويدلونهم على عوراتهم . ولكن المغول يعرفون حقيقة هذه الطائفة وفسادها وأساليبها في حرب أعدائها ، فلم يعبأوا بتلك العلاقات ، بل سارعوا إلى القضاء عليهم حتى لا يكونوا شوكة في ظهورهم وهم سائرون إلى بغداد [٤] . ومما تجدر ملاحظته ان نصير الدين الطوسي كان مقيما عند الإسماعيلية لما هاجمهم هولاكو ، لكنه خرج سالما لممالأته له بل أدخله في خدمته واستوزره

= فسيطروا على العراق العجمي ، وتقلدوا الحكم رسميا من الخليفة العباسي . انظر الكامل (١٠٦/١٢) ، والعبر لابن خلدون (٩٤/٥) ، وزبدة التواريخ للحسيني (ص : ٣١١-٣١٤) ، وانظر : الدولة الخوارزمية والمغول (ص : ١٧-٣٣) .

(١) انظر : سير أعلام النبلاء (٣٢٨/٢٢) ، والعبر (١٩٨/٣، ٢٠٢-٢٠٣) .

(٢) ترجمته في سير أعلام النبلاء (١٢٢/٢٢) .

(٣) النجوم الزاهرة (٢٧٧/٦) .

(٤) دول الإسلام للذهبي (١٥٨/٢) ، وسير أعلام النبلاء (١٨٠/٢٣) ، وجامع التواريخ ، المجلد الثاني ، الجزء الأول (ص : ٢٥٠-٢٥٧) ، وانظر كتاب « مؤرخ المغول الكبير : رشيد الدين الهمذاني ، تأليف : فؤاد الصياد (ص : ٢٨-٣١) ، وانظر الحركة الصليبية (١٠٦٢/٢) .

لما علم هولاكو اخلاصه ونصحه [١] .

جـ - لما قضى التتار على الدولة الخوارزمية ، وعلى الإسماعيلية اتجهوا إلى بغداد . وقد وقعت في سنة ٦٥٥ هـ فتنة مهولة ببغداد بين أهل السنة والرافضة وقتل عدد من الفريقين ، ونهب الكرخ - موطن الرافضة وذوي ابن العلقمي - فحنق ابن العلقمي [٢] وزير المستعصم وكاتب التتار وأطمعهم في العراق ، وعمل على تهيئة الأجواء فسرح جند الخلافة فلم يبق منهم إلا القليل ، وحجب عن الخليفة الرسائل التي ترد إليه من صاحب الموصل وغيره ، وبذلك تهيأت الأجواء لهؤلاء التتار ، فجاءوا وأحاطوا ببغداد سنة ٦٥٦ هـ فخرج إليهم ابن العلقمي واستوثق لنفسه من هولاكو ، فرجع هو ونصير الدين الطوسي - وهما رؤوس الرافضة الخبثاء - إلى بغداد ليكملوا بقية دورهم في تخذيل الناس والخليفة بأساليب خادعة - حتى لا يبقى في وجه التتار مقاومة تذكر ، يقول صاحب ذيل مرآة الزمان : « وقصد هولاكو بغداد من جهة البر الشرقي عن دجلة وهو البر الذي فيه مدينة بغداد ودور الخلافة ، وضرب سورا على عسكره ، وأحاط ببغداد ، فحينئذ أشار ابن العلقمي الوزير على الخليفة بمصانعة ملك التتر ومصالحته ، وسأله أن يخرج إليه في تقرير ذلك ، فخرج وتوثق منه لنفسه ثم رجع إلى الخليفة وقال له : إنه قد رغب أن يزوج ابنته من ابنك الأمير أبي بكر ، ويبقيك في منصب الخلافة كما أبقى سلطان الروم في سلطنة الروم ، لا يؤثر إلا أن يكون الطاعة له ، كما كان أجدادك [مع] السلاطين السلجوقية ، وينصرف بعساكره عنك فتجيبه إلى هذا فإن فيه حقن دماء المسلمين ، ويمكن بعد ذلك أن تفعل ما تريد ، وحسن له الخروج إليه

---

(١) جامع التواريخ (م ٢ ج ١ ص : ٢٥٧) ، وانظر حول علاقته ووزارته لهولاكو الوافي (١٧٩/١) ، وفوات الوفيات (٢٤٦/٣) ، والبداية والنهاية (٢٠١/١٣) ، وذيل مرآة الزمان (٨٥/١-٨٦) ، وانظر مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٤٢/٣٥) .

(٢) هو : محمد بن محمد بن علي العلقمي ، كان وزيرا للمستعصم ، وكان رافضيا خبيثا ، وكان من نيته لما اتصل بالتتار أن يقيم دولة رافضية في بغداد ، فلم يتحقق له ما أراد ، بل لقي أشد الإهانة من التتار فهلك غما وهما وكمدا في نفس هذا العام ٦٥٦ هـ . انظر الوافي (١٨٤/١) ، وشذرات الذهب (٢٧٢/٥) ، والبداية والنهاية (٢١٢/١٣) .

فخرج في جمع من أكابر أصحابه فأنزل في خيمة ، ثم دخل الوزير فاستدعى الفقهاء والأماثل ليحضروا عقد النكاح فيما أظهره ، فخرجوا فقتلوا وكذلك صار يخرج طائفة بعد طائفة » [١] وقتل المستعصم قيل : إنه رفس حتى مات ، « وبقي السيف في بغداد بضعة وثلاثين يوما ، فأقل ماقيل : قتل فيها ثمانمائة ألف نفس ، وأكثر ما قيل بلغوا ألف ألف وثمانمائة ألف ، وجرت السيول من الدماء فإنا لله وإنا إليه راجعون » [٢] ولم ينج من بطشهم في بغداد إلا الرافضة وأهل الذمة [٣] ، كما لم ينج من بطش النصارى لما فتحوا بيت المقدس إلا أتباع الدولة الفاطمية وولاتها على بيت المقدس .

وهكذا قُضي على الخلافة العباسية ، وأصبح العالم الإسلامي بلا خلافة - وكان للأساليب الوحشية التي قام بها التتار في قتل المسلمين آثار نفسية شديدة على بقية المسلمين بحيث أصبح ذكر التتار يثير الرعب في النفوس ، وغلب على الناس مقولة : إن التتار لا يغلبون . وسارع الأمراء في الشام كصاحب الموصل وصاحب حلب وكذا سلاطين سلاجقة الروم - إلى إعلان الولاء لهولاكو وتهنئته بفوزه على الخليفة في بغداد [٤] .

د - اتجه المغول بعد ذلك إلى الشام لاحتلاله ، وكان يقتسمه النصارى من الفرنج ، والأرمن ، والأمراء الأيوبيون . وكان أول عمل عمله التتار عقد التحالف مع النصارى في أرمينية وأنطاكيا ضد الأمراء الأيوبيين وضد المماليك فيما بعد [٥] . ثم ساروا إلى الشام والجزيرة فاحتلوا ميافارقين ثم ماردين [٦] ،

---

(١) ذيل مرآة الزمان لليونيني (١/٨٨-٨٩) .

(٢) سير أعلام النبلاء (٢٣/١٨١) .

(٣) انظر : البداية والنهاية (١٣/١٠٢) ، والحركة الصليبية (٢/١٠٦٧) .

(٤) انظر : في سقوط بغداد - وأحداثها المروعة - غير ما سبق : العبر للذهبي (٣/٢٧٧) ، ودول الإسلام (٢/١٥٩) وشذرات الذهب (٥/٢٧٠) ، والنجوم الزاهرة (٧/٤٧) وما بعدها ، والسلوك (ج ١ ق ٢ ص : ٤٠٩) .

(٥) كان لهولاكو زوجة مسيحية ، وكان لها دور في الصلات بين التتار والنصارى ، وقد اشترك عدد كبير من الأرمن والنساطرة في جيش هولاكو لما هاجم بغداد ولم يكونوا أقل قسوة ووحشية من التتار أنفسهم . انظر الحركة الصليبية (٢/١٠٦٠،١٠٦٧،١٠٧٥) وما بعدها .

(٦) انظر : الإمارات الأرتقية في الجزيرة والشام - عماد الدين خليل (ص : ٣٢٧-٣٣٢) .

كما احتلوا نصيبين وحران والرها ، وفي سنة ٦٥٨ هـ هاجموا حلب وقتلوا فيها خلقا كثيرا حتى امتلأت الطرقات بالقتلى وأسروا النساء ونهبوا الأموال . وأحرق النصارى الجامع الكبير فيها [١] ثم في نفس هذه السنة أخذ التتار دمشق ، وصار لحلفائهم النصارى صولة وجولة ، وتقدموا بالهدايا لهولاكو وعملوا أعمالاً منكرة ، من ذلك أنهم حملوا الصليب فوق الرؤوس وهم ينادون بشعارهم : ظهر الدين الصحيح دين المسيح ويذمون دين الإسلام وأهله ، بل ألزموا المسلمين بالقيام في دكاكينهم للصليب وأهين القضاة والفقهاء لما جاءوا يشكون إلى متسلمها النصراني [٢] .

ثم رجع هولاكو إلى الشرق لما علم بوفاة أخيه وكان ذلك سنة ٦٥٨ هـ بعد أن أقام له نائبا معه جيش قوامه عشرة آلاف من التتار وكان ذلك بضغط من النصارى الذين كانوا يأملون في استرداد بيت المقدس من المسلمين [٣] .

وقد واصل التتار زحفهم إلى بقية بلاد الشام فاحتلوا الخليل وغزة وبذلك أصبحوا على مشارف مصر .

هـ - في هذه الأجواء التي عاشها العالم الإسلامي انقرضت دولة الأيوبيين ونشأت دولة المماليك ، وكان السلطان وقت سقوط بغداد : المنصور نور الدين علي بن المعز أيبك ، وكان صبيا صغيرا ، فلما ظهر الخطر المغولي خاصة بعد احتلالهم الشام رأى المماليك أن السلطان صبي لا يستطيع تدبير المملكة ، ومن ثم أعلن السلطان قطز [٤] سلطانا سنة ٦٥٧ هـ ، وقد أرسل هولاكو - قبل رجوعه - رسالة إلى الملك المظفر ملؤها التهديد والوعيد والغطرسة وفيها يطلب منه

---

(١) انظر : البداية والنهاية (٢١٨/١٣) ، والنجوم الزاهرة (٧٤/٧-٧٦) ، والسلوك (ج ١ ق ٢ ص : ٤٢٢) ، وذيل مرآة الزمان (٣٤٩/١) .

(٢) انظر : البداية والنهاية (٢١٩/١٣) ، والنجوم الزاهرة (٧٦/٧) ، والسلوك (ج ١ ق ٢ ص : ٤٢٣-٤٢٥) .

(٣) السلوك (ج ١ ق ٢ ص : ٤٢٧) ، مؤرخ المغول (ص : ٥١) .

(٤) هو : الملك المظفر سيف الدين قطز بن عبد الله المعزى ، يقال : أنه بن أخت خوارزم شاه ، جلال الدين - آخر ملوك الدولة الخوارزمية الذين قاوموا التتار في المشرق - قتل الملك المظفر بعد وقعة عين جالوت في ١٦ ذو القعدة سنة : ٦٥٨ هـ . ذيل الروضتين (ص : ٢١٠) ، وسير أعلام النبلاء (٢٠٠/٢٣) ، والدليل الشافي (٥٤٤/٢) .

الخضوع لسلطة المغول الذين لا تقف أمام قوتهم وسيوفهم أية قوة – كما يزعم – . وقد عقد السلطان مجلسا استشار فيه الأمراء ، وبعد مداولات قرروا أنه لا مفر من الجهاد في سبيل الله ومقاومة التتار ، وكان للملك المظفر دور في الخروج بهذه النتيجة ، وأعلن الجهاد في سبيل الله في القاهرة وبقية أقاليم مصر ، وأخذ يجمع المال اللازم للجهاد [(١)] . ولما تكامل العسكر طلب من الأمراء الرحيل فتلكأوا . ولكن الملك المظفر قال لهم : « وأنا متوجه ، فمن اختار الجهاد يصحبني ، ومن لم يختر ذلك يرجع إلى بيته فإن الله مطلع عليه ، وخطيئة حريم المسلمين في رقاب المتأخرين » [(٢)] . وسار السلطان وقال : أنا ألقى التتار بنفسي فلما رأى الأمراء مسير السلطان ساروا معه وسار الجيش إلى غزة ثم تقدم عن طريق الساحل فمر على عكا – وقد أوقع الله الخلف بين المغول والنصارى [(٣)] – فلم يتعرض النصارى للمسلمين بل استقبلوهم وفرحوا بمقدمهم – وتجمعت الجيوش في عين جالوت [(٤)] ، وجرت تلك المعركة المشهورة ، التي انتصر فيها المسلمون على التتار انتصارا ساحقا ، وهزم التتار شر هزيمة ، وقتل قائدهم ، وطاردهم المسلمون يقتلونهم في كل مكان إلى أن وصلوا خلفهم إلى حلب ، وفر منهم من كان بدمشق فتبعهم المسلمون يطاردون فلولهم ، ودقت بشائر النصر في قلعة دمشق وغيرها وفرح المسلمون فرحا شديدا وكبت الله اليهود والنصارى ومن مالأ التتار من المنافقين . ودخل الملك المظفر قطز دمشق في موكب عظيم ثم أخضع بقية الشام الذي كان بأيدي الأيوبيين ، فصفا الشام لحكم المماليك .

---

(١) كان للعز بن عبد السلام موقف عظيم ، إذ أنه عارض أن يجبى شيء من المال من عامة الناس إلا بعد أن يحضر السلطان والأمراء ما عندهم وما عند حريمهم من المال والحلي ، وإذا لم تكف جاز أن يقترض من أموال التجار وأن يفرض ضرائب على الرعية . النجوم الزاهرة (٧٢/٧) ، وطبقات السبكي (٢١٥/٨) ، وكتاب العز بن عبد السلام : رضوان الندوى (ص : ١٤٩–١٥١) .

(٢) السلوك (ج ١ ق ٢ ص : ٤٢٩) .

(٣) انظر : أسباب ذلك وظروفه في كتاب الحركة الصليبية (١٠٧٥/٢) وما بعدها .

(٤) بلدة من أعمال فلسطين تقع في الشمال الغربي من بيسان ، فهي بينها وبين نابلس ، معجم البلدان (١٧٧/٤) ، الموسوعة الفلسطينية (٣٦٨/٣) .

كان لهذه المعركة أثر عظيم في نفوس المسلمين في كل مكان ، وقد عبر عن مدى الفرح والتأثر بنتائجها مؤرخو الإسلام الذين ذكروا هذه المعركة حتى قال صاحب المختصر : « وتضاعف شكر المسلمين لله تعالى على هذا النصر العظيم فإن القلوب كانت قد يئست من النصرة على التتر لاستيلائهم على معظم بلاد الإسلام ولأنهم ما قصدوا إقليما إلا فتحوه ولا عسكرا إلا هزموه فابتهجت الرعايا بالنصرة عليهم »[1] . كما كانت هذه المعركة بداية تحول في التاريخ الإسلامي فبرزت سلطة المماليك كدولة كبرى ، كما مهدت للقضاء على الصليبيين ، ولعل من أهم آثارها ظهور تغير عند التتار أنفسهم وتحول بعضهم إلى الإسلام .

و – مسألة تأثر التتار واعتناق بعضهم الإسلام تحتاج إلى تفصيل ، لأن بعض التتار – من أبناء عم هولاكو – دخلوا في الإسلام قبل معركة عين جالوت ولذلك يمكن توضيح هذا الأمر كما يلي :

١ – قسم جنكزخان مملكته بين أولاده ، فكان من نصيب أحدهم وهو جوشي أكبر أبنائه ؛ البلاد الواقعة بين نهر أرتش والسواحل الجنوبية لبحر قزوين ، وكانت تلك البلاد تسمى القبشان ، ويطلق عليها اسم القبيلة الذهبية – نسبة إلى خيام معسكراتها ذات اللون الذهبي – فلما مات جوشي خلفه أحد أولاده الذي تلقب بخان القبائل الذهبية ثم تولى بعده ولده ، ثم تولى بعده بركة خان سنة ٦٥٤ هـ[2] ، وكان بركة هذا مسلما لذلك عمل على نشر الإسلام بين قبيلته وأتباعه ، وأظهر شعائر الإسلام واتخذ المدارس وأكرم الفقهاء وكان يميل إلى المسلمين ميلا شديدا . وقد بدا هذا في ظاهرتين :

أولاهما : محاربته لابن عمه هولاكو ، خاصة بعد استيلائه على بغداد وقتله

---

(١) المختصر لأبي الفداء (٢٠٥/٣) ، وانظر في هذه المعركة : الروض الزاهر (٦٤) ، وبدائع الزهور (ج ١ ق ١ ص : ٣٠٦) ، وذيل مرآة الزمان (٣٦٠/١) ، والبداية والنهاية (٢٢٠/١٣) ، والعبر للذهبي (٢٨٨/٣) ، وحسن المحاضرة (٣٩/٢) ، والنجوم الزاهرة (٧٨/٧) ، وانظر قيام دولة المماليك : أحمد مختار العبادي (ص : ١٥٨) وما بعدها .

(٢) انظر : السلوك (٣٩٤/١–٣٩٥) ، – حاشية – ودولة بني قلاوون في مصر (ص : ٢١٧) .

للخليفة ، وقد ظهرت بينهما خصومات ومعارك . وقد أقلق موقفه وإسلامه الطاغية هولاكو الذي اتجه إلى محالفة المسيحين ضد بركة وحلفائه .

ثانيهما : دخوله ومن جاء بعده في حلف سلاطين المماليك ، الظاهر بيبرس ، والناصر قلاوون وغيرهما ، وقد توطدت العلاقة بين هاتين الدولتين ، خاصة بعد المصاهرة التي تمت بينهم ، وتبادل الرسل والهدايا ، ومواجهتهم لعدو مشترك هم التتار الكفار [(١)] .

٢ – أما دولة المغول الكبرى في إيران وما جاورها والتي منها انطلقت جحافلهم لغزو العراق والشام فقد حدث في عام ٦٨٠ هـ أن أسلم أحد أولاد هولاكو وهو السلطان تكودار بن هولاكو الذي تسمى بعد إسلامه باسم أحمد ، فصار اسمه : أحمد بن هولاكو ، وقد أعلن إسلامه في منشور أصدره لما جلس على العرش ووجهه إلى أهل بغداد ، كما أرسل رسالة إلى السلطان المنصور قلاوون يعلن اهتداءه إلى الإسلام ، ويدعو إلى المصالحة ونبذ الحرب ، و لم يتخل – كما هو واضح من رسالته هذه – عن افتخاره واستعلائه على سلطان المماليك ، وقد رد عليه السلطان قلاوون ، ثم تبودلت الرسائل بينهم ، ولكن لم تكن العلاقات بينهم جيدة كما يظهر من صيغة الرسائل المتبادلة . ومما يجدر ذكره أن السلطان أحمد دخل لوحده في الإسلام ، و لم يستطع أن يفرضه على أتباعه ولا على أمراء المغول من حوله ، فصار دخوله في الإسلام فرديا ، وهذا ما يفسر سرعة القضاء عليه وقتله من جانب منافسيه من أمراء المغول الذين تآمروا عليه فقتلوه سنة ٦٨٣ هـ [(٢)] .

---

(١) انظر إضافة إلى المصدرين السابقين : المنهل الصافي (٣٤٩/٣) ، والبداية والنهاية (٢٤٩/١٣) ، والنجوم الزاهرة (٢٢٢/٧) ، وذلك في ترجمة بركة خان وإسلامه ، وقد وقع خلاف في تاريخ إسلام بركة ، هل كان بعد توليه الملك سنة : ٦٥٤ هـ ، أو قبل ذلك بكثير . ولعل الثاني أرجح ، وقد توفي سنة ٦٦٥ هـ ، وانظر الوافي (١١٧/١٠) ، والعبر (٣١٢/٣) .

(٢) انظر تذكرة النبيه (٩٠/١) ، تشريف الأيام والعصور (ص : ٤–٧١) وفيه نص المراسلات بين السلطان أحمد والسلطان قلاوون ، وانظر جامع التواريخ (٨٦/٢–٩٢) ، والوافي (٢٢٧/٨) ، والمنهل الصافي (٢٥٤/٢) ، ومؤرخ المغول (ص : ٦٠) ، ومما ينبغي ملاحظته أن محيي الدين ابن عبد الظاهر ذكر أن الشيخ عبد الرحمن الذي أرسله السلطان أحمد رسولا من قبله كان هو المشير على السلطان أحمد بالإسلام وإن ذلك كان خديعة ومكرا حتى يطمئن إلى هذه الجهة ويكتفي أمر السلطان ويتفرغ =

٣ - في سنة ٦٩٣ هـ تولى محمود قازان عرش المغول ، ثم في سنة ٦٩٤ هـ دخل في الإسلام ، يقول الذهبي عن هذه السنة : « وفيها دخل ملك التتار غازان ابن أرغون في الإسلام وتلفظ بالشهادتين بإشارة نائبه نوروز ، ونشر الذهب واللؤلؤ على رأسه ، وكان يوما مشهودا ، ثم لقنه نوروز شيئا من القرآن ، ودخل رمضان فصامه ، وفشا الإسلام في التتار »[1] ، وقد أعلن غازان الإسلام دينا رسميا للدولة المغولية في إيران ، كما غير المغول زيهم فلبسوا العمامة ، كما أمر بتدمير الكنائس المسيحية والمعابد اليهودية ، والأصنام البوذيه ، كما أمر أهل الذمة بأن يتميزوا بلباس خاص بهم . وهكذا اختلف إسلام قازان عن إسلام السلطان أحمد بأن إسلامه لم يكن فرديا وإنما حوله إلى دين رسمي لدولته .

ولكن هذه الصورة التي قد تبدو جميلة سرعان ما تتغير حين يتابع المرء الأحداث التي تمت في عهد هذا السلطان ، فقد هاجم وجيشه الشام مرات ودارت بينهم وبين أهل الشام - ومعهم سلاطين مصر - معارك كبيرة ، انتصر المغول في أولاها وهزموا فيما تلاها ، وقد عاث الجيش التتري فسادا في الأرض وفعلوا - كما قال ابن تيمية لقازان نفسه لما التقى به - ما لم يفعله أسلافه من حكام التتار الوثنيين . وقد بقيت الأمور على هذه الحال إلى ما بعد وفاة غازان سنة ٧٠٣ هـ[2] .

وقد كان التتار يقدسون دستورهم الذي وضعه لهم جنكيزخان وكان يسمى الياسا أو اليساق وكانوا يتحاكمون إليه - وسيأتي عرض هذا الموضوع إن شاء الله - وبعد إسلامهم لم يتركوا التحاكم إلى هذا الدستور ، فأوقع إسلامهم ونطقهم بالشهادتين شبهة لدى كثير من الناس - وفيهم بعض العلماء - حول جواز قتالهم وهم على هذه الحال . وقد حسم ذلك ابن تيمية - كما سيأتي .

= لقتال قومه . انظر تشريف الأيام (ص : ٤٨) ، والسلطان أحمد قتل ولم يجر بينه وبين المسلمين قتال . فالله أعلم بحقيقة الحال . انظر العبر (٣٥٢/٣) .

(١) دول الإسلام (١٩٦/٢) .

(٢) انظر فيما سبق وفي ترجمة قازان : شذرات الذهب (٩/٦) ، وذيول العبر (ص : ٩) ، والنجوم الزاهرة (٢١٢/٨) ، والبداية والنهاية (٢٩/١٤) ، وانظر مؤرخ المغول (ص : ٧٠) وما بعدها . ووثائق الحروب الصليبية والغزو المغولي (ص : ٨٣) .

٤ – بعد وفاة قازان تولى من بعده أخوه أولجاتيو ، خدابنده ، وصار اسمه محمد بن أرغون ، وقد تولى عرش المغول سنة ٧٠٣ هـ إلى سنة ٧١٦ هـ ، وقد بدأ عهده بتحسين العلاقة مع سلطان المماليك ، فأرسل إليه هدية وكتابا خاطب فيه السلطان بالأخوة « وسأله إخماد الفتن ، وطلب الصلح ، وقال في آخر كلامه : عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه ، فأجيب ، وجهزت له الهدية ، وأكرم رسوله » (١) .

ولكن لم يكد يمضي سنة من توليه سلطة المغول حتى حدث تحول خطير عند محمد بن أرغون هذا ، فقد اعتنق مذهب الشيعة ، وعمل على نشره في الجهات الغربية من دولته حتى إنه غير الخطبة وأسقط اسم الخلفاء سوى علي – رضي الله عنه – ، وأظهر عداءه للمماليك السنيين ، وطلب من النصارى أن يساعدوه ضدهم ، ثم هاجم الشام سنة ٧١٢ هـ (٢) .

ومما ينبغي ملاحظته أن تشيع هذا السلطان كان بتأثير من أحد كبار الرافضة وهو ابن المطهر الحلي الذي صارت له منزلة كبيرة في عهده ، وقد أقطعه عدة بلاد (٣) ، ولعل نفوذ وشهرة هذا الرافضي – وهو صاحب كتاب منهاج الكرامة – دعا ابن تيمية – رحمه الله – إلى إفراد الرد على كتابه هذا بكتابه العظيم : « منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية » .

وقد استمر سلطان المغول على تشيعه حتى مات ، ثم تولى ابنه أبو سعيد – وهو صغير – الذي لعب كثير ممن حوله به ، ثم لما كبر مال إلى العدل وإقامة السنة وإعادة الخطبة بالترضي عن الشيخين ثم عثمان ثم علي – وفرح الناس بذلك (٤) .

هذه خلاصة تاريخ المغول ، وما يتعلق منه بأحوال العصر الذي عاش فيه شيخ الإسلام ابن تيمية ، وقد كانت له جهود عظيمة في صد هذا الخطر الزاحف ، كما كانت له مواقف عظيمة منهم .

---

(١) السلوك (ج ٢ ق ١ ص : ٦) .

(٢) انظر : الوافي (١٨٥/٢) ، وتاريخ ابن الوردي (٣٧٧/٢) ، والسلوك (١٥٩/٢) ، والنجوم الزاهرة (٢٣٨/٩) ، والدرر الكامنة (٤٦٨/٣) ، ودولة بني قلاوون في مصر (ص : ٢٠٣–٢٠٤) .

(٣،٤) انظر : البداية والنهاية (٧٧/١٤) .

ثالثا : المماليك :

أ – نشأتهم وأشهر سلاطينهم :

عاصر ابن تيمية دولة المماليك ، التي امتدت من سنة ٦٤٨ هـ إلى سنة ٩٢٣ هـ لما سقطت مصر بأيدي العثمانيين .

أما أصل التسمية بالمماليك فالمعروف أن « المملوك عبد يباع ويشترى ، غير أن التسمية اقتصرت في معظم الدول المتأخرة على فئة من الرقيق الأبيض يشتريهم الحكام من أسواق النخاسة البيضاء لتكوين فرق عسكرية خاصة في أيام السلم ، وإضافتها إلى الجيش أيام الحرب ، ثم صار المملوك الأداة الحربية الوحيدة في بعض الدول مثل دولة المماليك في مصر والشام » [(١)] .

ويعتبر المأمون العباسي [خلافته ١٩٨–٢١٨ هـ] أول من استخدمهم ، خاصة وأن كثيرا منهم كان يؤتى بهم إليه هدايا من الأمراء التابعين له في المشرق ولكن استخدام المماليك كقوة عسكرية يعتمد عليها الخليفة برز في عهد المعتصم [خلافته ٢١٨–٢٢٧ هـ] فقد أراد أن يحمي نفسه بجيش من جند الترك بعد أن فقد ثقته بجنده من العرب والفرس [(٢)] .

بعد ذلك أصبح استخدام المماليك – كجند وجيش وحماة للسلطة – أمرا مألوفا في الدول التي جاءت بعد ذلك سواء ضمن دائرة الخلافة العباسية أو انفصلت عنها ، فأحمد بن طولون [مما يلاحظ أن أباه طولون كان من مماليك المأمون أهداه إليه أمير بخاري سنة ٢٠٠ هـ وكان من الترك] مؤسس الدولة الطولونية في مصر والشام [٢٥٤–٢٩٢ هـ] والذي أعلن استقلاله عن الدولة العباسية استخدم عشرات الآلاف من المماليك من الترك والديلم [سكان جنوب بحر قزوين] والمرتزقة [(٣)] . وكذلك الأخشيديون لما أسسوا دولتهم في مصر والشام سنة [٣٢٣–٣٥٨ هـ] جعل محمد بن ظغج [٣٢٣–٣٣٥ هـ] جيشه

---

(١) قيام دولة المماليك (ص : ١١) .

(٢) انظر : تشريف الأيام والعصور (ص : ٣٥) من مقدمات المحقق .

(٣) انظر : الخطط للمقريزي (٩١/١) .

من الأتراك الذين بلغوا مئات الألوف [(١)] . ومثلهم فعل الفاطميون [٢٩٧-٥٦٧ هـ] لما استولوا على مصر سنة ٣٥٨ هـ أضافوا إلى جيوشهم - التي كانت مكونة من المغاربة - أتراكا وأكرادا وديلما وسودانا وغيرهم [(٢)] .
وكذلك الأيوبيون [٥٦٩-٦٥٠ هـ] أكثروا من استخدام المماليك ، لكن الملك الصالح نجم الدين أيوب [٦٣٧-٦٤٧ هـ] اشتهر بأنه استكثر من مماليك الترك ، وبنى لهم الثكنات في القلعة التي أنشأها سنة ٦٣٨ هـ ، ولذلك ينقل الذهبي عن ابن واصل أنه « اقتنى من الترك ما لم يشتره ملك ، حتى صاروا معظم عسكره ، ورجحهم على الأكراد ، وأمر منهم وجعلهم بطانته والمحيطين بدهليزه ، وسماهم البحرية » [(٣)] ، وهؤلاء المماليك البحرية [(٤)] الذين حكموا على أثر إنقراض الدولة الأيوبية ، ونجم الدين أيوب هو زوج شجرة الدر [(٥)] التي تولت السلطنة بعد ولده توران شاه الذي تولى بعد أبيه ثم قتلته شجرة الدر ، وتولت بعده وكان ذلك سنة ٦٤٨ هـ ولكن توليها لم يكن مقبولا ، فقد اعترض عليه بعض العلماء منهم العز بن عبد السلام ، وكذلك الخليفة العباسي الذي أرسل

---

(١) المصدر السابق - نفس الصفحة ، وانظر النجوم الزاهرة (٥١/٣) .

(٢) انظر : الخطط (٩١/١) .

(٣) سير أعلام النبلاء (١٩١/٢٣-١٩٢) ، وانظر شفاء القلوب (ص : ٣٧٥،٣٨٠) ، والمختصر لأبي الفداء (١٧٩/٤) .

(٤) يرى الذهبي أنهم سموا بذلك « لكون التجار جلبوهم في البحر من بلاد القفجاق » السير (١٩٢/٢٣) . وهذا ما يرجحه العبادي في كتابه : قيام دولة المماليك (ص : ٩٩) ، وكذا يوسف غوانمه في كتابه : التاريخ السياسي لشرق الأردن في العصر المملوكي (ص : ٥١) . « وهو الذي نبه إلى نص الذهبي من مخطوطة السير قبل طباعته » . أما الرأي الآخر الذي يذكره أغلب الدارسين لهذا العصر فهو أنهم سموا بالبحرية نسبة إلى جزيرة الروضة - على نهر النيل - التي أسكنهم نجم الدين أيوب فيها لما استقدمهم ، انظر مثلا : عاشور : مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك (ص : ١٥٣) ، وانظر ماجد : نظم دولة سلاطين المماليك ورسومهم في مصر : النظم السياسية (ص : ١٠) وانظر مراد كامل : مقدمة تشريف الأيام والعصور (ص : ٣٦) .

وقد امتدت دولة المماليك البحرية إلى سنة : ٧٩٢ هـ ، ثم جاءت دولة المماليك الجراكسة أو البرجية لأن ثكناتهم كانت في قلعة القاهرة وامتد حكمهم إلى سنة : ٩٢٣ هـ .

(٥) كانت من مماليك نجم الدين أيوب ، ولذلك يرى بعضهم أن حكمها كان بداية حكم المماليك ، انظر : ترجمتها في بدائع الزهور (٢٨٦/١/١) ، والسلوك (٣٦١/١) ، والسير (١٩٨/٢٣-١٩٩) ضمن ترجمة المعز .

إلى أهل مصر كتابا يعاتبهم في ذلك ويقول : إن كان ما بقي عندكم رجل تولونه فقولوا لنا نرسل إليكم رجلا [(١)] وقد وصل خطاب الخليفة هذا إلى المماليك بعد أن مضى على تولي شجرة الدر ثمانون يوما اقتنع أمراء المماليك بخطئهم وقالوا : لا يمكن حفظ البلاد والملك لامرأة ، فأشاروا على شجرة الدر أن تتزوج كبير المماليك وهو الأتابك أيبك التركماني وتتنازل له عن العرش ، فقبلت ذلك وخلعت نفسها من السلطنة ، فتولى عز الدين أيبك هذا سنة ٦٤٨ هـ ، وبذلك قامت دولة المماليك في مصر [(٢)] .

وقد عاصر ابن تيمية سلطنة عدد من المماليك بلغوا عشرة خلال فترة حياته وقد برز منهم أربعة :

الأول : الظاهر ركن الدين بيبرس [٦٥٨-٦٧٦ هـ] الذي تولى بعد وقعة عين جالوت وقتله للملك المظفر قطز ، وتعتبر ولايته البداية الحقيقية لسلطة المماليك كحكام قاموا وعملوا على صد المغول ومقاومة الصليبيين عن بلاد الشام ومصر .

وقد تميز عهده بما يلي :

١ - مقاومة وصد العدوان المغولي على الشام .

٢ - مقاومة وحرب الصليبيين في بلاد الشام وتطهير بعض المدن من رجسهم - كما تقدم - .

٣ - إعادة وإحياء الخلافة العباسية في مصر سنة ٦٥٩ هـ .

٤ - وفي ما يتعلق بالقضاء تميز عصره ببداية تولية أربعة قضاة للمذاهب الأربعة [(٣)] بدل قاض واحد كما كان في السابق ، وكان ذلك سنة ٦٦٣ هـ

---

(١) بدائع الزهور (٢٨٧/١١) ، والسلوك (٣٦٨/١) ، وحسن المحاضرة (٣٦/٢) ، والعز ابن عبد السلام للوهيبي (ص : ٢٤-٢٥) .

(٢) ليست هذه أول دولة للمماليك ، بل سبق أن أسسوا دولة لهم في الهند في دلهي سنة ٦٠٢ هـ وامتدت إلى سنة ٩٦٢ هـ ، وأول ملوكهم ايلتش الذي إعترف به الخليفة العباسي في بغداد سلطانا ، ومن الطريف ونحن نشير إلى شجرة الدر - أنه بعد وفاة إيلتمش سنة ٦٣٤ هـ تولت ابنته السلطة على عرش دهلي فحكمت إلى سنة : ٦٣٨ هـ فاعترض على سلطتها وقتلت . انظر قيام دولة المماليك (ص : ٢٩-٣١) ، ومعجم الأسر الحاكمة (٥٩٨/٢) ، ورحلة ابن بطوطة (٤٨٦/٢-٤٨٧) .

(٣) سبق في سنة : ٥٢٥ هـ زمن الدولة الفاطمية أن عين أربعة قضاة لكنهم : شافعي ، ومالكي ، =

أما سبب ذلك :

أ - فقيل إنها بادرة من السلطان نفسه وإنه نظر « في كثرة الناس وإن القاهرة هي دار الملك ، وقد جمعت أهل المذاهب من العلماء فأمر بنصب أربعة قضاة نوابا لقاضي القضاة تاج الدين » [(١)] .

ب - وقيل السبب « توقف القاضي تاج الدين ابن بنت الأعز [(٢)] عن تنفيذ كثير من الأحكام ... ، فكثرت الشكاوي منه وتعطلت الأمور فوقع الكلام في ذي الحجة بين يدى الملك الظاهر » [(٣)] فأشار عليه جمال الدين أيدغدي العزيزي بذلك فمال إليه ، وعين أربعة قضاة ، وأبقى للشافعي النظر في أموال اليتامى وأمور بيت المال ، وفي العام التالي فعل مثل ذلك في الشام [(٤)] .

٥ - ومن الأمور الجليلة التي عملها الظاهر بيبرس ، القضاء على الإسماعيلية في بلاد الشام ، واحتلال حصونهم حصنا بعد آخر من سنة ٦٦٨ هـ إلى سنة ٦٧١ هـ [(٥)] .

الثاني : المنصور سيف الدين قلاوون ، وهو أول السلاطين من أسرة قلاوون التي حكمت فترة طويلة ، وقد استمر حكم المنصور من سنة ٦٧٨ هـ إلى سنة ٦٨٩ هـ .

= وإسماعيلي ، وإمامي . حسن المحاضرة (٢/١٦٥) ، وانظر الدولة الفاطمية في مصر - سرور (ص : ١٢٠) .

(١) الروض الزاهر (ص : ١٨٢) .

(٢) هو : الشيخ عبد الوهاب بن خلف بن بدر العلامي ، تاج الدين ابن بنت الأعز ولد سنة : ٦٠٤ هـ ، وتوفي : سنة ٦٦٥ هـ . طبقات السبكي (٨/٣١٨) ، وحسن المحاضرة (١/٤١٥) ، وذيل الروضتين (ص : ٢٤٠) ، آخر الكتاب ، والنجوم الزاهرة (٧/٢٢٢-٢٢٣) ، وفيه أن ولادته سنة : ٦١٤ هـ وهو خطأ - وطبقات الأسنوي (١/١٤٧) ، والبداية والنهاية (١٣/٢٤٩) .

(٣) المنهل الصافي (٣/٤٦٦) ، ووقعت ترجمة القاضي تاج الدين في الحاشية خطأ فهي ليست له .

(٤) انظر أيضا : طبقات السبكي (٨/٣١٩) ، والعبر (٣/٣٠٧) ، ودول الإسلام (٢/١٦٨) ، وصبح الأعشى (١/٤١٩) ، وطبقات الأسنوي (١/١٤٩) ، والظاهر بيبرس - عاشور - (ص : ١٤٨) .

(٥) انظر : الروض الزاهر (ص : ٣٦٥) ، والظاهر بيبرس (ص : ٨٠) .

وكان من أبرز ما جرى في عهده :

١ - في سنة ٦٧٨ هـ خرج عليه سنقر الأشقر في الشام ، وهجم على القلعة في دمشق وتملكها ، وبويع له ولقب بالسلطان الملك الكامل شمس الدين سنقر الصالحي ، فأرسل إليه قلاوون جيشا قويا سنة ٦٧٩ هـ أنزل الهزيمة به ففر سنقر واتصل بالمغول يزين لهم غزو الشام [١] . كذلك حاول بعض الأمراء الظاهرية - من مماليك الظاهر بيبرس - أن يتآمروا على المنصور قلاوون واتصلوا بالصليبيين سرا . ولكن قلاوون علم بهم وعاقبهم [٢] .

٢ - أكثر قلاوون من شراء المماليك ، وأنشأ فرقة منهم ربَّاهم في أبراج القلعة وهؤلاء هم المماليك البرجية - والجراكسة - الذين حكموا فيما بعد [٣] .

٣ - وفي عهده بنى المدرسة والبيمارستان - المستشفى - كما استحدثت كثير من الوظائف الديوانية [٤] .

٤ - وفي عهده استمرت مقاومة التتار ، ومن أشهر ما وقع في عهده هزيمة التتار في وقعة حمص ، وكانت هزيمة ساحقة [٥] .

٥ - أما النصارى فقد صالحهم ، ثم نقضوا العهد فقاومهم واستولى على كثير من قلاعهم وحصونهم .

الثالث : السلطان الأشرف صلاح الدين خليل - ابن المنصور قلاوون - وكانت ولايته من سنة ٦٨٩-٦٩٣ هـ . ومن أبرز ما جرى في عهده :-

١ - فتح عكا سنة ٦٩٠ هـ ، وتصفية الوجود الصليبي في الشام .

٢ - فتح قلعة الروم سنة ٦٩١ هـ وهي قلعة غربي الفرات ، وكان أهلها يمالئون التتار ضد المسلمين فكانت بمنزلة الشجى في الحلق [٦] .

---

(١) انظر : السلوك (٦٧٦/١) .

(٢) مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك (ص : ١٩٥) .

(٣) انظر : بدائع الزهور (٣٦٢/١/١) .

(٤) المصدر السابق (٣٤٨/١/١-٣٤٩ ، ٣٥٣) .

(٥) انظر : العبر (٣٤٢/٣) ، والبداية والنهاية (٢٩٥/١٣) .

(٦) انظر : البداية والنهاية (٣٢٧/١٣) ، والسلوك (٧٧٨/١) ، والنجوم الزاهرة (١٢/٨) ، ودولة بني قلاوون (ص : ١٧٢) .

الرابع : السلطان الناصر محمد بن قلاوون ، وقد كانت سلطته غير مستقرة – خاصة في البداية – فقد تولى وهو صغير ، ثم لما تولى السلطة في المرة الثالثة استقر الأمر له ، بحيث أصبح من أكثر المماليك استقرارا وقوة وطول مدة .

وسلطنة الناصر محمد جاءت كما يلي :–

الأولى : من سنة ٦٩٢ هـ – ٦٩٤ هـ وكان عمره لما تولى تسع سنوات ، ولم يكن له من الأمر شيء ، وقد استبد بالأمر في عهده هذا علم الدين سنجر ثم الأمير كتبغا المنصوري الذي تسلطن – بحجة أن السلطان صغير – وتسمى بالعادل ، وكانت سلطته سنة ٦٩٤ هـ ، وفي سنة ٦٩٦ هـ خرج عليه حسام الدين لاجين الذي لقب بالملك المنصور [(١)] .

الثانية : في سنة ٦٩٨ هـ – ٧٠٨ هـ : وأبرز ما في هذا العهد ظهور التتار في الشام وقيام معارك انتهت بانتصار المسلمين ، وكان لابن تيمية دور عظيم فيها . ومع ذلك فقد بقي الناصر مضيقا عليه من قبل أمراء المماليك حتى ضاق ذرعا وعزم على الذهاب إلى الكرك ، فلما وصل إلى الكرك اضطرب أمر المماليك فأرسلوا إليه أن يرجع فأبى ، فزوروا عليه كتابا أنه تنازل عن الملك [(٢)] ، ثم تولى الملك الجاشنكير سنة ٧٠٨ هـ وتسمى بالمظفر ركن الدين بيبرس الثاني ، ولكنَّ كثيرا من أمراء الشام لم يعترفوا به ، واضطربت الأحوال في عهده ، وأخذ الناصر يعد العدة لاسترداد ملكه وتم له ذلك .

الثالثة : من سنة ٦٠٩ هـ إلى سنة ٧٤١ هـ : وهي فترة طويلة امتدت إلى أكثر من ثلاثين عاما ، وفيها صفا له الأمر ، واتسعت دائرة حكمه من المغرب غربا حتى الشام والحجاز شرقا ، ومن النوبة – في الحبشه – جنوبا حتى آسيا الصغرى شمالا ، كما أنه عنى بالإصلاح الداخلي ، وبناء المنشآت من المساجد

---

(١) يلاحظ أن محنة ابن تيمية حول الحموية التي كانت سنة : ٦٩٨ هـ إنما كانت في أواخر عهد لاجين هذا . انظر : البداية والنهاية (٤/١٣) .

(٢) يرى البعض أنه تنازل ، وهذا غير صحيح وقد ناقش هذه القضية بشكل جيد الدكتور يوسف درويش غوانمة في كتابه : التاريخ السياسي لشرقي الأردن في العصر المملوكي (ص : ١٦٠–١٦٤) .

والقناطر والجسور وغيرها [١] .

ومما يلاحظ أن محن ابن تيمية جاءت في عهد الناصر ، مع وجود فترات تقوى صلة الناصر بابن تيمية ويتبنى آراءه ويستجيب لمطالبه خاصة ما يتعلق منها بالجهاد أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو الموقف من أهل الذمة .

وقد تميز عهد الناصر بما يلي :

١ – مقاومة التتار الذين هجموا على بلاد الشام ، وعاثوا فيه فسادا مع أنهم يعلنون الإسلام وينتسبون إليه .

٢ – مقاومة الرافضة في بلاد الشام أيضا .

٣ – العناية بالمنشآت – كما سبق – .

أ – نظام المماليك الإداري :

كتب الكثير عن نظام المماليك الإداري [٢] ، ونعرض هنا لنظامهم باختصار شديد :

١ – استجد في عهد المماليك كثير من النظم الإدارية – التي لم تكن موجودة من قبل – خاصة وأنها كانت دولة يصح أن يطلق عليها بأنها دولة عسكرية ، كما أنها قامت على يد المماليك ، ويغلب عليهم اللغة التركية .

٢ – كان رأس المماليك الحاكم السلطان ، ويأتي نتيجة لاختيار الأمراء له عندما يكون ذا نفوذ كبير ، أو يقوم بقتل من سبقه ، ولم تكن الوراثة مبدأ عاما لنظامهم ، بل قد يتولى الابن بعد أبيه ، وقد لا يتولى . وكان يلقب بالسلطان أو سلطان الإسلام والمسلمين ، أو الملك ، ومن ألقابه : نصير أمير المؤمنين أو ناصر الملة المحمدية ، أو محيي الدولة العباسية – وهذا بعد إحيائها في القاهرة – حيث أصبح السلطان يتقلد الملك بعهد تولية من الخليفة العباسي ومبايعته حتى

---

(١) انظر : أحداث هذه السنين في كتب التاريخ وخاصة : البداية والنهاية ، والسلوك ، والنجوم الزاهرة .

(٢) من الكتب القديمة : خطط المقريزي ، وصبح الأعشى ، ونهاية الأرب للنويري ، ومن الحديثة : نظم دولة سلاطين المماليك ورسومهم في مصر ، في جزأين : عبد المنعم ماجد .

تصبح توليته شرعية ، ويشهد ذلك كبار القضاة وقد يخطب الخليفة بهذه المناسبة – ولكن يلاحظ أن الخليفة كانت سلطته شكلية – وإذا تولى خليفة جديد أقيمت له حفلة مبايعة كبرى يحضرها السلطان والنواب والقضاة وغيرهم من مختلف طبقات الشعب .

٣ – يأتي بعد مرتبة السلطان : النائب ، وهناك نائب للسلطنة في مصر ، ونائب في الشام ، وكانت الشام مقسمة إلى عدة نيابات ولكن النائب الأساسي هو الذي يقيم في دمشق ، وكان النائب يتولى تعيين الوظائف الديوانية والدينية . أما مرتبة الوزير ففي هذه الحالة – حالة وجود النائب – تصبح في المرتبة الثالثة ويختص عمل الوزير بالشئون المالية ، وقد تُلغي الوزارة نهائيا ويُكتفى بكبار الكتاب .

٤ – كانت وظائف الدولة المملوكية تقسم إلى ثلاث وظائف : الأقلام ويتعلق بها الوظائف الديوانية ، والعلماء : ويتعلق بهم الوظائف الدينية ، والسيوف : ويقصد الوظائف الحربية ، ويلاحظ تطور الفصل بين الوظائف الدينية وغيرها التي لم يكن في السابق يوجد حد فاصل بينها .

٥ – كان عماد الدواوين طبقة الكتاب ، وكان السلطان يعين كبار الكتاب ، وكانت هذه الوظائف يشغلها في الغالب مصريون لا أتراك ، وكانوا كثيرا ما يكون من القبط النصارى الذين لهم عناية بمثل هذه الوظائف العزيزة . وكان أهم الأعمال الديوانية ديوان الإنشاء وكان رئيسه يسمى كاتب السر ، وكان تحته مجموعة من الكتاب الذين يحضرون مع السلطان وينفذون أوامره ونظره في المظالم ، وكان من تحتهم مجموعة من كتاب السجلات الذين يقومون بالمراجعة والتلخيص وكان عمل ديوان الإنشاء يختص بأمور ثلاثة لها أهميتها الكبرى وهي : المكاتبات ، من السلطان وإليه ، والبريد ، والنظر في المظالم .

٦ – أما الأمور المالية فكان يتولاها الوزير ، وكان يشاركه عدة موظفين على رأسهم ناظر الدولة الذي قد يسمى ناظر المال أو ناظر المملكة ، وكانت أهم موارد الدولة : الخراج والضرائب من المكوس والعشور وكانت تفرض على الصادر والوارد – ومن الموارد الجوالي – من جالية وهم غير المسلمين –

التي تفرض على رؤوس غير المسلمين ، ومن الموارد : المعادن والزكاة ، وما يتحصل من سك العملة . وغيرها .

٧ - أما القضاء فكان في يد الشافعية ، حتى بعد تولية أربعة قضاة ، وكان منصب قاضي القضاة ، وما يتعلق به من أمور أخرى كالنظر في الأوقاف ، والمحجور عليهم واليتامى والخطابة ، والنظر في بيت المال والمدارس .... يتولاه قاض من الشافعية . ثم يأتي بعده القضاة من المذاهب الأخرى الحنفية والمالكية والحنبلية ، وكان لكل مذهب قاضي قضاة ، وكان لهم نوابهم في مصر والشام . وكان قاضي القضاة يختار الشهود الذين يسمون الشهود العدول حيث يأتي إليهم أصحاب المعاملات للإشهاد . وكان لقاضي القضاة - الأعلى الشافعي - منزلة كبيرة في الدولة ، حتى في تنصيب الخلفاء والسلاطين . وبالإضافة إلى القضاء كان هناك : النظر في المظالم ، وكان يتولى النظر فيه السلطان في دار تسمى دار العدل ، ثم أصبح ينظر فيه نائب السلطنة أو حاجب الحجاب . وكان أيضا نظام الحسبة ، الذين يقومون بالنظر في الأسواق ومنع الغش فيها ، وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ومنع المنكرات الظاهرة من الدعارة والخمور والتبرج وغيره ، كما كان يتولى النظر في أحوال أهل الذمة حتى يتميزوا عن المسلمين بهيئاتهم ولباسهم .

٨ - كما كان للمماليك نظمهم المتعلقة بالسيف ، مثل الشرطة - في الداخل - ومثل النظم الحربية لإدارة الجيوش والجنود ، والأساطيل ، ولها أنظمتها الدقيقة (١) .

٩ - وقد انتشر في عهد المماليك دفع الرشوة [البرطلة] للوصول إلى المناصب ، ولذلك أحيانا تصدر الأوامر بأن لا يولى أحد بمال ولا رشوة لأن ذلك يفضي إلى ولاية من لا يستحق (٢) .

---

(١) انظر : نظم دولة سلاطين المماليك للدكتور عبد المنعم ماجد .

(٢) انظر : البداية والنهاية (٦٦/١٤) ، ويذكر ابن كثير أن سبب صدور هذا الأمر ابن تيمية - رحمه الله - . وانظر كتاب : البذل والبرطلة زمن سلاطين المماليك (ص : ٢٥) وما بعدها .

رابعا : سقوط الخلافة العباسية في بغداد وإحياؤها في القاهرة :

سبق أن أشرنا إلى سقوط الخلافة العباسية في بغداد على يد التتار وذكرنا – فيما سبق – إشارة سريعة إلى إعادتها في القاهرة سنة ٦٥٩ هـ على يد الظاهر بيبرس [١] . وقد يقول قائل : إذا كانت إعادة الخلافة الإسلامية تحولت إلى إعادة شكلية لأن الأمور كلها – ومنها تحديد الخليفة – بيد السلطان ، فما فائدة الاهتمام بهذه المسألة ؟ . والجواب على ذلك أنه حتى في العهود العباسية المتأخرة أصبحت السلطة كلها بيد الوزراء – مثل بني بويه ، والسلاجقة – و لم يكن للخليفة إلا الاسم ، ومع ذلك لما قضي على الخلافة حزن الناس على ذلك وصاروا يذكرون الأمور الهائلة التي جرت وعلى رأسها قتل الخليفة ثم بقاء المسلمين بلا خليفة ، ولذلك فبقدر هذا الحزن كان استبشارهم بإحيائها في القاهرة ، فالخلافة عند المسلمين رمز للوحدة واتباع شرع الله في تعيين إمام للمسلمين ، ولذلك لما قامت الخلافة في القاهرة صار بعض الملوك في الأقاليم البعيدة يرسلون إلى الخليفة يطلبون منه أن يقرهم على ملكهم وأن يكونوا تابعين له حتى يحظوا بالشرعية أمام شعوبهم [٢] . ولا شك أن هناك أسبابا دعت المماليك إلى إعادة الخلافة ولعلها تتضح فيما يلي :–

١ – أن فكرة إعادة الخلافة – كانت في البداية – على أساس أن الخليفة إذا بويع له فإن مهمته تبدأ بالعودة إلى بغداد وتخليصها من التتار وإعادة الخلافة هناك ، والدليل على ذلك شيئان : أولهما : أن بعض الروايات تذكر أن المظفر قطز بايع في الشام الحاكم بأمر الله ، وأرسل معه جماعة من أمراء العرب ، وأن الخليفة سار وافتتح بعض المدن – جهة العراق – وأنه قاتل التتار وانتصر عليهم ، وأن نائب دمشق استدعاه ، وأن الظاهر بيبرس – بعد توليه – استدعاه ولكنه علم أن المستنصر العباسي سبقه إلى القاهرة فلم يذهب إليها ولكن رجع إلى حلب

---

(١) يذكر السيوطي أن المظفر قطز هو أول من فكر في ذلك وأنه بايع فعلا أبا العباس الحاكم بأمر الله في دمشق – الذي تولى فيما بعد سنة ٦٦١ هـ . تاريخ الخلفاء (ص : ٧٦٠) .

(٢) من هؤلاء : محمد بن تغلق ، انظر : رحلة بن بطوطة (٥٢٣/٢) ، وانظر : الإسلام والخلافة : علي الخربوطلي (ص : ٢٤٨–٢٥٢) .

فبويع من هناك وكان ممن بايعه عبد الحليم بن تيمية [١] . أما الثاني : فهو ما قاله الخليفة العباسي المستنصر في خطبته الأولى فإنه قال بعد مدحه للظاهر في إحيائه للخلافة العباسية ، وبعد حثه على العدل والجهاد في سبيل الله ، قال : « وبك يرجى أن يرجع مقر الخلافة إلى ما كان عليه في الأيام الأولى ، فأيقظ لنصرة الإسلام جفنا ما كان غافيا ولا هاجعا ، وكن في مجاهدة أعداء الله إماما متبوعا لا تابعاً ... » [٢] ومقر الخلافة بغداد ، وبعد وقت قصير سار الخليفة والسلطان إلى الشام فلما وصلا إلى دمشق جهز السلطان الخليفة ومعه الأمراء والجند ، وسار الخليفة جهة العراق ، وكان الظاهر يريد أن يبعث معه عشرة آلاف فارس حتى يستقر ببغداد ، ولكن بعض الأمراء أشار إليه أن لا يفعل وقالوا : إن الخليفة إذا استقر أمره ببغداد نازعك وأخرجك من مصر ، فلم يخرج مع الخليفة إلا قوة صغيرة لا تتناسب ومستوى المهمة ، ولذلك سرعان ما قضي عليه سنة ٦٦٠ هـ وبعد ذلك عزم الظاهر على إعادة الخلافة مرة أخرى فأعادها سنة ٦٦١ هـ ، وتولى الخلافة أحمد الحاكم بأمر الله ، ولكن بقي الخليفة في القاهرة ولم يسمح له بمغادرتها .

٢ - ومن الأسباب التي دعت المماليك إلى إحياء الخلافة الإسلامية كونهم مماليك وأن أصلهم غير حر ولعل حادثة بيعهم أيام نجم الدين أيوب على يد العز ابن عبد السلام [٣] لم تكن غائبة غن أذهانهم وأذهان الناس - لذلك وحتى يضفوا الشرعية على ملكهم وسلطانهم عمدوا إلى إحياء الخلافة ، وأنهم ليسوا إلا تابعين للخليفة . ولما كان شرط القرشية سائدا لم يجرؤ المماليك إلى نسبتها إلى أنفسهم وإنما عينوا خليفة عباسيا .

---

(١) انظر : تاريخ الخلفاء (ص : ٧٦٠) ، وانظر : النجوم الزاهرة (٧/١١٥-١١٦) .

(٢) الروض الزاهر (ص : ١٠٨) ، والسلوك (٤٥٦/١) ، وهذه البيعة حضرها القضاة والأمراء وعلى رأسهم العز بن عبد السلام - الذي يقال : إنه أول من بايع الخليفة - وتاج الدين بن بنت الأعز قاضي القضاة الذي أثبت بشهادة الشهود ثبوت نسب الخليفة إلى بني العباس ، وانظر : حسن المحاضرة (٥٣/٢) ، والبداية والنهاية (٢٣١/١٣) ، ومما يلحظ أنه في سنة ٦٩٠ هـ خطب الخليفة العباسي في مصر في إحدى المناسبات أمام السلطان وحض في خطبته على أنتزاع العراق من التتار . الخطط (٣٨١/٢) .

(٣) انظر : طبقات الشافعية للسبكي (٢١٦/٨-٢١٧) .

٣ – وهناك سبب آخر وهو أن بعض الدول المجاورة للمماليك لقبوا أميرهم بلقب الخليفة – بعد سقوط بغداد – ومن أبرز هذه الدول الدولة الحفصية في تونس (١) ، فحرص المماليك على قطع الطريق على أولئك لينالوا وحدهم المفخرة والشرعية فسارعوا إلى إعلان الخلافة عندهم في القاهرة .

وعلى الرغم من أن الخلافة كانت شكلية ، إذ ليس للخليفة حول ولا قوة إلا أن هذه الخطوة لم تخل من آثار لعل من أهمها :

أ – عودة الخلافة السنية كان بمثابة دعم قوي لما فعله نور الدين محمود وصلاح الدين الأيوبي من إزالة الخلافة الفاطمية في مصر وإقامة دولة سنية ، والقضاء على الفاطميين وإن كان قد مر عليه زمن طويل إلا أن هناك محاولات عديدة قام بها أفراد أو طوائف باطنية تدين بالولاء للدولة الفاطمية ومذهبها الباطني وذلك للعودة إلى الخلافة الشيعية ، ومن هذه المحاولات ما فعله ابن العلقمي – في سقوط بغداد – الذي كان يطمع من خلال تعاونه وممالأته للتتار أن يقيم حاكما علويا بدل الخليفة العباسي السني ، ولكنه فشل (٢) .

ومنها ما قام به رجل شيعي يعرف بالكوراني – نسبة إلى كوران من قرى إسفرايين – حين أظهر الزهد والورع ، وأخذ يجمع حوله بعض خدم السلطان ويحرضهم على الخروج ضد المماليك ليتولى بدلهم حاكم شيعي ، ثم ثاروا وشقوا القاهرة وهم ينادون : يا آل علي وفتحوا دكاكين السيوفيين وأخذوا ما فيها من سلاح .

---

(١) ينتسب بنو حفص إلى أبي حفص عمر رئيس قبيلة هتتانه البربرية ، وكانوا في الأصل أتباعا للموحدين ، وفي سنة ٦٢٥ هـ أعلن أبو زكريا الحفصي استقلاله ، فبدأت الدولة الحفصية التي استمرت إلى أن سقطت تونس بأيدي العثمانيين سنة ٩٨٢ هـ ، والذي بويع له بالخلافة من قبل شريف مكة [ويلاحظ أن الذي قام بإقناع الشريف كما قام بكتابة الولاية بن سبعين الصوفي صاحب القول بوحدة الوجود والذي فر من تونس إلى مكة لما أنكر عليه العلماء ورموه بالكفر والفسق] هو أبو عبد الله المستنصر الذي تولى سنة ٦٤٧ هـ ، وفي سنة ٦٥٧ هـ وصلت بيعة شريف مكة له فسمي بأمير المؤمنين ، ولكن الأمور اضطربت في عهده ، ولذلك لم يعترف مؤرخو الإسلام – خاصة أهل المشرق – بهذه الخلافة ، وإنما اعترفوا بخلافة القاهرة . انظر : العبر لابن خلدون (٦٣٤/٦) ، ط بيروت ، والأدلة البينة النورانية لابن الشماع (ص : ٥٧) ، وكتاب السلطنة الحفصية (ص : ١٨٨) وما بعدها .

(٢) سبق قريبا عند الكلام عن المغول وسقوط بغداد .

ولكن عسكر السلطان الظاهر بيبرس أحاطوا بهم وأوثقوهم فأصبحوا مصلوبين . وكان ذلك في أواخر سنة ٦٥٨ هـ [(١)] .

ب – تحول أنظار العالم الإسلامي من بغداد إلى القاهرة وما يتبعها من بلاد الشام وبذلك أصبحت حاضرة المسلمين وموئل العلماء وطالبي العلم وصارت مدارسها ومساجدها وشيوخها ذات أثر بالغ ، مما لم يبلغه مكان آخر ، ولهذا يقول السيوطي معلقا على موضوع انتقال الخلافة إلى مصر : « واعلم أن مصر حين صارت دار الخلافة عظم أمرها ، وكثرت شعائر الإسلام فيها وعلت فيها السنة ، وعفت منها البدعة ، وصارت محل سكن العلماء ومحط رحال الفضلاء ... » [(٢)] . إلى غير ذلك من الآثار [(٣)] .

خامسا : الباطنية والرافضة :

تعتبر الحركات الباطنية من أخطر الحركات في تاريخ العالم الإسلامي ، وكذلك الرافضة ، والطائفتان متداخلتان في المنهج والاعتقاد والموقف من أهل السنة ، ولا عجب ؛ إذ كلها قائمة على مبدأ التشيع ومنطلقة منه ، وإن كان التطور في بعضها قد يصل إلى الغلو أو الإباحة كما حدث للإسماعيلية والقرامطة ، إلا أن القاسم المشترك بينها هو دعوى موالاة أهل البيت والقيام بالواجب نحوهم ، واستخلاص حقوقهم المغتصبة – من الإمامة وغيرها – من أعدائهم .

وهذه الحركات لا تزال – حتى الآن – تقوم بدور خطير في عالمنا الإسلامي وتحظى – كما يحظى من يتبناها من دول وغيرها – بدعم كبير من اليهود والنصارى والملاحدة – من شيوعيين ولا دينيين – ؛ إذ أدرك أعداء الإسلام أن حرب المسلمين – ويقصد أهل السنة – لا تتم إلا بإحياء الطائفية بينهم ودعم تلك الفرق والحركات المناهضة للإسلام الحق .

---

(١) انظر : السلوك (١/٤٠٠) ، وقيام دولة المماليك (ص : ١٧٨) .

(٢) حسن المحاضرة (٢/٩٤) .

(٣) يحسن أن نشير هنا إلى أنه في عام ٨١٥ هـ تولى الخليفة العباسي أبو الفضل الملقب بالمستعين بالله السلطنة في مصر ، فصار هو الخليفة وهو السلطان . انظر : أنباء الغمر لابن حجر (٧/٥٣) – هندية وحسن المحاضرة (٢/٨٥) .

وقد كتبت دراسات عن الحركات الباطنية ، ولكن هذه الدراسات - حسب علمي - قامت على إحدى وجهتين :

١ - إما وجهة تاريخية ، تنظر إلى تاريخ هذه الطوائف ، ودورها في الأحداث وما لها وما عليها ، ولا تعطي الجانب العقائدي الذي قامت به إلا دورا صغيرا لا يتعدى التعريف والنشأة .

٢ - وإما وجهة عقائدية بحتة ، تنظر إلى عقائد هذه الطوائف وفكرها ، وأهم مبادئها ، وأما دورها في الأحداث وما قامت في المجال السياسي والاجتماعي فلا تتعرض له بشيء .

وفي رأيي - القاصر - أن مثل هذه الحركات الخطيرة لا تتم معرفة أبعادها والاستفادة من تاريخها السابق - وأبعاده العقائدية والسياسية - إلا بالجمع بين هاتين الوجهتين أثناء الدراسة والتحليل .

والحركات الباطنية - في العصر الحاضر - كما أن لها نشاطا سياسيا ملحوظا فلها أيضا نشاط فكري تنشر من خلاله مذاهبها وعقائدها وكتبها ووثائقها [1] .

والعصر - الذي نحن بصدد الحديث عنه - كان للباطنية والرافضة فيه دور كبير ، وهو وإن كان قد انحسر - بالنسبة للعصر الذي قبله - إلا أن بقاياهم قامت بأدوار تكميلية سواء بنشر مذاهبهم أو التعاون مع الصليبيين ، ولذا رأينا كيف أن الظاهر بيبرس يهاجم حصونهم ويقضي عليها ، والسلطان قلاوون وغيره يقومون بغزو الرافضة في جبل كسروان وما جاوره ، ورأينا عالما مثل شيخ الإسلام ابن تيمية يتصدى لجهادهم وغزوهم ، كما يتصدى لفضح المذهب الباطني ويبين حكم الشرع فيهم ، ويرد على علمائهم في منهاج السنة وغيره .

---

(١) تأسست في الهند سنة ١٩٤٦ م « الجمعية الإسماعيلية » ونشرت في الهند ومصر كثيرا من مؤلفاتها ومخطوطاتها . انظر : كتاب الحاكم بأمر الله - عنان - (ص : ١٣-١٤) ، كما أن كثيرا من الباحثين تفرغوا لنشر التراث الإسماعيلي والباطني وكتابة الدراسات حوله - حتى أن واحدا منهم نشر قرابة أربعين كتابا حول هذه الحركات ، وبعض الباحثين من هؤلاء لا يكتفون بالتحقيق أو الكتابة العلمية فقط ، وإنما يبثون الدعاية لها ويدعون إلى الاستفادة من تجاربها ، كما يزعمون أنها حركات مظلومة ولذا ينبغي إعادة كتابة تاريخها من خلال حرية الفكر والأديان التي ينادون بها .

ونوجز الكلام حول هذه الحركات بما يلي :

أولا : برز التشيع كظاهرة في وقت مبكر ، في عهد علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - بل قبله بقليل حين ظهرت السبئية - أتباع عبد الله بن سبأ - وكان التشيع في عمومه قد بدا معتدلا إلا أنه في هذه الظواهر بدا غاليا أشد ما يكون الغلو ، وليس تأليه علي بن أبي طالب الذي قال به أناس في عهده إلا نواة لتلك الحركات الباطنية التي أخذت أشكالا مختلفة في الظاهر ، وهي متفقة في الحقيقة والباطن .

أما ما قد يتبادر إلى الذهن من تفاوت بينها اعتدالا وغلوا فليس هذا إلا أمر عارض ينشأ في بعض الأحوال حسب ما يقتضيه مبدأ التقية ، أو التدرج في المدعوين أو حين التطبيق العملي لمبادئهم ، إضافة إلى مبدأ السرية والعلنية في عقائدهم التي يجعلون جزءا مهما منها يبقى تحت دائرة الكتمان إلا عن القلة القليلة من أكابرهم وعلمائهم ، ولذلك صدقت فيهم مقولة أبي حامد الغزالي : « إنه مذهب ظاهره الرفض ، وباطنه الكفر المحض ، ومفتتحه حصر مدارك العلوم في قول الإمام المعصوم » [١] .

ثانيا : حدثت انقسامات داخل هذه المذاهب الرافضية الباطنية :

ومنها : الانقسام الذي وقع حول من يكون الإمام بعد جعفر الصادق - رحمه الله - .

فطائفة : قالت : الإمام بعده ابنه موسى واستمرت الإمامة بعده إلى الإمام الثاني عشر - المهدي المنتظر عندهم - وهؤلاء هم الرافضة الموسوية ، الجعفرية ، الاثنى عشرية ، ومن يطلع على عقائدهم ومذاهبهم يرى أنه لا يمكن أن يكونوا طائفة معتدلة بحال من الأحوال ، إلا حال التقية [٢] .

---

(١) فضائح الباطنية (ص : ٣٧) .

(٢) قدم الأخ العزيز - ناصر القفاري - رسالته للدكتوراه عن أصول الشيعة الأثنى عشرية وعقائدهم بعد دراسته - الجادة والموفقة - إن شاء الله ؛ حول مسألة التقريب بين السنة والشيعة في رسالته للماجستير .

وطائفة : قالت : الإمام بعده أي – بعد جعفر الصادق – ابنه إسماعيل – الذي مات في عهد أبيه – وهؤلاء هم طائفة الإسماعيلية التي انبثقت منها حركة القرامطة ، والدولة الفاطمية في المغرب ومصر ، والإسماعيلية في بلاد فارس وغيرها .

ومنها :– أي من الانقسامات التي حدثت – ما حدث سنة ٤٨٧ هـ – لما مات الخليفة المستنصر بالله – الفاطمي العبيدي – فقد افترقت الإسماعيلة إلى فرقتين :

إحداهما : قالت بأن الإمام بعده ولده نزار ، وأن المستنصر نص على ذلك قبل وفاته ، و« الإسماعيلية » ، وملاحدة العجم وملاحدة الشام تعتقد إمامته ، وتزعم أن المستنصر كان قد عهد إليه وكتب اسمه على الدينار والطرز ، وأن المستنصر قال للحسن بن صباح : إنه الخليفة من بعده » [١] وهؤلاء ينكرون إمامة المستعلي الذي تولى الخلافة – بعد أبيه – ويرون أن خلافته ومن بعده باطلة .

والأخرى : المستعلية ، يرون صحة إمامة المستعلي ومن قام بعده من الخلفاء بمصر ، وبسبب ذلك حدثت فتن بين الطائفتين [٢] .

ثالثا : لم تكن هذه الحركات الباطنية بعيدة عن الأحداث – خلال تاريخنا الإسلامي – وإنما أخذت تعمل سرا لنشر أفكارها ، وتكوين أتباع لها – وذلك خوفا من الخلافة العباسية السنية – وكان بداية ذلك لما ظهرت جماعة من الملاحدة يتزعمهم رجل فارسي مجوسي اسمه : ميمون بن ديصان المعروف بالقداح ، وكان قد تظاهر بالإسلام والتشيع ، ثم قبض عليه مع جماعة من أصحابه وسجنوا في الكوفة أواخر عهد المنصور العباسي سنة ١٤٥ هـ . وفي السجن بدأوا وضع مذهبهم وأسس دعوتهم ثم ظهرت على أثر ذلك حركتان كان لهما دور في التاريخ الإسلامي ، إحداهما : ظهور القرامطة ، والأخرى : قيام الدولة الفاطمية .

---

(١) اتعاظ الحنفاء (١٥/٣) .

(٢) انظر : تاريخ الفارقي (ص : ٢٦٧) ، واتعاظ الحنفاء (٢٧/٣) ، والبداية والنهاية (١٤٨/١٢) ، وتاريخ عطا ملك الجوين – جزء منه ضمن دولة الإسماعيلية في إيران (ص : ١٧٩) ، وانظر الإسماعيلية – لإحسان الهي ظهير (ص : ١٥٨-١٥٩ ، ٧٣٥) ، وانظر : مذاهب الإسلاميين – بدوي (٣٥٢/٢) وما بعدها .

رابعا : ولما جاء عهد المماليك واصلوا حربهم للصليبيين والباطنيين وخاصة بعد القضاء على حصونهم في بلاد فارس الذي تم على يد هولاكو . فالظاهر بيبرس قضى عليهم – حصنا بعد الآخر – سنة ٦٧٠ هـ ، وكانوا قبل ذلك يدفعون له الجزية وكان مسيطرا عليهم يعزل وينصب من يريد من زعمائهم ، يقول المقريزي في حوادث سنة ٦٧١ هـ « وفي ثاني عشر ذي الحجة استولى السلطان على بقية حصون الدعوة الإسماعيلية وهي المينقة والقدموس والكهف ، وأقيمت هناك الجمعة وترضى عن الصحابة بها ، وعفيت المنكرات منها ، وأظهرت شرائع الإسلام وشعائره » (١) .

لكن هل انتهى دور الباطنين في بلاد الشام (٢) بالقضاء على الإسماعيلية (٣) ؟ لقد بقي من طوائفهم طائفتان كان لهم نفوذ في ذلك الوقت ، واستمر نفوذهم في بلاد الشام إلى العصر الحاضر . وهما :

أ – النصيرية :

وهؤلاء سموا بذلك نسبة إلى محمد بن نصير النميري (٤) الذي عاش في القرن الثالث زمن الأئمة الثلاثة الأخيرين من أئمة الشيعة الاثنى عشرية ، وزعم أنه الباب للإمام الحادي عشر « الحسن العسكري » وأنكر إمامة المهدي الثاني عشر ، وبذلك انفصل عن الاثنى عشرية ، وللنصيرية عقائد غالية مشهورة أهمها تأليه علي ابن أبي طالب – رضي الله عنه – وفي عهد المماليك كانوا يسكنون السواحل الشامية ، وبعض الجبال في الكسروان وغيره ، وكانوا موالين أتم الموالاة للنصارى وللتتار ، وقد حرص الظاهر بيبرس على القضاء عليهم عن طريق إلزامهم ببناء المساجد

---

(١) السلوك (٦٠٨/١) ، وانظر الروض الزاهر (ص : ٤١٣) ، والمختصر لأبي الفداء (٤١/٧) .

(٢) أما في غير بلاد الشام فلا تزال الإسماعيلية باقية إلى اليوم كطائفة مستقلة .

(٣) المطلع على رحلة ابن بطوطة (٩٣/١) ، حين زار الشام سنة ٧٢٧ هـ يرى أنه يشير إلى قلاع الإسماعيلية والفداوية ويقول أنهم سهام الناصر قلاوون يصيب بهم أعداءه وعلى هذا الأساس يكون الظاهر إنما قضى عليهم سياسيا ، بحيث لم يصبح لهم دور مستقل .

(٤) وبعضهم ينسبهم إلى نصير غلام – رضي الله عنه – .

في كل قرية ، ولكنهم « بنوا بكل قرية مسجدا بعيدا عن العمارة ، ولا يدخلونه ولا يعمرونه ، وربما أوت إليه مواشيهم ودوابهم وربما وصل الغريب إليهم فينزل بالمسجد ، ويؤذن إلى الصلاة فيقولون : لا تنهق علفك يأتيك [١] » استهزاء وسخرية ، وفي سنة ٧١٧ هـ خرجت النصيرية عن الطاعة ، وكان من بينهم رجل سموه محمد بن الحسن المهدي القائم بأمر الله كان تارة يدعي الألوهية لعلي وتارة يدعي أنه محمد بن عبد الله « وخرج يكفر المسلمين وأن النصيرية على الحق ، واحتوى هذا الرجل على عقول كثير من كبار النصيرية الضلال ، وعين لكل إنسان منهم تقدمة ألف وبلادا كثيرة ونيابات ، وحملوا على مدينة جبلة فدخلوها وقتلوا خلقا من أهلها وخرجوا منها يقولون : لا إله إلا علي ولا حجاب إلا محمد ولا باب إلا سلمان ، وسبوا الشيخين ، وصاح أهل البلد : وا إسلاماه وا سلطاناه وا أميراه ، فلم يكن لهم يومئذ نصير ولا منجد .... فجردت لهم العساكر فهزموهم وقتلوا منهم خلقا كثيرا وجما غفيرا وقتل المهدي » [٢] .

وقد حفظ لنا صاحب صبح الأعشى وثيقة تشتمل على مرسوم أصدره الناصر محمد بن قلاوون سنة ٧١٧ هـ يلغي فيه بعض المكوس في المملكة الطرابلسية ، ويأمر بإبطال بعض المنكرات ، ويذكر منكرات النصيرية ، ومما ورد فيه عنهم « ومنها : أن بالأطراف القاصية من هذه المملكة قرى سكانها يعرفون بالنصيرية لم يلج الإسلام لهم قلبا ، ولا خالط لهم لبا ، ولا أظهروا له بينهم شعارا ... [ثم يقول] : وأما النصيرية فليعمروا في بلادهم بكل قرية مسجدا ... وكذلك رسمنا أيضا بمنع النصيرية من الخطاب [٣] وأن لا يمكنوا بعد ورود هذا من الخطاب

---

(١) رحلة ابن بطوطة المسماة : تحفة النظار في غرائب الأمصار (٩٦/١) ، وانظر : خطط الشام محمد كرد علي (٢٦٣/٦) ، وذكر أن ذلك في القرن التاسع - وهو خطأ ، وتبعه على خطئه صاحب الحركات الباطنية في العالم الإسلامي - محمد أحمد الخطيب (ص : ٣٣٢) .

(٢) البداية والنهاية (٨٣/١٤-٨٤) .

(٣) المقصود بالخطاب عندهم أن يحلفوا من يدخل في دينهم - بعد تعليمه وإطلاعه على أسرارهم - أن يكتم دينه ، وشيوخه . انظر : مجموع الفتاوى (١٥/٣٥) - ضمن السؤال الوارد لابن تيمية ، وانظر : صبح الأعشى (٢٥٠/١٣) .

جملة كافية ، وتؤخذ الشهادة على أكابرهم ومشايخ قراهم لئلا يعود أحد منهم إلى التظاهر بالخطاب ، ومن تظاهر به قوبل أشد مقابلة »[(١)] .

ولابن تيمية – رحمه الله – فتوى مشهورة في النصيرية وحقيقة مذهبهم وخطرهم وتعاونهم مع النصارى والتتار ، والحكم عليهم وواجب ولاة المسلمين نحوهم[(٢)] . وستأتي الإشارة إلى دور ابن تيمية في قتالهم وإخضاعهم – مع غيرهم من دروز وملاحدة ورافضة جبل كسروان – إن شاء الله تعالى .

ب – الدروز :

وهم طائفة يقولون بتأليه الحاكم بأمر الله الفاطمي والتناسخ والحلول . وكان أول من دعا إلى ذلك سنة ٤٠٨ هـ حمزة بن علي بن أحمد الزوزني ، وفي نفس الوقت ظهر عدة دعاة على شاكلته منهم : حسن بن حيدرة الفرغاني المعروف بالأخرم ، ومحمد بن إسماعيل الروزي ، وفي سنة ٤١١ هـ قتل الحاكم بأمر الله – ويزعم الدروز أنه اختفى – فانتقلت هذه الطائفة إلى مناطق أخرى في بلاد الشام ، أما في مصر فلم يبق لهم بعد هلاك الحاكم وجود حقيقي[(٣)] . وقد استجاب لهذه الدعوة من القبائل العربية في الشام : بنو تنوخ وآل بحتر ، وآل أرسلان ، وبعد اعتناقهم لهذا المذهب الباطني تحركوا في سنة ٤٢٣ هـ إلى جبل السماق ، وجاهروا بمذهبهم وأخربوا المساجد ، واعتدوا على المسلمين المجاورين ، وكثر شرهم ، ولكن أهل أنطاكية خافوا من تفاقم أمرهم ، فجاءوهم وتلطفوا لهم حتى قبضوا على دعاتهم وأكابرهم وقتلوهم جميعا[(٤)] .

---

(١) صبح الأعشى (١٣/٣٣–٣٥) ، وانظر : الوثائق السياسية : العهد المملوكي (ص : ٣٠٥) وما بعدها .

(٢) انظر : مجموع الفتاوى (٣٥/١٤٥–١٦٠) .

(٣) انظر في عقائدهم ونشأتهم : أخبار ملوك بني عبيد (ص : ٩٤) وما بعدها ، واتعاظ الحنفاء (٢/١١٣) ، وانظر : الحاكم بأمر الله (ص : ١٩٧) وما بعدها ، و(ص : ٣١٤) وما بعدها ، وتاريخ الدولة الفاطمية (ص : ٣٥٤) وما بعدها .

(٤) انظر : خطط الشام (١/٢٢٤) ، والتنوخيون : نديم نايف حمزة (ص : ٧١) .

وبعد مجيء الصليبيين ثم التتار كانوا يتعاونون معهم بما يخدم مصالحهم الخاصة [١] .

وكان الدروز متوزعين في أماكن متفرقة من لبنان ، ولذلك فقد انضم جزء منهم – من التنوخيين – إلى موالاة المماليك ، وصاروا ينخرطون في جنود الحلقة [٢] – الذين كانوا فرسانا يأتمرون بأمر السلطان دون أن يكونوا ملكا له – وعلى الرغم من سجن ثلاثة من زعمائهم في القاهرة فقد ردت إليهم إقطاعاتهم وصاروا مسؤولين عن الحفاظ على منطقة غرب بيروت [٣] .

والعجيب أنه حين هاجم جيش السلطان الناصر قلاوون سنة ٧٠٥ هـ جبل الكسروان – وكان يسكنه النصيرية والرافضة والدروز – كان من ضمن الجيش الذي هاجمهم : التنوخيون الدروز مما أثار جدلا بين بعض الباحثين [٤] .

جـ – إن الرافضة الاثنى عشرية كانت لهم بعض الأدوار الإفسادية ولذلك تحدث عنهم ابن تيمية حينما ذكر غزوه لجبل الكسروان – وهذا الجبل كانت تسكنه طوائف مختلفة من النصيرية والدروز والشيعة وأصحاب العقائد الفاسدة – ففي سنة ٧٠٤ هـ ذهب إليهم شيخ الإسلام ابن تيمية ومعه نقيب الأشراف زين الدين ابن عدنان وألزموهم شرائع الإسلام ، واستتابوا خلقا منهم ، كما ذهب إليهم ومعه الأمير قراقوش المنصور وألزموهم بالطاعة وأن يصلحوا ما بينهم وبين التنوخين ،

---

(١) انظر : تاريخ بيروت (ص : ٦٠،٦٣،٦٤) ، وانظر : التنوخيون (ص : ١٠٣–١١٠) .

(٢) انظر : نظم دولة سلاطين المماليك ورسومهم في مصر – النظم السياسية – (ص : ١٤٩) .

(٣) تاريخ بيروت (ص : ٥٣–٥٤ ، ٧٠–٨٥) ، وانظر : التنوخيون (ص : ١٢٥) ، وما بعدها .

(٤) ذكر المقريزي في السلوك (٩٠٢/١–٩٠٣) ، وابن تيمية كما في رسالته إلى السلطان الناصر – العقود الدرية (ص : ١٩٣) أن الحملة على أهل كسروان كانت حملة على الدروز – سماهم ابن تيمية الحاكمية – فإذا علم أن الجيش الذي قاتلهم فيه مئات من التنوخية الدروز فكيف يتم هذا ؟ كمال الصليبي – وهو ماروني – أنكر ذلك – كما أنه دافع عن الذين كانوا في الجبل . وقد رد عليه زكي النقاش في كتابه : أضواء توضيحية على تاريخ المارونية (ص : ٤٦–٥٠) ، و(ص : ٦٣) وما بعدها . كما رد عليه صاحب كتاب التنوخيون (ص : ١٣٠) – ومؤلفه درزي .

ولكنهم رفضوا الطاعة [١] فأخذ ابن تيمية ونائب دمشق في الاستعداد لحربهم ، يقول ابن كثير في حوادث سنة ٧٠٥ هـ : « وفي ثانيه [أي المحرم] خرج نائب السلطنة بمن بقي من الجيوش الشامية ، وقد كان تقدم بين يديه طائفة من الجيش مع ابن تيمية في ثاني المحرم [٢] ، فساروا إلى بلاد الجرد والرفض والتيامنة ، فخرج نائب السلطنة بنفسه بعد خروج الشيخ لغزوهم ، فنصرهم الله عليهم وأبادوا خلقا كثيرا منهم ، ومن فرقتهم الضالة ووطئوا أراضي كثيرة من صنع بلادهم ، وعاد نائب السلطنة إلى دمشق في صحبته الشيخ ابن تيمية والجيش ، وقد حصل بسبب شهود الشيخ هذه الغزوة خير كثير ، وأبان الشيخ علما وشجاعة في هذه الغزوة ، وقد امتلأت قلوب أعدائه حسدا له وغما [٣] .

ويقول ابن تيمية بعد هذا النصر المبين عليهم – في كتابه إلى السلطان الناصر قلاوون في مصر – وقد ذكر بعد المقدمات شيئا من عقائدهم : « فأعان الله ويسر بحسن نية السلطان وهمته في إقامة شرائع الإسلام ، وعنايته بجهاد المارقين أن غزوا غزوة شرعية كما أمر الله ورسوله ، بعد أن كشفت أحوالهم ، وأزيحت عللهم ، وأزيلت شبههم ، وبذل لهم من العدل والإنصاف ما لم يكونوا يطمعون به ، وبين لهم أن غزوهم اقتداء بأمير المؤمنين علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – في قتال الحرورية المارقين الذين تواتر عن النبي – ﷺ – الأمر بقتالهم ... » [٤] .

ثم ذكر السبب في أخذ أموالهم وأنه كونهم خارجين عن شريعة محمد – ﷺ – وسنته ، ثم ذكر أنهم شر من التتار من وجوه متعددة ، لكن التتر أظهر وأقوى

---

(١) البداية والنهاية (٣٥/١٤) ، والسلوك (١٢/٢) ، وتاريخ بيروت (ص : ٢٧) .

(٢) هكذا ، ولعل الصواب في ذي الحجة كما أفاده كلام ابن عبد الهادي في العقود ، فإن قال (ص : ١٨١-١٨٢) « وتوجه نائب السلطنه الأمير جمال الدين الأفرم بمن تأخر من عسكر دمشق إليهم لغزوهم واستئصالهم في ثاني شهر المحرم من سنة خمس وسبعمائة ، وكان قد توجه قبله العسكر طائفة بعد طائفة في ذي الحجة » .

(٣) البداية والنهاية (٣٥/١٤) ، وانظر : مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك (ص : ٣١٤-٣١٩) ، وانظر : التنوخيون (ص : ١٢٨-١٣٠) .

(٤) العقود الدرية (ص : ١٨٧-١٨٨) .

فلذلك يظهر كثرة شرهم ، ثم ذكر السبب في قطع أشجارهم وتخريب بلادهم ، ثم قال : « وأيضا فإنه بهذا قد انكسر من أهل البدع والنفاق بالشام ومصر والحجاز واليمن والعراق ما يرفع الله به درجات السلطان ويعز به أهل الإيمان » [١] ، ثم قال ابن تيمية : « فصل : تمام هذا الفتح وبركته تقدم مراسم السلطان بحسم مادة أهل الفساد وإقامة الشريعة في البلاد ، فإن هؤلاء القوم لهم من المشايخ والإخوان في قرى كثيرة من يقتدون بهم وينتصرون لهم ، وفي قلوبهم غل عظيم ، وإبطان معاداة شديدة ، لا يؤمنون معها على ما يمكنهم ولو أنه مباطنة العدو ، فإذا أمسك رؤوسهم الذين يضلونهم – مثل بني العود [٢] – زال بذلك من الشر ما لا يعلمه إلا الله ، ويتقدم إلى قراهم وهي قرى متعددة بأعمال دمشق ، وصفد ، وطرابلس ، وحماة ، وحمص ، وحلب ، بأن تقام فيهم شرائع الإسلام ، والجمعة ، والجماعة ، وقراءة القرآن ، ويكون لهم خطباء ومؤذنون كسائر قرى المسلمين ، وتقرأ فيهم الأحاديث النبوية وتنشر فيهم المعالم الإسلامية ويعاقب من عرف منهم بالبدعة والنفاق بما توجبه شريعة الإسلام ، فإن هؤلاء المحاربين وأمثالهم قالوا : نحن قوم جبال ، وهؤلاء كانوا يعلموننا ويقولون لنا : أنتم إذا قاتلتم هؤلاء تكونون مجاهدين ، ومن قتل منكم فهو شهيد ، وفي هؤلاء خلق كثير لا يقرون بصلاة ، ولا صيام ، ولا حج ولا عمرة ، ولا يحرمون الميتة والدم ، ولحم الخنزير ، ولا يؤمنون بالجنة والنار ، من جنس الإسماعيلية والنصيرية ، والحاكمية ، والباطنية ، وهم كفار أكفر من اليهود والنصارى بإجماع المسلمين » [٣] . وسئل ابن تيمية عن حكم قتالهم فأفتى بجواز ذلك إذا كانوا ممتنعين ، وشرح حالهم والحكم عليهم وهي فتوى عظيمة [٤] .

---

(١) المصدر السابق (ص : ١٩١) .

(٢) على رأسهم : أبو القاسم الحسين بن العود ، نجيب الدين الأسدي الحلبي ، شيخ الشيعة وإمامهم وعالمهم في أنفسهم ، ولد سنة ٥٨١ هـ ، وتوفي سنة ٦٧٧ هـ . البداية والنهاية (٢٨٧/١٣) ، وهؤلاء الموجودون الذين يشير إليهم ابن تيمية من أولاده وأتباعه .

(٣) العقود الدرية (ص : ١٩٢-١٩٣) .

(٤) انظر : نصها في مجموع الفتاوى (٤٦٨/٢٨-٥٠١) ، بل قال لما بين إنهم شر من اليهود =

وفي عام ٧٠٦ هـ صدر أمر برفع أيدي الرافضة عن كسروان وإقطاعها للأمراء التركمان [١] .

سادسًا : بداية ظهور التحاكم إلى غير الشريعة :

هذه مسألة من المسائل المهمة التي تميز بها هذا العصر عن العصور التي سبقته ، فقد عاش المسلمون منذ بدء الإسلام وانتشاره في البلاد التي فتحوها لا يعرفون نظاما وحكما إلا ما جاءت به شريعة الإسلام ، ولا يعني هذا أن الظلم والجور لم يقع ، ولا أن سفك الدماء وأخذ الأموال بالباطل لم يوجد ، بل حدث من جور بعض السلاطين في العهد الأموي والعباسي وغيرهما - كما وجد من ظلم الولاة وغيرهم ممن قد تكون له سلطة - الشيء الكثير ، بل وجد من الفتن والمحن التي أحاطت ببعض المسلمين أو ببعض أمصارهم ما هو مسطور في كتب التاريخ التي ألفها مؤرخون مسلمون ، ولكن مع هذا كله كانت هذه المخالفات تقع وترتكب على أنها أمور مخالفة للإسلام أملاها الهوى أو الانتقام أو غير ذلك من الأسباب ، ولذلك إذا تولى الحاكم أو السلطان العادل رد هذه المظالم وانتصر لأصحابها بما يوافق شريعة الإسلام ، ومذهب أهل السنة والجماعة أنه لا يجوز الخروج على الأئمة وإن جاروا أو ظلموا ، وهذا فيه إقرار أن الظلم والجور قد يقع ولكنه لا يجوز أن يكون مبررا للخروج عليهم وخلع الطاعة ما لم يصل إلى الكفر البواح ، أما أن يوجد نظام أو قانون - مخالف للشريعة - ويكون بوسع هذه الطائفة أو الدولة أن تتحاكم إليه مع انتسابها للإسلام فهذا لم يحدث إلا في هذا العصر الذي نتحدث عنه ، وإذا وجد من الدول من حكم بعض بلاد المسلمين وفرض عقائد وسن شرائع مخالفة للإسلام وفرضها عليهم ، فهؤلاء خارجون عن الإسلام ، وذلك كالدولة الفاطمية التي قال عنها ابن تيمية :

= والنصارى وأن كل طائفة ممتنعة يجب قتالها ... قال : « وليس هذا مختصا بغالية الرافضة ، بل من غلا في أحد من المشايخ وقال : إنه يرزقه أو يسقط عنه الصلاة ... وكل هؤلاء كفار يجب قتالهم بإجماع المسلمين » .

(١) انظر : تاريخ بيروت (ص : ٢٩) ، والسلوك (١٦/٢) .

« فإن القاهرة بقي ولاة أمورها نحو مائتي سنة على غير شريعة الإسلام ، وكانوا يظهرون أنهم رافضة ، وهم في الباطن إسماعيلية ونصيرية وقرامطة باطنية ، كما قال فيهم الغزالي – رحمه الله تعالى – في كتابه الذي صنفه في الرد عليهم « ظاهر مذهبهم الرفض وباطنه الكفر المحض » . واتفق طوائف المسلمين : علماؤهم وملوكهم وعامتهم من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة وغيرهم على أنهم كانوا خارجين عن شريعة الإسلام ، وأن قتالهم كان جائزا ، بل نصوا على أن نسبهم كان باطلا .... والذين يوجدون في بلاد الإسلام من الإسماعيلية والنصيرية والدرزية وأمثالهم من أتباعهم ، وهم الذين أعانوا التتر على قتال المسلمين [١] ، وكان وزير هولاكو النصير الطوسي من أئمتهم » [٢] .

وهذا الذي استجد في هذا العصر جاء مع ظهور التتار وهجومهم على العالم الإسلامي . وهؤلاء التتار كان يحكمهم نظام وقانون وضعه لهم زعيمهم جنكيزخان يسمى بالياسا ، أو الياسق ، وهذا القانون كانوا يطبقونه بحذافيره ، وصارت له عندهم قداسة ، وفي هجومهم على المسلمين حملوه معهم وطبقوه .

وكلمة « ياسا » وقد يقال : ياسه ، أو يساق أو يسق [٣] ، كلمة مغولية [تركية] تعني قانون التتار الذي وضعه زعيمهم ، يقول المقريزي – في أثناء ذكره لمهمات « الحجاب » – حجاب السلاطين – في عهده : وأن متوليها مهمته أن ينصف من الأمراء والجند ، تارة بنفسه ، وتارة بمشاورة السلطان ، وتارة بمشاورة النائب ،

---

(١) من العجيب – وابن تيمية يشير إلى تعاون الرافضة مع التتر – أن من نصوص قانون التتار الياسق الذي ذكره – أو بعضه – المقريزي في خططه نصا يأمر بتمييز ولد علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – وأن لا يكون عليهم كلفة ولا مؤنة : يقول : « وشرط أن لا يكون على أحد من ولد علي ابن أبي طالب – رضي الله عنه – مؤنة ولا كلفة » . الخطط (٢/٢٢٠) .

(٢) مجموع الفتاوى (٢٨/٦٣٥-٦٣٦) .

(٣) في تاج العروس (٧/٩٨) – مما استدركه في فصل الياء مع القاف – قال عن كلمة « يساق » ، « كسحاب » وربما قيل يسق بحذف الألف ، والأصل فيه يساغ ، بالغين المعجمة ، وربما خفف فحذف ، وربما قلب قافا ، وهي كلمة تركية يعبر بها عن وضع قانون المعاملة » ، ولما كان معظم الجزاءات المنصوص عليها في نظام الياسا الإعدام صار من معاني هذه الكلمة القتل أو الموت . انظر : المغول في التاريخ (جـ ١ ص : ٣٣٨) .

وأن حكم الحاجب كان « لا يتعدى النظر في مخاصمات الأجناد واختلافهم في أمور الإقطاعات ونحو ذلك ، ولم يكن أحد من الحجاب فيما سلف يتعرض للحكم في شيء من الأمور الشرعية كتداعي الزوجين وأرباب الديون ، وإنما يرجع ذلك إلى قضاة الشرع ، ولقد عهدنا دائما أن الواحد من الكتاب أو الضمان ونحوهم يفر من باب الحاجب ويصير إلى باب أحد القضاة ويستجير بحكم الشرع فلا يطمع أحد بعد ذلك في أخذه من باب القاضي .... » [١] ، ثم ذكر المقريزي التطور الذي حدث بعد ذلك لمهمات الحجاب فقال : « ثم تغير ما هنالك وصار الحاجب اليوم [٢] اسما لعدة جماعة من الأمراء ينتصبون للحكم بين الناس ... وصار الحاجب اليوم يحكم في كل جليل وحقير بين الناس سواء كان الحكم شرعيا أو سياسيا بزعمهم ، وإن تعرض قاض من قضاة الشرع لأخذ غريم من باب الحاجب لم يمكن من ذلك » [٣] ، ثم قال : « وكانت أحكام الحجاب أولا يقال لها حكم السياسة وهي لفظة شيطانية لا يعرف أكثر أهل زمننا اليوم أصلها ، ويتساهلون في التلفظ بها ، ويقولون : هذا الأمر مما لا يمشي في الأحكام الشرعية وإنما هو من حكم السياسة ويحسبونه هينا وهو عند الله عظيم » [٤] ، ثم ذكر المقريزي معنى « الشرع » ومعنى « السياسة » في اللغة ، وأن السياسة نوعان : سياسة عادلة وهي السياسة الشرعية وقد صُنف فيها كتب متعددة ، وسياسة ظالمة ، وأن الشريعة تحرمها . ثم عرض لأصل هذه الكلمة وغلط الذين يظنون أن أصلها كلمة عربية فقال : « وليس ما يقوله أهل زماننا في شيء من هذا ، وإنما هي كلمة فعلية أصلها ياسة ، فحرفها أهل مصر وزادوا بأولها سينا فقالوا سياسة ، وأدخلوا عليها الألف واللام فظن من لا علم عنده أنها كلمة عربية ، وما الأمر فيها إلا ما قلت لك واسمع الآن كيف نشأت هذه الكلمة حتى انتشرت

---

(١) الخطط (٢/٢١٩) .

(٢) توفي المقريزي : تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي سنة ٨٤٥ ، وكان مولده سنة ٧٦٦ هـ ، انظر : اللامع (٢/٢١) ، والبدر الطالع (١/٧٩) ، والأعلام (١/١٧٧) .

(٣) الخطط (٢١٩-٢٢٠) .

(٤) المصدر السابق (ص : ٢٢٠) .

بمصر والشام وذلك أن جنكزخان القائم بدولة التتر في بلاد الشرق لما غلب الملك أونك خان ، وصارت له دولة قرر قواعد وعقوبات أثبتها في كتاب سماه ياسة ، ومن الناس من يسميه يسق ، والأصل في اسمه ياسة ، ولما تمم وضعه كتب ذلك نقشا في صفائح الفولاذ ، وجعله شريعة لقومه ، فالتزموه بعده حتى قطع الله دابرهم ، وكان جنكزخان لا يتدين بشيء من أديان أهل الأرض كما تعرف هذا إن كنت أشرفت على أخباره ، فصار الياسة حكما بتا بقي في أعقابه لا يخرجون عن شيء من حكمه » [١] . **وقد نقل القلقشندي [٢] عن علاء الدين الجويني [٣] – الذي كان أحد خواص كتبة أرغون زعيم التتار وكان هجوم** هولاكو على بغداد في عهده – أنه قال : « ومن عادة بني جنكزخان ؛ أن كل من انتحل منهم مذهبا لم ينكره الآخر عليه » [٤] ، ثم ذكر القلقشندي الياسة فقال : « ثم الذي كان عليه جنكزخان في التدين وجرى عليه أعقابه بعده الجرى على منهاج ياسة التي قررها ، وهي قوانين ضمنها من عقله وقررها من ذهنه ، رتب فيها أحكاما وحدد فيها حدودا ربما وافق القليل منها الشريعة المحمدية وأكثرها مخالف لذلك سماها الياسة الكبرى ، وقد اكتبها وأمر أن تجعل في خزانته تتوارث عنه في أعقابه وأن يتعلمها صغار أهل بيته » [٥] ، ويقول ابن كثير « وأما كتابه الياسة فإنه يكتب في مجلدين بخط غليظ ، ويحمل على بعير عندهم » [٦] .

---

(١) الخطط (٣٢٠/٢) .

(٢) أحمد بن علي بن أحمد الفزاري ولد سنة ٧٥٦ هـ ، وتوفي سنة ٨٢١ هـ ، الضوء اللامع (٨/٢) ، والأعلام (١٧٧/١) .

(٣) هو : علاء الدين عطا ملك الجويني ، اشتغل هو وأبوه في خدمة المغول ، ولد سنة ٦٢٣ هـ ، وتوفي سنة ٦٨٦ هـ . دولة الإسماعيلية في إيران (ص : ١٢٧-١٣٨) ، والجويني أحد الذين أرخوا للمغول ، وعليه وعلى المؤرخ الآخر رشيد الدين ، إعتمد كثير من المؤرخين في تاريخهم للمغول ، ومنهم ابن كثير في ترجمته لجنكزخان البداية والنهاية (١١٧/١٣) .

(٤) صبح الأعشى (٣١٠/٤) .

(٥) المصدر السابق (٣١٠/٤-٣١١) .

(٦) البداية والنهاية (١١٨/١٣) .

ومن نصوص هذا الياسة : « أن من زنى قتل - ولم يفرق بين المحصن وغير المحصن - ومن لاط قتل ، ومن تعمد الكذب أو سحر أو تجسس على أحد ، أو دخل بين اثنين وهما يتخاصمان وأعان أحدهما على الآخر قتل ، ومن بال في الماء أو على الرماد قتل ، ومن أعطى بضاعة فخسر فيها فإنه يقتل بعد الثالثة ، ومن أطعم أسير قوم أو كساه بغير إذنهم قتل .... وأن من ذبح حيوانا كذبيحة المسلمين ذبح .... وشرط تعظيم جميع الملل من غير تعصب لملة على أخرى ... وألزمهم أن لا يدخل أحد منهم يده في الماء ولكنه يتناول الماء بشيء يغترفه ، ومنعهم من غسل ثيابهم بل يلبسونها حتى تبلى ، ومنع أن يقال لشيء : إنه نجس ، وقال جميع الأشياء طاهرة ولم يفرق بين طاهر ونجس وألزمهم أن لا يتعصبوا لشيء من المذاهب »[1] ومما يلفت الانتباه أن من ضمن هذا القانون أن السلطان ألزم بإقامة البريد حتى يعرف أخبار مملكته بسرعة[2] .

هذا هو نظام الياسة الذي وضعه زعيم التتار و« لما مات التزم من بعده من أولاده ، وأتباعهم حكم الياسة كالتزام أول المسلمين حكم القرآن ، وجعلوا ذلك دينا لم يعرف عن أحد منهم مخالفته بوجه »[3] .

هذه أحوال التتار وأنظمتهم لما هاجموا العالم الإسلامي ، ولكن حدث لهم تطور - أشرنا إليه عند الحديث عنهم - ، وذلك بدخولهم في الإسلام ، وإعلان زعيمهم قازان الإسلام ، ودخل كثير من التتار الإسلام . ولكن صاحب إسلام هؤلاء التتر عدة أمور - مخالفة لما يجب أن يكون عليه المسلم - ومنها :

أ - مهاجمتهم لبلاد المسلمين في الشام وغيره ، ومقاتلتهم ونهب أموالهم وغير ذلك من الفساد .

---

(١) الخطط (٢/٢٢٠-٢٢١) .

(٢) المصدر السابق ، والملاحظ أيضا أنه في آخر العهد العباسي ألغى نظام البريد فكان ذلك من العوامل التي ساعدت على ضعف مقاومة المسلمين للتتار .

(٣) المصدر السابق (٢/٢٢١) .

ب – تعظيم نظامهم الياسق ، وتنفيذ بعض بنوده ولو كانت مخالفة للشريعة الإسلامية .

جـ – تعطيل بعض شرائع الإسلام ، مثل إقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، والكف عن دماء المسلمين ، وضرب الجزية على اليهود والنصارى ، وغير ذلك .

د – إقرار المنكرات ، مثل أماكن الخمور والزنا ، والسماح للنصارى بتعليق الصلبان ، كما حدث في بيت المقدس والخليل زمن التتار .

ولكنهم مع هذا يعلنون إسلامهم وإقرارهم بالشهادتين ، بل ويزعم قازان في رسائله إلى السلطان الناصر قلاوون أنهم كلهم أهل ملة واحدة ، شرفهم الله بدين الإسلام وأنه دافع عن أهل ماردين الذين هاجمهم بعض جنود المماليك ، وأنه إنما يقاتلهم لما أخذته الحمية الإسلامية ، وفي مرسوم آخر أصدره لما احتل دمشق يتهم فيه حكام مصر والشام بأنهم خارجون عن طريق الدين ، غير متمسكين بأحكام الإسلام [(١)] .

أمام هذه الأوضاع والدعاوي ، ومع نشوب الحرب بين أهل الشام والتتار وقع الناس في حيرة من هذه المسألة ، كيف يقاتلون التتر وهم يدعون الإسلام ، ويعلنون الشهادتين ؟ ، ولم تقتصر هذه الحيرة على عامة الناس ، بل إن العلماء والفقهاء أيضا وقعوا في حيرة ، واحتاج الأمر إلى وضوح الحكم في هذه المسألة الواقعية ، وبيان الحق فيها ، حتى يسير الناس وهم على الهدى ، فكان ممن انتدب ، وندب نفسه لبيانها شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله تعالى – وجاء ذلك على محورين :

محور علمي : يبين حكم هؤلاء التتار ، وقد وردت عدة أسئلة وجهت إلى ابن تيمية حول هؤلاء الذين يعلنون الشهادتين ، ويقتلون المسلمين ، ويسبون بعض ذراري المسلمين ويهتكون حرمات الدين من إذلال المسلمين ، وإهانة المساجد لاسيما بيت المقدس .... وادعوا مع ذلك تحريم قتال مقاتلهم

---

(١) انظر : نصوص رسائل قازان إلى الناصر قلاوون وأجوبته عليها في وثائق الحروب الصليبية والغزو المغولي (ص : ٣٨٣-٤٠٣) .

لما زعموا من اتباع أصل الإسلام فهل يجوز قتالهم ؟ وفي سؤال آخر إضافة إلى ما سبق : وما حكم من يكون من عسكرهم من المنتسبين إلى العلم والفقه والفقر والتصوف ونحو ذلك ؟ ومايقال فيمن زعم أنهم مسلمون ، والمقاتلون لهم مسلمون ، وكلاهما ظالم فلا يقاتل مع أحدهما .... أفتونا في ذلك بأجوبة مبسوطة شافية ، فإن أمرهم قد أشكل على كثير من المسلمين ، بل على أكثرهم ، تارة لعدم العلم بأحوالهم ، وتارة لعدم العلم بحكم الله تعالى ورسوله - ﷺ - في مثلهم ، وفي سؤال آخر : سئل عن أجناد يمتنعون عن قتال التتار ، ويقولون : إن فيهم من يخرج مكرها معهم ، وإذا هرب أحدهم هل يتبع أم لا ؟ وفي سؤال سئل عن أموالهم هل أخذها حلال أو حرام ؟ .

وقد أجاب ابن تيمية عن هذه الأسئلة بأجوبة واضحة كل الوضوح ، وبناها على قاعدة في الفتوى عزيزة ، لازمة لكل من يتصدى للفتوى - خاصة في المسائل المستجدة - فقال في أحد الأجوبة : « نعم ، يجب قتال هؤلاء بكتاب الله وسنة رسوله واتفاق أئمة المسلمين ، وهذا مبني على أصلين :

أحدهما : المعرفة بحالهم .

والثاني : معرفة حكم الله في مثلهم .

فأما الأول : فكل من باشر القوم يعلم حالهم ، ومن لم يباشرهم يعلم ذلك بما بلغه من الأخبار المتواترة وأخبار الصادقين ، ونحن نذكر جل أمورهم بعد أن نبين الأصل الآخر الذي يختص بمعرفته أهل العلم بالشريعة الإسلامية فنقول : كل طائفة خرجت عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة فإنه يجب قتالها باتفاق أئمة المسلمين وإن تكلمت في الشهادتين ، فإذا أقروا بالشهادتين وامتنعوا عن الصلوات الخمس وجب قتالهم حتى يصلوا ، وإن امتنعوا عن الزكاة وجب قتالهم حتى يؤدوا الزكاة ، وكذلك إن امتنعوا عن صيام شهر رمضان أو حج البيت العتيق ، وكذلك إن امتنعوا عن تحريم الفواحش ، أو الزنا ، أو الميسر ، أو الخمر ، أو غير ذلك من محرمات الشريعة ، وكذلك إن امتنعوا عن الحكم في الدماء والأموال والأعراض والأبضاع ونحوها بحكم الكتاب والسنة ،

وكذلك إن امتنعوا عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجهاد الكفار إلى أن يسلموا ويؤدوا الجزية عن يد وهم صاغرون ، وكذلك إن أظهروا البدع المخالفة للكتاب والسنة واتباع سلف الأمة وأئمتها : مثل أن يظهروا الإلحاد في أسماء الله وآياته ، أو التكذيب بأسماء الله وصفاته ، أو التكذيب بقدره وقضائه ، أو التكذيب بما كان عليه جماعة المسلمين على عهد الخلفاء الراشدين ، أو الطعن في السابقين الأولين ، من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان ، أو مقاتلة المسلمين حتى يدخلوا في طاعتهم التي توجب الخروج عن شريعة الإسلام ، وأمثال هذه الأمور .... » [(١)] ، ثم ذكر الأدلة من الكتاب والسنة وفعل الصحابة مع المرتدين والخوارج وغيرهم ، ثم قال : « وأما الأصل الآخر وهو معرفة أحوالهم [أي التتار] فقد علم أن هؤلاء القوم جازوا على الشام في المرة الأولى عام تسعة وتسعين [بعد الستمائة] وأعطوا الناس الأمان وقرأوه على المنبر بدمشق ، ومع هذا فقد سبوا من ذراري المسلمين ما يقال : إنه مئة ألف أو يزيد عليه وفعلوا ببيت المقدس وبجبل الصالحية ونابلس وحمص وداريا وغير ذلك من القتل والسبي ما لا يعلمه إلا الله ، حتى يقال : إنهم سبوا من المسلمين قريبا من مئة ألف ، وجعلوا يفجرون بخيار نساء المسلمين في المساجد وغيرها ، كالمسجد الأقصى والأموي وغيره ، وجعلوا الجامع الذي العقبه دكا ؛ وقد شاهدنا عسكر القوم ، فرأينا جمهورهم لا يصلون ولم نر في معسكرهم مؤذنا ولا إماما ، وقد أخذوا من أموال المسلمين وذراريهم وخربوا من ديارهم ما لا يعلمه إلا الله .... وهم يقاتلون على ملك جنكزخان ، فمن دخل في طاعتهم جعلوه وليًّا لهم ، وإن كان كافرا ، ومن خرج عن ذلك جعلوه عدوا لهم وإن كان من خيار المسلمين ، ولا يقاتلون على الإسلام ولا يضعون الجزية والصغار » [(٢)] ، ثم بين كيف أنهم يعظمون جنكزخان ويقرنونه بالرسول - ﷺ - ، ويقدسون تعاليمه ، ثم قال : « ومعلوم بالاضطرار من دين الإسلام باتفاق جميع المسلمين أن من سوغ اتباع غير دين الإسلام ،

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٨/٥١٠-٥١١) .

(٢) مجموع الفتاوى (٢٨/٥١٩-٥٢١) .

أو اتباع شريعة غير شريعة محمد – ﷺ – فهو كافر وهو ككفر من أمر ببعض الكتاب وكفر ببعض الكتاب » [١] ، ثم تحدث عن وزرائهم ، وإظهارهم الرفض ، ثم أجاب عن بقية التساؤلات والشبهات [٢] .

هذا هو المحور الأول ، أما المحور الثاني فهو : **المحور العملي** ، وذلك بالحض على جهاد هؤلاء التتار وإعلان جهادهم ، حتى انه ذهب من الشام إلى مصر ليلتقي بالسلطان ومن حوله من الأمراء والوزراء ليحضهم على جهادهم ، وجمع الجيوش لقتالهم ، وكان لابن تيمية في هذا الجهاد والإعداد له ، وقيادة بعض فصائله ما هو مشهور ومسطور وقد أشار إلى هذه المسألة – مسألة شبهة مقاتلة التتار مع ادعائهم الإسلام – ابن كثير – رحمه الله – وهو يعرض لبعض وقائعهم ، فقال عن وقعة « شقحب » : « وقد تكلم الناس في كيفية قتال هؤلاء التتر من أي قبيل هو ؟ فإنهم يظهرون الإسلام وليسوا بغاة على الإمام ، فإنهم لم يكونوا في طاعته في وقت ثم خالفوه » ، فقال الشيخ تقي الدين [ابن تيمية] : « هؤلاء من جنس الخوارج الذين خرجوا على علي ومعاوية ، ورأوا أنهم أحق بالأمر منهما . وهؤلاء يزعمون أنهم أحق بإقامة الحق من المسلمين ، ويعيبون على المسلمين ما هم متلبسون به من المعاصي والظلم ، وهم متلبسون بما هو أعظم منه بأضعاف مضاعفة ، فتفطن العلماء والناس لذلك ، وكان يقول للناس : إذا رأيتموني من ذلك الجانب وعلى رأسي مصحف فاقتلوني ، فتشجع الناس في قتال التتار وقويت قلوبهم ونياتهم ولله الحمد » [٣] ، وابن كثير يقول لما ذكر الياسة وبعض أحكامه ، « وفي ذلك كله مخالفة لشرائع الله المنزلة على عباده الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، فمن ترك الشرع المحكم المنزل على محمد بن عبد الله خاتم الأنبياء وتحاكم إلى غيره من الشرائع المنسوخة كفر ، فكيف بمن تحاكم إلى الياسة وقدمها عليه ؟ من فعل ذلك كفر بإجماع المسلمين » [٤] وقال في تفسير قوله تعالى : ﴿ أَفَحُكْمَ ٱلْجَـٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْماً لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ [المائدة : ٥٠]

---

(١) المصدر السابق (٥٢٤/٢٨) .
(٢) انظر : مجموع الفتاوى (جـ ٢٨ ، ص : ٥٠١-٥٥٣ ، وص : ٥٨٩) .
(٣) البداية والنهاية (٢٣/١٤-٢٤) .
(٤) البداية والنهاية (١١٩/١٣) .

« ينكر تعالى على من خرج عن حكم الله المحكم المشتمل على كل خير ، الناهي عن كل شر ، وعدل إلى ما سواه من الآراء والأهواء والاصطلاحات التي وضعها الرجال بلا مستند من شريعة الله ، كما كان أهل الجاهلية يحكمون به من الضلالات والجهالات ، مما يضعونها بآرائهم وأهوائهم ، وكما يحكم به التتار من السياسات الملكية المأخوذة من ملكهم جنكزخان ، الذي وضع لهم اليساق وهو عبارة عن كتاب مجموع من أحكام قد اقتبسها من شرائع شتى من اليهودية والنصرانية والملة الإسلامية ، وفيها كثير من الأحكام أخذها من مجرد نظره وهواه ، فصارت في بنيه شرعا متبعا ، يقدمونها على الحكم بكتاب الله وسنة رسوله - ﷺ - ومن فعل ذلك منهم فهو كافر يجب قتاله حتى يرجع إلى حكم الله ورسوله ، فلا يحكم سواه في قليل ولا كثير » (١) .

وهكذا أوضح ابن تيمية وتلامذته من بعده حكم هذه المسألة ، وكان الجواب حاسما في بيان الحكم ، وقويا في جهاد هؤلاء التتار وإبعاد خطرهم عن المسلمين .

* * *

وهناك أمر آخر - له علاقة بهذا الموضوع - وجد في عهد المماليك ، ألا وهو إعطاء الامتيازات للأجانب - من النصارى وغيرهم - داخل الدولة الإسلامية ، وكان الباعث على ذلك حرص المماليك على تنشيط التجارة ، وكانت التجارة أكثر ما تكون في ذلك الوقت مع الهند وما جاورها ، ومع أوربا ، وبالأخص الأندلس وإيطاليا ، وقد حرص المماليك على أن يرد التجار ببضائعهم المختلفة وتجاراتهم إلى دولة المماليك ، فقد أصدر المنصور قلاوون بيانا يعلن فيه - بعد مدح ممالك مصر والشام - حسن معاملة من يرد من التجار غير المسلمين والوفاء بالعهود لهم ، كما أوصى بإعادة النظر فى ثغر الإسكندرية وأن يحرص الناظر

---

(١) تفسير ابن كثير (٣/١٢٢-١٢٣) ، ط الشعب ، وانظر : عمدة التفسير لأحمد شاكر (٤/١٧٣) ، وتعليقه على هذا الموضوع .

- في ضمن مهامه - على معاملة التجار الواردين إليه بالعدل والرفق ، وأن لا يسلك بهم حالة تجلب لهم القلق والتظلم [١] .

وكانت تتم أحيانا معاهدات - مع النصارى - تتضمن ما يتعلق بالأمور التجارية ، وكان حكام المماليك في موقف الأقوى - خاصة بعد نهاية الحروب الصليبية بالشام - ، وفي عهد المنصور قلاوون - في سنة ٦٨٦ هـ - عقد صلح مع ملك أرغون - حاكم برشلونه في الأندلس ، ومع أخيه صاحب صقلية - وكان ضمن هذا الصلح - الذي ينص على حماية كل بلد لتجار ومراكب وسفن البلد الآخر - نص يقول : « وعلى أنه متى كانت بين تجار المسلمين وتجار بلاد الريدراغون [أي ملك أرغون في شرق الأندلس] معاملة في بضائعهم وهم في بلاد مولانا السلطان كان أمرهم محمولا على موجب الشرع الشريف » [٢] .

ولكن الأمر لم يقف عند هذا الحد ، وإنما تعداه - تشجيعا للتجار - إلى إعطائهم كثيرا من الامتيازات ، بحيث جعلت لهم فنادق يسكنون فيها ، وصار لهم قنصل دائم يتحدث باسم الممالك التي ينتمون إليها ، وتطور الأمر إلى ما هو أخطر وذلك بالسماح لهم بإحضار الخمور ليستعملوها هم ، وكذلك يتحاكمون إلى قناصلهم حسب قوانينهم لا حسب الشريعة [٣] .

سابعا : الجوانب العلمية والعقائدية :

إذا كان هذا العصر - عصر المماليك - قد تميز بأنه عصر جهاد ومقاومة لأعداء الإسلام من المغول والصليبيين ، الذين أرادوا أن يحطموا الإسلام وما يحمله من حضارة وعلوم ومعارف كانت محط أنظار العالم أجمع ، وإذا كان المماليك

---

(١) انظر : صبح الأعشى (١١/٤٠-٤٢ ، ٤١٩-٤٢٣) ، وأيضا (١٣/٣٣٩-٣٤٢) .

(٢) تشريف الأيام والعصور (ص : ١٦١) ، وانظر نص الهدنة (ص : ١٥٦-١٦٤) ، وانظر صلحا آخر مشابها مع أهل جنوة (ص : ١٦٥-١٦٩) .

(٣) انظر في هذه القضية : تشريف الأيام والعصور (ص : ٥١) من مقدمة المحقق ، وانظر : بحوث ودراسات في تاريخ العصور الوسطى (ص : ١٣١-١٤٠) ، ودراسات في تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب (ص : ١٠٢-١١٩) ، ودولة بني قلاوون (ص : ٣٣٩-٣٤٦) .

قد قاموا بدور عظيم في الجهاد والعناية بكل ما يدعمه وينمي جيوشه وأساطيله ، فلا يعني هذا أن هذه الأمور طغت عليه فلم يتميز بجوانب أخرى .

لقد برزت الناحية العلمية - التي قادها علماء كبار - في شتى التخصصات ، في التفسير والحديث والفقه والتاريخ والتراجم واللغة وغيرها ، كما عني علماء هذا العصر بالتأليف الموسوعي ، وهذه المؤلفات وإن كان يغلب عليها الجمع والنقل عن السابقين ، إلا أنها لا تخلو من بحوث لموضوعات جديدة ، كما أنها حفظت لنا كثيرا من كتب السابقين المفقودة .

لقد برز في هذا العصر أعلام أمثال : النووي والعز بن عبد السلام ، وشيخ الإسلام ابن تيمية ، وابن القيم ، وابن كثير ، وبدر الدين بن جماعة ، كما برز الذهبي والصفدي وابن حجر العسقلاني ، والبدر العيني ، وابن تغري بردي والمقريزي والسيوطي والقلقشندي وغيرهم ممن أصبحت مؤلفاتهم - في العصر الحاضر - من أشهر المؤلفات وأكثرها فائدة للعلماء والباحثين .

ولم يكن العلماء قابعين في بيوتهم للتأليف والجمع فقط وإنما كانوا يقومون بدور كبير في التدريس والقضاء ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقد وجد في هذا العصر من كانت له مواقف مشهودة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، كالإمام النووي [توفي سنة ٦٧٦ هـ] الذي كتب إلى السلطان الظاهر بيبرس من ضمن ما كتب يقول - في جواب على جواب السلطان الذي يحمل التوبيخ والتهديد - : « وأما أنا في نفسي فلا يضرني التهديد ولا أكثر منه ، ولا يمنعني ذلك من نصيحة السلطان فإني أعتقد أن هذا واجب عليّ وعلى غيري ، وما ترتب على الواجب فهو خير وزيادة عند الله تعالى .... » [(١)] ، أما مواقف العز ابن عبد السلام وشيخ الإسلام ابن تيمية فهي مشهورة .

---

(١) ترجمة النووي للسخاوي (ص : ٤٢) ، وحسن المحاضرة (٢/١٠٠) ، وانظر : تفاصيل موقف النووي ورسائله في هذا الموضوع في المصدرين السابقين ، في ترجمته للسخاوي (ص : ٤٠-٥٥) ، وحسن المحاضرة (٢/٩٧-١٠٥) .

أما الناحية العقدية – في هذا العصر – فلتوضيحها نعرض لأحوال أهل الذمة ثم إلى انتشار التصوف والشركيات ، وأخيرا نعرض إلى انتشار المذهب الأشعري .

أولا : أهل الذمة :

لأهل الذمة أحكام ذكرها العلماء ، وأشهر ما جمع في ذلك ما ورد في الشروط العمرية – نسبة إلى عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – [(١)] ، ثم لما تولى الخلافة عمر بن عبد العزيز – رحمه الله – كانت له مواقف من أهل الذمة [(٢)] ، وقد اهتم العلماء في هذه المسألة وأبرز من اهتم بها وذكر فيها روايات عديدة عبد الرزاق الصنعاني [المتوفي سنة ٢١١ هـ] وذلك ضمن موسوعته الحديثية « المصنف » وسماه « كتاب أهل الكتابين » [(٣)] ، ولعل سر اهتمامه بذلك كونه عاش في اليمن حيث يوجد هناك بعض اليهود والنصارى .

وقد بقي أهل الذمة في العالم الإسلامي غالبا ما يلتزمون هذه الشروط العمرية – سواء منها ما يتعلق باللباس المميز لهم أو غيره – ، حتى إذا جاء الفاطميون واحتلوا مصر وهم يحملون معهم المذهب الشيعي الغالي المخالف لمذهب جمهور المسلمين السنيين ، ورأوا أنه لا يمكن الاعتماد – كليا – على أهل السنة الموالين للخلافة العباسية ، قرب الخلفاء الفاطميون أهل الذمة من اليهود والنصارى وولوهم مناصب كبيرة في الدولة بلغت أحيانا مرتبة الوزارة ، وقد عمل هؤلاء – حتى ولو كانوا من اليهود – على التسامح مع النصارى وتوظيفهم ، وبناء الكنائس ، وبلغ من تعاطف بعض الخلفاء الفاطميين مع النصارى أن صاروا يحتفلون معهم بأعيادهم الخاصة بهم وقد لقي المسلمون من جراء هذه الأمور

---

(١) انظر : نص هذه الشروط والكلام حول رواياتها ثم شرحها في أحكام أهل الذمة لابن القيم (٦٥٧/٢) وما بعدها . وانظر الأموال لأبي عبيد (ص : ١٢٣) وما بعدها ، وانظر : معالم القربة (ص : ٩٤) ، ونهاية الرتبة (ص : ١٠٦) .

(٢) انظر : سيرة عمر بن عبد العزيز لابن الجوزي (ص : ٨١) ولابن عبد الحكم (ص : ١٤٠) .

(٣) المصنف (٣١١/١٠-٣٧٨) .

أذى ومصاعب كثيرة [١] .

وفي عهد المماليك – صارت الدولة تلزم رؤساء الطوائف بعد تعيينهم أن يلتزموا ويلزموا أتباعهم بالشروط المعروفة على أهل الذمة ، وأن يلتزموا أيضا بالقيود المفروضة عليهم من تميزهم باللباس ، وكانت هذه الأوامر تخف أحيانا بحيث لا يلتزمها أهل الذمة ، ثم إذا طالت المدة – ووجد سبب معين – أعيد الأمر بالتزامها وشدد عليهم في ذلك .

وكان من أبرز المراسيم الصارمة الصادرة في حق أهل الذمة المرسوم الصادر سنة ٧٠٠ هـ – في عهد السلطان الناصر قلاوون – بالزامهم بأحكام أهل الذمة من لباس ومركوب ، وعدم استخدامهم في الوظائف الديوانية ، وكان لنائب السلطان : الجاشنكير دور كبير في ذلك [٢] .

وفي سنة ٧٠٩ هـ لما عاد السلطان محمد بن قلاوون في سلطنته الثالثة ، وأمر بإطلاق ابن تيمية – من السجن – وقدمه – فلما جلس ومعه العلماء والقضاة عرض الوزير [٣] على السلطان أن أهل الذمة قد عرضوا أن يدفعوا للديوان سبعمائة ألف في كل سنة زيادة على الحالية ، على أن يعودوا إلى لبس العمائم البيض – كالمسلمين – فاستشار السلطان العلماء « **فقال لهم : ما تقولون ؟** يستفتيهم في ذلك ، فلم يتكلم أحد ، فجثى الشيخ تقي الدين على ركبتيه ، وتكلم مع السلطان في ذلك بكلام غليظ ورد على الوزير ما قاله ردا عنيفا ، **وجعل يرفع صوته والسلطان يتلافاه ويسكنه بترفق وتؤدة وتوقير ، وبالغ الشيخ فى الكلام وقال مالا يستطيع أحد أن يقوم بمثله ولا بقريب منه ، وبالغ في التشنيع**

---

(١) انظر : الدولة الفاطمية – سرور – (ص : ٨٦) وما بعدها ، وانظر : أهل الذمة في مصر في العصور الوسطى (ص : ٥١) ، وانظر أيضا : الفاطميون في مصر – حسن إبراهيم حسن (ص : ١٩٩) وما بعدها .

(٢) انظر : صبح الأعشى (٣٧٧/١٣) ، والبداية والنهاية (١٦/١٤) ، والنجوم الزاهرة (١٣٣/٨) ، والسلوك (٩٠٩/١) ، وعلل المقريزي ذلك بزيادة ترف أهل الذمة وركوبهم الخيل المسومة ، ثم ذكر قصة قدوم وزير ملك المغرب ودوره في ذلك وقد أشار إلى دوره كل من القلقشندي وابن تغري بردي ، كما فصل ذلك المقريزي في الخطط (٤٩٨/٢) .

(٣) هو : ابن الخليل – انظر حسن المحاضرة (٣٠٠/٢)

على من يوافق فى ذلك ، وقال للسلطان : حاشاك أن يكون أول مجلس جلسته في أبهة الملك تنصر فيه أهل الذمة لأجل حطام الدنيا الفانية ، فاذكر نعمة الله عليك إذ رد ملكك إليك وكبت عدوك ونصرك على أعدائك »[١] ، ولما كان للجاشنكير – الذي كان نائبا لقلاوون ثم اغتصب السلطنة منه وتولى بدله – دور في صدور قرار إلزام أهل الذمة بشروط عمر – رضي الله عنه – سنة ٧٠٠ هـ قال السلطان قلاوون لابن تيمية لما كلمه بما سبق : إن الجاشنكير هو الذي جدد عليهم ذلك – والجاشنكير كما أنه آذى السلطان وعزله وتولى بدله فقد آذى ابن تيمية أذى شديدا وسجنه – لكن ابن تيمية لم ينظر إلى الأمر من هذه الزاوية وإنما قال للسلطان : « والذي فعله الجاشنكير كان من مراسيمك لأنه إنما كان نائبا لك ، فأعجب السلطان ذلك واستمر بهم على ذلك »[٢] .

وقد وقعت الفتن بين المسلمين والنصارى الذين ضايقهم هدم بعض كنائسهم مما تسببوا في إشعال الحرائق في القاهرة سنة ٧٠٢ هـ ، وسنة ٧٢١ هـ[٣] .

ويبدو أن مثل القضايا في مصر والشام كانت سببا في ظهور المناقشات العلمية حول أحكام أهل الذمة ، وكيف يعاملون ؟ ، وحكم كنائسهم التي كانت موجودة عند الفتح الإسلامي لمصر والشام ، وحكم الكنائس التي أحدثت في أمصار المسلمين ومنها – القاهرة – التي بنيت بعد الفتح الإسلامي بقرون ، وقد أجاب العلماء على مثل هذه الأسئلة : ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية الذي أجاب بعدة فتاوى حول أهل الذمة وإلزامهم الشروط العمرية ، وحكم كنائسهم وهدمها ، وقد بين ذلك بكل قوة ووضوح حتى قال ، وهو يعرض لحكم سبهم للرسول محمد – ﷺ – : « وهنا[٤] الشروط على أهل الذمة حق لله ، لا يجوز للسلطان ولا لغيره أن يأخذ منهم الجزية ويعاهدهم على المقام بدار الإسلام

(١) البداية والنهاية (١٤/٥٤) .
(٢) المصدر السابق ، وانظر العقود الدرية (ص : ٢٨١) ، والكواكب الدرية (ص : ١٣٧) .
(٣) انظر : السلوك (١/٩٤١ ، ٢/٢٢٢) ، وحسن المحاضرة (٢/٣٠١) .
(٤) لعل صوابه « وهذه » .

إلا إذا التزموها وإلا وجب عليه قتالهم بنص القرآن » [١] ، فبين أن هذا الأمر ليس السلاطين هم الذين يقررون أن يلزموهم أو لا يلزمونهم ، وإنما هو حق لله تعالى ، كما بين في فتاويه حكم الكنائس التي بنيت في الأمصار التي مصرها المسلمون ، وأنه لا يجوز إبقاؤها بحال [٢] ... ، كما أن ابن القيم - رحمه الله - لما سئل عن حكم أهل الذمة أجاب بجواب طويل جدا - بلغ مجلدين - وأوضح فيه المسألة وبينها بيانا شافياً ذاكرا الأدلة والنصوص وأقوال العلماء [٣] .

ثانيا - انتشار الشركيات والتصوف :

كثرت في هذا العصر مظاهر الشرك ، كما انتشر التصوف ، وبين الشرك والتصوف المنحرف علاقة وطيدة ؛ إذ غالبا ما يكون أهم مظاهر التصوف الشرك وذلك بالغلو في المشايخ والأولياء - الأحياء منهم والأموات - وقد كان أبرز مظاهر الشرك بناء المشاهد على القبور ، وبناء المساجد عليها ؛ بحيث تصبح هذه القبور أماكن للعبادة والتقرب إلى الله بشتى أنواع القرب فيأتيها الناس مستشفعين بهؤلاء الأموات ، طالبين منهم قضاء الحاجات وكشف الكربات ويرجع نشأة بناء المشاهد والأضرحة إلى الرافضة ، فمن المعلوم أنه لم يكن في أول الإسلام حتى أوائل العهد العباسي شيء من هذه المظاهر بارزاً ، فلما جاءت دولة العبيديين - الفاطميين - في المغرب ثم فى مصر ، ثم جاءت دولة بنى بويه في العراق - وكلهم رافضة - نشأت هذه الظاهرة الشركية في العراق ومصر وغيرهما ، ولما كان هؤلاء الرافضة ليس لهم هم إلا إفساد دين الإسلام وحرب أهله - أهل السنة -

---

(١) الصارم المسلول (ص : ٢١٣) .

(٢) انظر فتاوى ابن تيمية في : مجموع الفتاوى (٦٣٢/٢٨) وما بعدها ، وأحكام أهل الذمة (٦٧٧/٢) حيث نقل فتوى له أخرى بنصها كما كان لابن تيمية مناقشات للنصارى ، انظر الجواب الصحيح (١٧٢/٢) ، ومجموع الفتاوى (٣٧٠/١) وترجمته بقلم خادمه (ص : ٢٣) .

(٣) وهو كتاب أحكام أهل الذمة وقد حققه الدكتور صبحي الصالح - رحمه الله - وكتب له مقدمة طويلة - بروح انهزامية غربية - فهل كان متأثرا بالوضع الطائفي في لبنان وهو من أهله ، أم كان متأثرا بحضارة العصر - حضارة هيئة الأمم المتحدة - ومع ذلك فمن المحزن المبكي أن الكتاب صدر بمقدمة صبحي الصالح سنة ١٣٨١ هـ ، ثم أعيدت طباعته سنة ١٤٠١ هـ ، وفي هذا العام ١٤٠٧ هـ اغتيل صبحي الصالح في لبنان في حمى الصراع الطائفي .

عنوا بمثل هذه الأمور فبنوا الأضرحة وضخموها وعظموها ودعوا الناس لزيارتها ودعائها حتى صارت هذه المشاهد تعظم وتزار ويبذل لها أكثر من زيارة بيت الله الحرام وأداء فريضة الحج .

والنصارى - بوثنيتهم وتقديسهم للصور والتماثيل والقبور - لهم أثرهم على من يلقونه من جهال المسلمين ممن يخالطهم ويسمع كلامهم ، ولذلك لما ظهرت دولة العبيديين في مصر قدم النصارى إلى الشام واستوطنوا ثغوره وأمصاره .

وهكذا تلتقي هذه الطوائف الثلاث : النصارى ، والرافضة والمتصوفة ، في هذا الإنحراف الخطير المتمثل في أنواع من الشرك بالله - بمظاهره العديدة التي لا تزال أكثر أقطار العالم الإسلامي تعاني منه ومن آثاره [(١)] .

جاء عهد المماليك وكثير من هذه المشاهد والأضرحة موجودة ، قبور بني عبيد ، وقبر الشافعي ، وقبر الحسن - الذي بناه بنو عبيد - وغيرها ، فلم يحرك السلاطين ساكنا ، بل الأمر على العكس أخذوا يبنون لأنفسهم ولأقاربهم الأضرحة والقبب وتفننوا فيها بحيث جعلوا عليها مساجد ومدارس ، يأتيها العلماء وطلاب العلم وتلقى فيها الدروس المنتظمة ، وأوقفوا عليها الأوقاف الكثيرة ، فالظاهر بيبرس [توفي سنة ٦٧٦ هـ] بنى على قبر أبي عبيدة - رضي الله عنه - مشهدا ، وجدد قبة الخليل عليه السلام ، كما وسع مشهد جعفر الطيار ، وعمر تربة لزوجته [(٢)] ، والمنصور قلاوون - ت ٦٨٩ هـ - بنى في سنة ٦٨٣ هـ تربة على قبر والدة السلطان الملك الصالح بن المنصور قلاوون [(٣)] .

أما أشهر المدارس فهي المدرسة المنصورية ، وقد وضع فيها قبة سميت القبة المنصورية وفيها قبر المنصور قلاوون وابنه الناصر محمد ، وهي من أكبر القباب وأشهرها ، وصارت معظمة عند المماليك إلى حد أن السلطان إذا أمّر أحدا

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى (١٦٧/٢٧ ، ٤٦٠-٤٦١،٤٦٦) .

(٢) انظر : فوات الوفيات (٢٤٣/١،٢٤٤) ، والبداية والنهاية (٢٧٦/١٣) ، والظاهر بيبرس (ص : ١٦٠-١٦١) ، ومملكة صفد (ص : ٢٦٣) .

(٣) انظر : تشريف الأيام والعصور (ص : ٥٥) .

من أمراء الشام أو مصر ، فإن الأمير الجديد ينزل من قلعة الجبل إلى القبة المنصورية ثم يحلف عند القبر المذكور ويحضر تحليفه صاحب الحجاب [(١)] . وتليها المدرسة الناصرية التي بناها الناصر قلاوون وبنى فيها قبة دفن والدته وأحد أولاده [(٢)] . ولما انتصر قلاوون سنة ٧٠٢ هـ في وقعة شقحب وقدم إلى مصر كان أول عمل عمله أن زار قبر والده - في ضريحه - والقراء يقرؤون القرآن عند القبر [(٣)] .

أما على المستوى العام فقد انتشر عند الناس تعظيم القبور والسفر لزيارتها ، كما شاع عندهم تعظيم بعض الأماكن التي تنسب - كذبا - إلى نبي أو ولي ، ففي دمشق كانت هناك صخرة عند مسجد التاريخ يعظمها الناس ويقبلونها ، ويزعمون أن فيها أثر قدم النبي - ﷺ - ، كما كان هناك عند الباب الصغير العمود المخلق يتبرك به الناس وقد هدمهما ابن تيمية - رحمه الله تعالى - [(٤)] .

أما موقف أكثر العلماء من هذه الشركيات فكان أحسن أحواله السكوت عنها - خاصة وأن كثيرا ممن تولى القضاء كانوا يميلون إلى التصوف - ويرون السفر لزيارة القبور ، وهؤلاء هم الذين وقفوا ضد فتاوى ورسائل ابن تيمية حول هذه المسائل حتى سجن ومات فيه .

أما موقف ابن تيمية من هذه الشركيات فقد كان موقفا عظيما ، وقد قام على ثلاثة محاور :

الأول : بيان حقيقة هذه المشاهد ، وأن الكثير منها كذب ، وليست قبورا لمن نسبت إليه [(٥)] .

---

(١) انظر : الخطط (٢/٣٨٠-٣٨١) ، والسلوك ، ملاحق (١/٩٩٧-١٠٠١) ، وكان الأمراء قبل ذلك يحلفون عند القبة فى المدرسة الصالحية . انظر : الخطط (٢/٣٧٤،٣٨٠) .

(٢) انظر : الخطط (٢/٣٨٢) ، والسلوك - ملاحق - (١/١٠٤٠-١٠٥٠) .

(٣) انظر : السلوك - ملاحق - (١/١٠٣٨-١٠٣٩) .

(٤) انظر : ترجمة ابن تيمية بقلم خادمه (ص : ١٠-١١) ، والسلوك (٢/٨-٩) ، وبدائع الزهور (١/٤١٧) ، والبداية والنهاية (١٤/٣٤) .

(٥) انظر : كتاب رأس الحسين ، ومجموع الفتاوي (١٧/٥٠٠ ، ٢٧/١٧٣) ، وأيضا (٢٧/٦١) حول قبر نوح .

الثاني : البيان العلمي من خلال المناقشات المباشرة ، ومن خلال المؤلفات والرسائل ، وبيان ما فيها من بدع وشرك ومناقشة أقوال المخالفين .

الثالث : الناحية العملية وذلك بإزالة هذه الأماكن الشركية ومنع المتلبسين بشيء منها [(١)] .

أما التصوف فيعتبر هذا العصر - القرن السابع والثامن - العصر الذهبي له ، ولعل الضعف والتفرق الذي أصاب العالم الإسلامي قبل ذلك ، والحروب الصليبية التي صدمت المسلمين نفسيا قبل أن تصدمهم عسكريا ، كانت من أسباب انتشاره في هذا العصر .

والتطور الذي حدث للتصوف في هذا العصر تطور خطير ، إذ أنه تحول من تصوف فردي في الغالب يقوم على جهود الأفراد واتباعهم إلى تصوف منظم ، له مدارسه التي يبنيها الحكام وغيرهم وتهيأ لهذه المدارس والأماكن كل ما يحتاجه ساكنو هذه المدارس ومرتادوها ، ولا تنقطع بموت الشيخ أو الصوفي وإنما يتوارثها من بعده ممن اشتهروا وزعم الناس فيهم الولاية وشاعت لهم الكرامة .

وقد برز التصوف من خلال ما يلي :

أ - بناء الخوانق والربط والزوايا [(٢)] ، وقد انتشرت انتشارا عظيما في عصر الأيوبيين والمماليك ، ومن المحزن حقا ما ذكره بعض الكتاب من أن أول خانقاه بنيت في الشام كانت برملة بيت المقدس بناها أمير النصارى حين استولى

---

(١) انظر : نماذج من ذلك في ترجمته بقلم خادمه (ص : ٦-٢٤) .

(٢) الخانقاه : كلمة فارسية وتنطق أحيانا خانكاه ، ومعناها بيت ، ثم جعلت علما على المكان الذي يتخلى فيه الصوفية لعبادة الله تعالى ، انظر الخطط (٤١٤/٢) ، ومنادمة الأطلال (ص : ٢٧٢) .

والربط : جمع رباط وأصله المكان الذي يرابط فيه المجاهدون في سبيل الله في الثغور ، ثم بعد ذلك استخدم علما على بيت الصوفية ومنزلهم . انظر : عوارف العوارف (٢٦١/١ -٢٨١) ، والخطط (٤٢٧/٢) .

والزوايا : جمع زاوية ، وهي المكان الذي يخصصه شخص ما للعبادة ويختلى فيه ويأتيه فيه بعض مريديه . انظر منادمة الأطلال (ص : ٢٩٩) .

والفرق بينهما : أن الخانقاه على شكل مدرسة يعين لها شيخ وفيها مدرسون فلا يدخلها إلا من قبل فيه ، أما الربط : فهي لفقراء الصوفية ، أما الزاوية : فهي برسم شخص معين . انظر المجتمع الإسلامي في بلاد الشام (ص : ١٥٥) .

الفرنج على القدس ، وأنه رأى طائفة من الصوفية فأعجبه ما بينهم من ألفه ومحبة - ولعله لمس أن فيها شبها من رهبنة النصارى - فسألهم عن حالهم فأخبروه ، فقال لهم : أبني لكم مكانا لطيفا تتآلفون فيه وتتعبدون ، فبنى لهم تلك الخانقاه ثم انتشرت بعد ذلك [١] وفي القرن السادس والسابع كثر بناء الخوانق والربط ، فانتشرت في مصر والشام بحيث أصبحت أماكن معروفة ومشهورة يرتادها الصوفية من كل مكان ويتلقون فيها - إضافة إلى دروس العلماء وممارسة العبادات والأوراد الصوفية - وكافة ما يحتاجونه من مطعم ومشرب ومأوى وأموال تصرف لهم أحيانا ، حتى أصبحت لها امتيازات ليست لغيرها - بسبب الأموال والأوقاف الكثيرة التي تجلب لها - [٢] .

ب - عاش في هذا العصر طائفة من كبار الصوفية الذين كان لهم أتباع ومريدون ولا شك أن وجود هؤلاء في أماكن مختلفة يؤدى إلى أن يصبح التصوف ظاهرة اجتماعية حيثما حل الإنسان في بلد يجد هذه الفئات المتزهدة المظهرة للفقر والحاجة ، ومن أهم رجال التصوف المشهورين في هذا العصر :

١ - ابن عربي محيي الدين محمد بن علي بن محمد ، توفي سنة ٦٣٨ هـ .
٢ - ابن الفارض ، عمر بن علي بن مرشد الحموي ، توفي سنة ٦٣٢ هـ .
٣ - أبو الحسن الشاذلي ، علي بن عبد الله بن عبد الجبار ، توفي سنة ٦٥٦ هـ .
٤ - أبو القاسم بن منصور بن يحيى المالكي الأسكندري المعروف بالقبّاري ، توفي سنة ٦٦٢ هـ .
٥ - خضر بن أبي بكر المهراني ، كان الظاهر بيبرس يعتقد فيه ويخضع له ، توفي سنة ٦٧٦ هـ .
٦ - أحمد البدوي ، أحمد بن علي بن إبراهيم القدسي الملثم ، توفي سنة ٦٧٥ هـ .
٧ - التلمساني المرسي ، محمد بن موسى بن النعمان ، توفي سنة ٦٨٦ هـ .

---

(١) انظر : خطط الشام (٦/١٣٠) ، والمجتمع الإسلامي في بلاد الشام (ص : ١٥١) .
(٢) انظر : حصراً بأسماء هذه الخوانق والربط والزوايا في مصر والشام : خطط المقريزي (٢/٤١٤-٤٣٦) ، ومنادمة الأطلال (ص : ٢٧٢-٣١٦) ، وحسن المحاضرة (٢/٢٦٥-٢٦٧،٢٧٣) ، والمجتمع الإسلامي في بلاد الشام (ص : ١٥٠-١٥٥) ، وخطط الشام (٦/١٣٠-١٥٥) .

٨ – أبو العباس المرسي ، أحمد بن عمر الأنصاري ، توفي سنة ٦٨٦ هـ .
٩ – نصر بن سلمان المنبجي ، أبو الفتح ، توفي سنة ٧١٩ هـ .
١٠ – أبو الحسن الششتري ، علي بن عبد الله ، توفي سنة ٦٦٨ هـ .
١١ – ابن عطاء السكندري : أحمد بن محمد بن عبد الكريم ، توفي سنة ٧٠٩ هـ [(١)] .

جـ – ادعاء الكرامة وظهور السحر والشعوذة والأحوال الشيطانية ، ونسبتها إلى الأولياء والصلحاء أو من يدعون أنهم منهم ، ومذهب أهل السنة في الكرامة معروف وهو إثباتها إذا جاءت على يد الصالح المتمسك بالكتاب والسنة وليست دليلا على الولاية ، أما الكثير من الكرامات الذي وجد في هذا العصر فقد كان يأتي على يد الدجالين والمنحرفين ، أو أنها تنسب إلى الصلحاء ولكنها أحوال شيطانية تقع لمن يعتقد فيهم من عامة الناس اعتقادا قد يؤدي إلى الشرك بالله تعالى .

ولقد كان لشيخ الإسلام ابن تيمية مع كثير من هؤلاء وأتباعهم صولات وجولات فبين الحق في هذه الأمور وفضح أصحابها وبين المداخل الشيطانية لهؤلاء ، ووضع أصولا للفرق بين أولياء الرحمٰـن وأولياء الشيطان . وقد حكى في مناسبات كثيرة من كتبه قصصا شاهدها أو رواها له الثقات عن كثير ممن يدعي أو يدعىٰ له الولاية والكرامة وبين كيف تجيء الشياطين وتصنع هذه الأمور الخارقة فيظن من شاهدها أو وقعت له أنها كرامة وليست كذلك .

فمما ذكره وقد سئل عن الحلاج – المقتول على الكفر والزندقة سنة ٣٠٩ هـ – فبين حاله وأحواله الشيطانية ثم قال : « ومثل هذا يحدث كثيرا لغير الحلاج ممن له حال شيطاني ، ونحن نعرف كثيرا من هؤلاء في زماننا وغير زماننا مثل شخص هو الآن بدمشق كان الشيطان يحمله من جبل الصالحية إلى قرية حول دمشق ، فيجيء من الهواء إلى طاقة البيت الذي فيه الناس فيدخل وهم يرونه ،

---

(١) انظر : حسن المحاضرة (١/٥١٨–٥٢٤) ، وانظر : الطرق الصوفية في مصر ، عامر النجار (ص : ١٣٦–١٤٠) .

ويجيء بالليل إلى باب الصغير [أحد أبواب دمشق] فيعبر منه هو ورفيقه ، وهو من أفجر الناس . وآخر كان بالشويك (١) من قرية يقال لها الشاهدة يطير في الهواء إلى رأس الجبل والناس يرونه ، وكان شيطانه يحمله وكان يقطع الطريق ، وأكثرهم شيوخ الشر .... وشيخ آخر أخبرني نفسه أنه كان يزني بالنساء ويتلوط بالصبيان الذين يقال لهم الحوارات ، وكان يقول يأتيني كلب أسود بين عيينه نكتتان بيضاوان فيقول لي : فلان ابن فلان نذر لك نذرا وغدا نأتيك به ... فلما تاب هذا الشيخ وصار يصلي ويصوم ويجتنب المحارم ذهب الكلب الأسود ... وشيخ آخر كان له شياطين يرسلهم يصرعون بعض الناس فيأتي أهل ذلك المصروع إلى الشيخ يطلبون منه إبراءه ، فيرسل إلى أتباعه فيفارقون ذلك المصروع ، ويعطون ذلك الشيخ دراهم كثيرة ، وكان أحيانا تأتيه الجن بدراهم وطعام تسرقه من الناس .... وآخر كان مشتغلا بالعلم والقراءة فجاءته الشياطين أغوته وقالوا له : نحن نسقط عنك الصلاة ونحضر لك ما تريد ، فكانوا يأتونه بالحلوى والفاكهة ، حتى حضر عند بعض الشيوخ العارفين بالسنة فاستتابه ، وأعطى أهل الحلاوة ثمن حلاوتهم التي أكلها ذلك المفتون بالشيطان ... » (٢) .

بل إن ابن تيمية نفسه تعرض لمثل هذا فتمثلت بشخصه الشياطين وأغاثوا أقواما فجاءوا يخبرونه بما وقع لهم ، يقول : « ذكر غير واحد أنه استغاث بي من بلاد بعيدة وأنه رآني قد جئته ، ومنهم من قال : رأيتك راكبا بثيابك وصورتك ، ومنهم من قال : رأيتك على جبل ، ومنهم من قال غير ذلك ، فأخبرتهم أني لم أغثهم ، وإنما ذلك شيطان تصور بصورتي ليضلهم لما أشركوا بالله ودعوا غير الله » (٣) . ويقول : « وأعرف من ذلك وقائع كثيرة في أقوام استغاثوا بي ، وبغيري في حال غيبتنا عنهم ، فرأوني أو ذاك الآخر الذي استغاثوا به

---

(١) الشويك ، قلعة حصينة في أطراف الشام بين عمّان وإيله ، قرب الكرك ، معجم البلدان (٣٧٠/٣) .

(٢) جامع الرسائل - ت رشاد سالم - (١٩٢/١-١٩٤) .

(٣) الجواب الصحيح (٣١٩/١-٣٢٠) .

قد جئنا في الهواء ورفعنا عنهم ، ولما حدثوني بذلك بينت لهم أن ذلك إنما هو شيطان تصور بصورتي وصورة غيري من الشيوخ الذين استغاثوا بهم ليظنوا أن ذلك كرامات للشيخ فتقوى عزائمهم في الاستغاثة بالشيوخ الغائبين والميتين ، وهذا من أكبر الأسباب التي بها أشرك المشركون وعبدة الأوثان » [(١)] ، وقد ذكر واقعة غريبة له وهو في السجن بمصر ، قال : « كما جرى مثل هذا لي ، كنت في مصر في قلعتها ، وجرى مثل هذا إلى كثير [(٢)] من الترك من ناحية المشرق ، وقال له ذلك الشخص : أنا ابن تيمية ، فلم يشك ذلك الأمير أني أنا هو ، وأخبر بذلك ملك ماردين [(٣)] وأرسل بذلك ملك ماردين إلى ملك مصر رسولا ، وكنت في الحبس فاستعظموا ذلك وأنا لم أخرج من الحبس ، ولكن كان هذا جنيا يحبنا فيصنع بالترك التتر مثل ما كنت أصنع بهم لما جاءوا إلى دمشق ، كنت أدعوهم إلى الإسلام فإذا نطق أحدهم بالشهادتين أطعمتهم ماتيسر ، فعمل معهم مثل ما كنت أعمل ، وأراد بذلك إكرامي ليظن ذلك أني أنا الذي فعلت ذلك . قال لي طائفة من الناس : فلم لا يجوز أن يكون ملكا ؟ ، قلت : لا ، إن الملك لا يكذب وهذا قد قال : أنا ابن تيمية وهو يعلم أنه كاذب في ذلك [(٤)] .

والتصوف لم يقتصر على هذه الأمور ، وإنما كان تصوفا يؤول في الغالب إلى الغلو من الوحدة والاتحاد والحلول ، والوقوع في الشركيات بأنواعها ، وتعظيم الملاحدة وتصحيح أقوالهم وكفرياتهم . وقد واجه ابن تيمية من هؤلاء أعدادا

---

(١) قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة (ص : ١٥٤-١٥٥) ، ط المكتب الإسلامي .

(٢) هكذا في طبعة الفرقان الموجودة في مجموع الفتاوى (٩٢/١٣) ، وطبعة دار البيان المفردة ، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط (ص : ٦١) ، وفي طبعة دار إحياء العلوم ، تحقيق : حسين يوسف غزال (ص : ١١٧) كتب الكلمة : « كبير » بدل كثير ، وهو لم يعتمد على نسخة خطية ، لكن لعله هو الصواب .

(٣) ماردين ، بكسر الراء والدال ، قلعة مشهورة بعمل الموصل في الجزيرة قريبة من دارا ، وهي من أحسن القلاع وأعظمها . فتوح البلدان (٣٩/٥) ، والروض المعطار (٥١٨) ، وملك ماردين المشار إليه هو الملك المنصور نجم الدين غازي الأرتقي تولى ماردين (٦٩٣ هـ - ٧١٢ هـ) ، انظر : تاريخ الدولة الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة (٣٥٣/٢) ، وانظر : الأمارات الأرتقية : عماد الدين خليل (ص : ٣٥٢) .

(٤) الفرقان بين الحق والباطل - مجموع الفتاوى (٩٢/١٣-٩٣) ، وانظر جامع الرسائل (١٩٥/١) .

كثيرة ، وتوب بعض زعمائهم ، وقتل بعضهم [١] .

وإذا كان وجود مثل هذه النوعيات خطيرا على الأمة وعقائدها ، فأخطر منه أن يتبع هؤلاء المتصوفة المنحرفين بعض العلماء والقضاة الذين يقتدى بهم ، وهذا يعطي صورة للمستوى الذي وصل إليه التصوف في هذا العصر ، يقول ابن تيمية في بيان حكم طلب الحاجات في القبور والاستغاثة بها : « والاستغاثة بالميت والغائب سواء كان نبيا أو وليا ليس مشروعا ولا هو من صالح الأعمال ، إذ لو كان مشروعا أو حسنا من العمل لكانوا به أعلم وإليه أسبق ، ولم يصح عن أحد من السلف أنه فعل ذلك ، فكلام هؤلاء يقتضي جواز سؤال الميت والغائب ، وقد وقع دعاء الأموات والغائبين لكثير من جهال الفقهاء والمفتين حتى لأقوام فيهم زهد وعبادة ودين ترى أحدهم يستغيث بمن يحسن به الظن حيا كان أو ميتا ، وكثير منهم تتمثل له صورة المستغاث به وتخاطبه وتقضي بعض حوائجه وتخبره ببعض الأمور الغائبة ، ويظن الغير أنه المستغاث به أو أن ملكا جاء على صورته وإنما هي شياطين تمثلت له به وخيالات باطلة فتراه يأتي قبر من يحسن به الظن إن كان ميتا فيقول : أنا في حسبك أنا في جوارك أنا في جاهك قد أصابني كذا وجرى عليّ كذا ، ومقصوده قضاء حاجته إما عن الميت أو به ، ومنهم من يقول للميت : اقض ديني واغفر ذنبي وتب عليّ ، ومنهم من يقول : سل لي ربك ، ومنهم من يذكر ذلك في نظمه ونثره ، ومنهم من يقول : يا سيدي الشيخ فلان أو يا سيدي يا رسول الله نشكو إليك ما أصابنا من العدو وما نزل بنا من المرض وما حل بنا من البلاء ، ومنهم من يظن أن الرسول أو الشيخ يعلم ذنوبه وحوائجه وإن لم يذكرها وأنه يقدر على غفرانها وقضاء حوائجه ، ويقدر على ما يقدر عليه الله ويعلم ما يعلمه الله ، وهؤلاء قد رأيتهم وسمعت هذا منهم ومن شيوخ يقتدى بهم ومفتين وقضاة ومدرسين » [٢] . ويقول : « وكان بعض الشيوخ الذين أعرفهم وله فضل وعلم وزهد إذا نزل به أمر خطا جهة الشيخ عبد القادر خطوات معدودات واستغاث به » [٣] . ويذكر أنه لما قدم مصر سأل

---

(١) انظر : جامع الرسائل (١/١٩٥-١٩٦) .

(٢) تلخيص الاستغاثة (١/٢٩-٣٠) .

(٣) الاستغاثة – الجزء الثاني من المصدر السابق نص الاستغاثة وليس تلخيصا (٢/٢٥٠-٢٥١) .

بعض ولاة الأمر قاضي القضاة عن فرعون « فقال : ما في القرآن ما يدل على أنه كان كافرا ، ومعلوم أن دخول فرعون النار معلوم بالاضطرار من المسلمين واليهود والنصارى .... » [١] . ووصل الأمر بكثير من الناس أنه لما هاجم التتار بلاد الشام خرجوا يستغيثون بالموتى عند القبور التي يرجون عندها كشف ضرهم .... وقال بعض الشعراء :

يا خائفين من التتر لوذوا بقبر أبي عمر

فصار ابن تيمية يأمر الناس بإخلاص الدين لله عز وجل وأن لا يستغيثوا بغيره . « فلما أصلح الناس أمورهم وصدقوا في الاستغاثة بربهم نصرهم على عدوهم نصرا عزيزا »[٢] .

ثالثا : المذهب الأشعري :

انتشر المذهب الأشعري – في تطوره العقدي – في القرن الرابع والخامس ، ولما جاء عهد الأيوبيين – وعلى رأسهم صلاح الدين الأيوبي – تبنوا المذهب الأشعري ، وقربوا علماء الأشاعرة ، وصلاح الدين نشأ على هذا المذهب ؛ فقد حفظ « في صباه عقيدة ألفهاله قطب الدين أبو المعالي مسعود بن محمد بن مسعود النيسابوري [٣] ، وصار يحفظها صغار أولاده فلذلك عقدوا الخناصر وشدوا البنان على مذهب الأشعري ، وحملوا في أيام دولتهم كافة الناس على التزامه فتمادي الحال على ذلك جميع أيام الملوك من بني أيوب ثم في أيام مواليهم الملوك من الأتراك » [٤] ، ولما تولى صلاح الدين حكم مصر ولّى على القضاء صاحبه صدر الدين عبد الملك بن عيسى بن درباس الماراني [٥] ، الذي ألف « رسالة في الذب

---

(١) نقض التأسيس المخطوط (٢٧٠/٢) .

(٢) الاستغاثة (٢٧٦/٢-٢٧٧) .

(٣) ولد سنة : ٥٠٥ هـ ، وتوفي سنة : ٥٧٨ هـ ، رأى أبا نصر القشيري ، ودرس بالمدرسة النظامية في نيسابور نيابة عن الجويني ، كما درس في دمشق وحلب ، انظر : وفيات الأعيان (١٩٦/٥) ، وطبقات السبكي (٢٩٧/٧) ، والنجوم الزاهرة (٩٤/٦) ، وطبقات الأسنوي (٤٩٨/٢) .

(٤) الخطط للمقريزي (٣٥٨/٢) .

(٥) ولد سنة ٥١٦ هـ ، وتوفي سنة ٦٠٥ هـ ، انظر التكملة للمنذري (١٥٦/٢) ، =

عن أبي الحسن الأشعري » [١] .

ولما جاء عهد المماليك استمر تبنيهم لهذا المذهب من خلال توليه القضاء لأئمة الشافعية والمالكية الذين كانوا يلتزمون المذهب الأشعري ، ومما يلاحظ - في هذا العصر - أن المذهب الأشعري صار تبنيه بيد من بيده السلطة من العلماء إلى الحد الذى يستنكر معه أشد الاستنكار أن يقوم أحد بمخالفته ويجاهر في رده ونقض أصوله . ولعل ما حدث لابن تيمية من محن كانت مع الأشاعرة دليل على ذلك .

وسنعرض - إن شاء الله - عند الحديث عن المذهب الأشعري وتطوره تفصيلات أخرى لهذا الموضوع .

وبعد فهذا عرض لعصر ابن تيمية ، وأحواله السياسية والعقائدية وهو إن كان فيه نوع من الإطالة إلا أنه سيساعد - بعون الله - على إدراك خلفيات هذا العصر الذي هو كالقنطرة بين عصرنا هذا والعصور السابقة ، وكثير ممن ترجم لابن تيمية مر عليها مرورا سريعا ، ولما كان موقف ابن تيمية من الأشاعرة - وغيرهم ممن كان له انحراف عن طريق السلف - موقفا بارزاً وسمة واضحة من سمات هذا العصر ، بحيث تحول إلى مدرسة كبرى في العالم الإسلامي لها أتباع ومؤيدون ، واستمرت هذه المدرسة تخرج العلماء والمؤلفات والدراسات الداعية إلى العودة إلى مذهب السلف أهل السنة والجماعة ولما كان الأمر بهذا المستوى كان لابد من عرض مركز لأحوال هذا العصر وخلفيته .

* * *

= والبداية والنهاية (١٣/٥٢) ، والعبر (٣/١٣٩) ، وسير أعلام النبلاء (٢١/٤٧٤) وحسن المحاضرة (١/٤٠٨) .

(١) طبعت في الهند مع مجموعة الرسائل السبعة في العقائد ، وقد حققها علي ناصر فقيهي وطبعها مع كتاب الأربعين في دلائل التوحيد للهروي ، وقد أخطأ المحقق في ترجمة ابن درباس فوضع في حاشية (ص : ١٠٧) ترجمة ابنه محمد بن عبد الملك المتوفي سنة : ٦٥٩ هـ ، على أنها ترجمة المؤلف للرسالة ، كما وضع تاريخ ميلاده ووفاته على الغلاف ، وهو وهم . وعبد الملك بن درباس الأب مؤلف الرسالة في الذب عن الأشعري . كان صاحبا وقاضيا لصلاح الدين الأيوبي ، وقد توفي صلاح الدين سنة ٥٨٩ هـ .

المبحث الثاني
حياة ابن تيمية وآثاره

أولا : اسمه ونسبه ومولده :

هو شيخ الإسلام ، تقي الدين أبو العباس ، أحمد ابن العلامة شهاب الدين أبي المحاسن عبد الحليم بن الشيخ الإمام شيخ الإسلام مجد الدين أبي البركات عبد السلام ابن أبي محمد عبد الله بن أبي القاسم الخضر بن محمد بن الخضر ، ابن علي ، بن عبد الله ، بن تيمية الحراني (١) .

ولد شيخ الإسلام أحمد بن تيمية (٢) بحران (٣) يوم الاثنين عاشر – أو ثاني عشر – ربيع الأول سنة ٦٦١ هـ ، وسافر به والده مع والدته واخوته بسبب

---

(١) انظر في ترجمة ابن تيمية : العقود الدرية ، والبداية والنهاية (٢٤١/١٣) ، وما بعدها ، والأعلام العلية للبزار (ص : ١٦) وما بعدها ، وذيول العبر (ص : ٨٤) ، وتذكرة الحفاظ (١٤٩٦/٤) ، وتتمة المختصر لابن الوردي (٤٠٦/٢) ، والوافي للصفدي (١٥/٧) ، وأعيان العصر عن شيخ الإسلام ابن تيمية سيرته وأخباره عند المؤرخين للمنجد (ص : ٤٩) ، وفوات الوفيات (٧٤/١) ، والدرر الكامنة (١٥٤/١) ، وطبقات الحفاظ للسيوطي (ص : ٥١٦) ، ودرة الحجال (٣٠/١) ، وتذكرة النبيه (١٨٥/٢) ، وشذرات الذهب (٨٠/٦) ، والكواكب الدرية (ص : ٥١) ، والشهادة الزكية والرد الوافر ، وطبقات المفسرين للداودي (٤٥/١) ، وذيل طبقات الحنابلة (٣٨٧/٢) ، والسلوك (٣٠٤/٢) ، والنجوم الزاهرة (٢٧١/٩) ، والمنهل الصافي ط الثانية (٣٥٨/١) ، والدليل الشافي (٥٦/١) ، والبدر الطالع (٦٣/١) ، وفهرس الفهارس (٢٧٤/١) ، أما الكتب المعاصرة فكثيرة جدا .

(٢) سبب تلقيبه بابن تيمية : أن جده محمد بن الخضر – أو من فوقه – حج على درب تيماء ، فرأى جارية خرجت من خباء فلما رجع وجد زوجته ولدت بنتا فرفعوها إليه فقال : يا تيمية ، يا تيمية أي إنها تشبه تلك الجارية التي رآها بتيماء ، وقيل : إن جده محمدا كانت أمه تسمى تيمية فنسب إليها ، العقود الدرية (ص : ٢) ، وتاريخ أربل (٩٧/١) ، وسير أعلام النبلاء (٢٨٩/٢٢) .

(٣) « حران » بتشديد الراء ، بلدة في الجزيرة – بين الشام والعراق ، وحران مدينة قديمة بين الرها والرقة وهذه هي التي ينسب إليها ابن تيمية ، وهناك حران من قرى حلب ، وحران قرية بغوطة دمشق – وأخطأ من نسبه إليها ، انظر معجم البلدان (٢٣٥/٢) ، ومراصد (٣٨٩/١) ، ومعجم ما استعجم (٤٣٥/١) ، وأحسن التقاسيم (ص : ١٤١) ، والروض المعطار (ص : ١٩١) ، والأنساب للسمعاني (ص : ٩٦/٤) ، ومختصر كتاب البلدان (ص : ١٣٢) .

أوضاع ديار بني بكر وما حولها – ومنها حران – التي كانت أحوالها سئية بعد استيلاء التتر عليها [١] ، فوصلوا إلى دمشق سنة ٦٦٧ هـ واستوطنوها [٢] .

وقد اشتهرت عائلته بالعلم والمكانة ، فجده مجد الدين عبد السلام بن عبد الله من العلماء الأعلام ، قال عنه الذهبي : « كان إماما كاملا ، معدوم النظير في زمانه ، رأسا في الفقه وأصوله بارعا في الحديث ومعانيه ، وله اليد الطولى في معرفة القراءات والتفسير » [٣] ، وذكر تقي الدين أبو العباس أن جمال الدين ابن مالك [٤] كان يقول : ألين للشيخ المجد الفقه كما ألين لداود الحديد [٥] . ولد المجد سنة ٥٩٠ هـ ؛ وتوفي سنة ٦٥٢ هـ [٦] ، أما والد تقي الدين فهو الشهاب عبد الحليم بن عبد السلام ، ولد سنة ٦٢٧ هـ ، وتوفي سنة ٦٨٢ هـ قال عنه الذهبي : « ذو الفنون .... صار شيخ حران وحاكمها وخطيبها بعد موت والده » [٧] . وقال ابن كثير : « مفتي الفرق ، الفارق بين الفرق ، كان له فضيلة حسنة ، ولديه فضائل كثيرة » [٨] . وقال ابن شاكر الكتبي : « كان إماما في التفسير مبرزا في المذهب والخلاف وأصول الدين والنحو واللغة ، وله معرفة تامة بعلم الحساب والجبر والهندسة وكان يعرف علوما كثيرة ،

---

(١) حيث ضرب التتار هذه البلاد كما أن المماليك – في صراعهم مع التتار – كانوا يتلفون المزارع ، انظر : الإمارات الأرتقية في الجزيرة والشام (ص : ٣٢٩) وما بعدها و(ص : ٤٤١) .

(٢) في عيون التواريخ لابن شاكر الكتبي (٣٣٩/٢٢) ما يفيد أن حران أخليت من أهلها فقدم والده دمشق .

(٣) معرفة القراء الكبار (٦٥٤/٢) ، ط الرسالة المحققة .

(٤) هو : جمال الدين محمد بن عبد الله بن عبد الله بن مالك أبو عبد الله الطائيّ الجياني الشافعي النحوي – صاحب الألفية – ولد سنة ٦٠٠ هـ ، وتوفي سنة ٦٧٢ هـ ، بغية الوعاة (١٣٠/١) ، وإشارة التعيين (ص : /٣٢٠) .

(٥) سير أعلام النبلاء (٢٩٢/٢٣) ، ومعرفة القراء الكبار (٦٥٤/٢) .

(٦) انظر في ترجمته المصدرين السابقين ، وذيل طبقات الحنابلة (٢٤٩/٢) ، والنجوم الزاهرة (٣٣/٧) .

(٧) العبر (٣٤٩/٣-٣٥٠) .

(٨) البداية والنهاية (٣٠٣/١٣) .

وكان حسن الأخلاق لطيفا » [١] .

أما والدة تقي الدين فهي ست النعم بنت عبد الرحمن بن علي بن عبدوس الحرانية عمرت فوق السبعين ، توفيت سنة ٧١٦ هـ [٢] .

ولشيخ الإسلام تقي الدين ثلاثة من الإخوة اشتهروا بالعلم والفضل وهم :

١ – أخوه لأمه : بدر الدين أبو القاسم محمد بن خالد الحراني ، ولد سنة ٦٥٠ هـ تقريبا ، وتوفي سنة ٧١٧ هـ كان عالما فقيها إماما ، تولى التدريس عن أخيه تقي الدين [٣] .

٢ – شقيقه زين الدين عبد الرحمن بن عبد الحليم ، ولد سنة ٦٦٣ هـ ، وتوفي سنة ٧٤٧ هـ ، كان زاهدا عابدا ، كما كان تاجرا ، حبس نفسه مع أخيه تقي الدين في الإسكندرية ودمشق ليخدمه [٤] .

٣ – شقيقه شرف الدين عبد الله بن عبد الحليم ، ولد سنة ٦٦٦ هـ ، وتوفي سنة ٧٢٧ هـ لما كان تقي الدين مسجونا في القلعة ، كان عالما متبحراً وذهب مع أخيه إلى مصر وناظر خصومه وحده فانتصر عليهم [٥] .

ثانيا : حياته الأولى :

نشأ ابن تيمية وتربى في كنف والده ، فتلقى العلم عنه وعن غيره من شيوخ عصره ، ولم يقتصر على التلقي عن المعاصرين له وإنما اتجه إلى مؤلفات

---

(١) عيون التواريخ (٣٣٩/٢٢) ، وانظر في ترجمته – غير ما سبق – ذيل طبقات الحنابلة (٣١٠/٢) ، وجلاء العينين (ص : ٤٢) ط المدني ، وشذرات الذهب (٣٧٦/٥) ، والنجوم الزاهرة (٣٥٩/٧) .

(٢) البداية والنهاية (٧٩/١٤) .

(٣) انظر في ترجمته : ذيل طبقات الحنابلة (٣٧٠/٢) ، وشذرات الذهب (٤٥/٦) .

(٤) انظر في ترجمته : ذيل العبر للحسيني (ص : ١٤٣) ، البداية والنهاية (٢٢٠/١٤) ، الدرر الكامنة (٤٣٧/٢) ، شذرات الذهب (١٥٢/٦) .

(٥) انظر : العقود الدرية (ص : ٣٦١) ، وذيل طبقات الحنابلة (٣٨٢/٢) ، وشذرات الذهب (٧٦/٦) ، وجلاء العينين (ص : ٤٢) ط المدني .

من سبقه من العلماء حفظا واطلاعا ، ونلمح في حياته الأولى ما يلي :

أ - قوة حافظته وسرعة إدراكه لما يسمع أو يقرأ ، وذكر مترجموه لذلك قصة [١] .

ب - محافظته على الوقت منذ صغره ، وذكروا لذلك حكاية [٢] ، ولذلك سار بقية حياته في عمل ؛ إما جهاد أو تدريس أو أمر بالمعروف أو نهي عن المنكر أو تأليف للكتب والرسائل والرد على المخالفين .

جـ - قوة تأثيره وحجته ، فقد أسلم على يديه يهودي وهو صغير [٣] .

د - بدؤه بالإفتاء والتدريس في وقت مبكر ، فقد أفتى وعمره ١٩ سنة [٤] ، كما درس بدار الحديث السكرية [٥] مكان والده في الثاني من محرم سنة ٦٨٣ هـ - أي بعد وفاة والده بقليل - إذ توفي والده في سلخ [٦] ذي الحجة سنة ٦٨٢ هـ [٧] .

هـ - تمثلت مصادره الأولى مختلف فنون المعرفة ومنها : التفسير وعلوم القرآن ، والسنة ، الكتب الستة ، ومسند الإمام أحمد ، وسنن الدارقطني ، ومعجم الطبراني ، وما يتعلق بها من علوم الحديث والرجال ، والفقه وأصوله ، وأصول الدين والفرق ، واللغة والخط والحساب ، والتاريخ ، إضافة إلى علوم أخرى

---

(١) انظر : العقود الدرية (ص : ٤) ، والكواكب الدرية (ص : ٨٠) .

(٢) انظر : الرد الوافر (ص : ٢١٨) ، أعيان العصر عن المنجد (ص : ٥١) .

(٣) انظر : الأعلام العلية (ص : ١٧) ، وهو غير اليهودي الآخر الذي أسلم على يديه سنة ٧٠١ هـ ، انظر : البداية والنهاية (١٤/١٩) .

(٤) أذن له بالإفتاء شرف الدين المقدسي ، توفي سنة ٦٩٤ هـ ، وكان يفتخر بذلك ويقول : أنا أذنت له بالإفتاء ، انظر : البداية والنهاية (١٣/٣٤١) ، والعقود (ص : ٤) .

(٥) دار الحديث السكرية : كانت بالقصاعين داخل باب الجابية بدمشق ، وبعد تولي ابن تيمية تدريسها حرص على توسعتها ، فانتدب لذلك أحد التجار المحبين لشيخ الإسلام يقال له : محمد بن عبد الكريم التدمري ، فاعترض أحد نظار الوقف ، ولكن بعد أمور وقعت بناها التدمري وأتم بناءها سنة ٦٨٥ هـ . الأطلال (ص : ٤٥-٤٦) .

(٦) السلخ - بالفتح - آخر الشهر ، انظر : تاج العروس مادة : سلخ .

(٧) انظر : العقود (ص : ٥) ، والبداية والنهاية (١٣/٣٠٣) ، وذيل طبقات ابن رجب (٢/٣٨٨) ، والرد الوافر (ص : ١٤٦) .

من فلك وطب وهندسة [(١)] ، وهذا واضح في كتبه التي ألفها فيما بعد ، لا يتطرق إلى فن من الفنون إلا ويظنه القارئ متخصصا في هذا الفن .

ثالثا : شيوخه :

تتلمذ تقي الدين على شيوخ كثيرين ، وقد خرج لنفسه مشيخة – رواها عنه الذهبي – روى فيها أربعين حديثا عن أكثر من أربعين شيخا وشيخة [(٢)] ، كما اشتهر برواية جزء حديثي مشهور – وهو جزء ابن عرفة [(٣)] – ، ومن شيوخه الذين لم يردوا في مشيخته :

١ – شرف الدين المقدسي : أحمد بن الشيخ كمال الدين أحمد بن نعمة ابن أحمد الشافعي خطيب دمشق ومفتيها ، وشيخ الشافعية فيها [٦٢٢ هـ – ٦٩٤ هـ] [(٤)]

٢ – محمد بن عبد القوي بن بدران بن عبد الله المقدسي ، المداوي ، الفقيه المحدث النحوي ، شمس الدين أبو عبد الله ، قرأ عليه ابن تيمية العربية [ولد سنة ٦٠٣ هـ ، وتوفي سنة ٦٩٩ هـ] [(٥)] .

٣ – تقي الدين الواسطي ، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن أحمد بن فضل الصالحي الحنبلي [٦٠٢ هـ – ٦٩٢ هـ] [(٦)] .

---

(١) انظر : العقود (ص : ٧،٣) ، والوافي (١٦/٧) ، وتاريخ ابن الوردي (٤٠٨/٢–٤٠٩) ، والأعلام العلية (ص : ١٨) ، وذيل ابن رجب (٣٨٨/٢) .

(٢) طبعت في مجموع الفتاوي (٧٦/١٨–١٢١) ، كما طبعت مفردة في دار القلم بتحقيق الشيخ عبد العزيز السيروان – ترجم لرواتها فوهم في تراجم بعضهم – وعدد الشيوخ الواردين في المشيخة – وبعضهم تكرر في أكثر من حديث – واحد وأربعون شيخا وأربع شيخات .

(٣) طبع هذا الجزء وانظر الصفحات (٢٣،٢٥،٢٨) من مقدمة المحقق ، وممن روى هذا الجزء عن ابن تيمية التجيبي : القاسم بن يوسف التجيبي السبتي المتوفي سنة ٧٣٠ هـ ، انظر برنامجه (ص : ١٩٢–١٩٣) ، ط الدار العربية للكتاب .

(٤) انظر : البداية والنهاية (٣٤١/١٣) ، والعبر (٣٨١/٣) ، وشذرات الذهب (٤٢٤/٥) .

(٥) انظر : العبر (٤٠٢/٣) ، وذيل طبقات الحنابلة (٣٤٢/٢) ، شذرات الذهب (٣٥٢/٥) .

(٦) انظر : العبر (٣٧٨/٣) ، والمنهل الصافي (١٢٢/١–١٢٦) .

٤ – محمد بن إسماعيل بن أبي سعد بن علي الشيباني الآمدي ثم المصري ، شمس الدين أبو عبد الله [٦٨٧ هـ – ٧٠٤ هـ] [(١)] .

٥ – المنجا بن عثمان بن أسعد بن المنجا التنوخي الدمشقي ، زين الدين أبو البركات [٦٣١ هـ – ٦٩٥ هـ] أخذ عنه ابن تيمية الفقه [(٢)] .

٦ – عبد الرحيم بن محمد بن أحمد بن فارس العلثي ثم البغدادي ، عفيف الدين أبو محمد [٦١٢ هـ – ٦٨٥ هـ] [(٣)] .

ست الدار بنت عبد السلام ابن تيمية ، عمة شيخ الإسلام ، روى عنها ، توفيت سنة ٦٨٦ هـ [(٤)] .

وغيرهم من الشيوخ الذين روى وأخذ عنهم والذين يزيدون على مئتي شيخ [(٥)] .

رابعا : هل كان مقلدا لشيوخه ؟

كل عالم يبدأ حياته العلمية غالبا ما يبدؤها بتقليد شيوخه الذين أخذ عنهم ووثق في علومهم ، والمتتبع لحياة شيخ الإسلام ابن تيمية يلمس منها أن ما أعطاه الله من ذكاء وقوة حافظة وسرعة إدراك وجو علمي مليء بالعلماء وبالكتب التي ألفها من كان قبلهم ، ساعده على أن يكون ذا قدرة علمية مستقلة بعيدة عن التقليد الأعمى ، ولذلك استمر طول حياته على منهج واحد لم يتغير ، بخلاف بعض العلماء – خاصة من غاصوا في علم الكلام والفلسفة – تجد الواحد منهم يمر في حياته بأكثر من مرحلة ، كل مرحلة لها منهج وطريقة تخالف المرحلة الأخرى .

---

(١) انظر : ذيل طبقات الحنابلة (٣٥٢/٢) .

(٢) انظر : المصدر السابق (٣٣٢/٢) .

(٣) انظر : العبر (٣٥٩/٣) ، وذيل ابن رجب (٣١٥/٢) .

(٤) انظر : أعلام النساء (١٥٤/٢) .

(٥) انظر : العقود (ص : ٣) ، والكواكب (ص : ٥٢) ، وانظر في شيوخ ابن تيمية : ذيل ابن رجب (٣٨٧/٢) ، والبداية والنهاية (١٣٦/١٤–١٣٧) ، والوافي (١٦/٧) ، وتذكرة الحفاظ للذهبي (١٤٩٦/٤) ، والدرر الكامنة (١٥٤/١) وغيرها .

ومع ذلك فنلمس – من خلال تتبع حياة ابن تيمية – رجوعه عن بعض المسائل التي قد يكون أخذها تقليدا ، أو لم تتكامل معرفته بالشخص أو المسألة المعينة : فمثلا : يذكر أنه كان يحسن الظن بابن عربي الصوفي صاحب الفتوحات ثم عرف حقيقة حاله ، يقول : « وأنا كنت قديما ممن يحسن الظن بابن عربي ويعظمه ، لما رأيت في كتبه من الفوائد مثل كلامه في كثير من الفتوحات ، والكنه ، والمحكم المربوط ، والدرة الفاخرة ، ومطالع النجوم ، ونحو ذلك ، ولم نكن بعد اطلعنا على حقيقة مقصوده ، ولم نطالع الفصوص ونحوه ، وكنا نجتمع مع إخواننا في الله نطلب الحق ونتبعه ، ونكشف حقيقة الطريق ، فلما تبين الأمر عرفنا نحن ما يجب علينا ، فلما قدم من المشرق مشايخ معتبرون ، وسألوا عن حقيقة الطريقة الإسلامية والدين الإسلامي وحقيقة هؤلاء وجب البيان »(١) .
ومرة حضر مع الصوفية وأقاموا سماعا لكنه لم يشاركهم يقول : « وكنت في أوائل عمري حضرت مع جماعة من أهل الزهد والعبادة والإرادة ، فكانوا من خيار أهل هذه الطبقة ، فبتنا بمكان ، وأرادوا أن يقيموا سماعا وأن أحضر معهم ، فامتنعت من ذلك ، فجعلوا لي مكانا منفردا قعدت فيه ، فلما سمعوا وحصل الوجد والحال ، صار الشيخ الكبير يهتف بي في حال وجده ويقول : يا فلان قد جاءك نصيب عظيم ، تعال خذ نصيبك ، فقلت في نفسي – ثم أظهرته لهم لما اجتمعنا – : أنتم في حل من هذا النصيب ، فكل نصيب لا يأتي عن طريق محمد بن عبد الله فإني لا آكل منه شيئا ، وتبين لبعض من كان فيهم ممن له معرفة وعلم أنه كان معهم الشياطين ، وكان فيهم من هو سكران بالخمر »(٢) .
وهذه القصة كانت في أوائل عمره ، وهنا يلحظ حرص هؤلاء الصوفية عليه لإدخاله في زمرتهم ، لكن موقفه القوي ووضوح العقيدة عنده ومعرفته بأحوالهم يدل على وعي مبكر بحال هذه الطائفة المنحرفة ، ولذلك استمر في موقفه منها ورد عليها وفضح دعاتها . كما حدث له في مسألة « حلول الحوادث – الصفات الاختيارية لله تعالى – ومسألة الزيارة البدعية والشرعية ما يذكره بقوله : « ولكن هذه المسألة

---

(١) رسالة ابن تيمية إلى نصر المنبجي ، مجموع الفتاوى (٢/٤٦٤-٤٦٥) .
(٢) مجموع الفتاوى (١٠/٤١٨-٤١٩) .

[أي حلول الحوادث] ومسألة الزيارة وغيرهما حدث من المتأخرين فيها شبه ، وأنا وغيري كنا على مذهب الآباء في ذلك ، نقول في الأصلين بقول أهل البدع ، فلما تبين لنا ما جاء به الرسول دار الأمر بين أن نتبع ما أنزل الله ، أو نتبع ما وجدنا عليه آباءنا ، فكان الواجب هو اتباع الرسول وأن لا نكون ممن قيل فيه ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ﴾ [لقمان : ٢١] . وقد قال تعالى : ﴿ قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ ﴾ [الزخرف : ٢٤] .. » [1] ، بل يذكر أنه صنف منسكا ذكر فيه استحباب زيارة مساجد مكة وما حولها ثم تبين له أن ذلك بدعة ، يقول : « وقد ذكر طائفة من المصنفين في المناسك استحباب زيارة مساجد مكة وما حولها ، وكنت قد كتبتها في منسك كتبته قبل أن أحج في أول عمري ، لبعض الشيوخ جمعته من كلام العلماء ، ثم تبين لنا أن هذا كله من البدع المحدثة التي لا أصل لها في الشريعة ، وأن السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار لم يفعلوا شيئا من ذلك ، وأن أئمة العلم والهدى ينهون عن ذلك ، وأن المسجد الحرام هو المسجد الذي شرع لنا قصده للصلاة والدعاء والطواف وغير ذلك من العبادات » [2] .

فهذه المواقف له تدل على المنهل الأصيل الذي انطلق منه ، متبعا للكتاب والسنة ولو كان ذلك فيه مخالفة لما كان عليه الآباء والأجداد ، أو ما يترسمه الشيوخ والعلماء والقضاة ، فالحق أحق أن يتبع ، والأمور لا توزن بكلام الناس وما اعتادوه – ولو كانوا علماء فضلاء – وإنما توزن بميزان الحق والعدل المبني على الشرع المنزل .

خامسا : جهاده وربطه بالعمل :

لقد تميزت حياة ابن تيمية بهذه الميزة العظيمة ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله ، فلم يكن العالم القابع في بيته ، المتفرغ للإفتاء

---

(١) رسالة في الصفات الاختيارية – جامع الرسائل – تحقيق رشاد سالم (٥٦/٢) ، وهو في مجموع الفتاوى (٢٥٨/٦) .

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم (٨٠٢/٢) .

والتدريس والتأليف – وإنما كان رحمه الله – رابطا العلم بالعمل ، فعلمه يدفعه إلى تحمل مسؤوليته فيبادر إلى القيام بالحق والجهاد في سبيل الله وردع أهل الباطل .

وحياة ابن تيمية كلها كانت جهادا ، والكلام حول هذا الجانب يطول ولكن نشير إلى بعض الأمثلة :

أ – أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر :

وكانت له في ذلك مواقف عظيمة ، منها :

١ – كسره للأصنام والأماكن التي تعظم من دون الله – وقد مضى نماذج من ذلك عند الحديث عن انتشار بعض الشركيات في عصره – كما كان في ديار مصر – ينهى عن إتيان المشاهد وتعظيمها ، وكان ينهى الذين يحلفون إذا أرادوا تغليظ أيمانهم حلفوا عند مشهد الحسين [١] .

٢ – موقفه من النصارى : لما تضاءل الوجود النصراني في بلاد الشام صارت قبرص موطنا لهم يأوون إليها وهي تحت حكم النصارى وكانوا أحيانا يأخذون معهم أسارى المسلمين ، وقد أرسل شيخ الإسلام ابن تيمية رسالة إلى ملك قبرص – سرجوان – يدعوه فيها إلى الإسلام ، ويفضح ما يفعله القسس والرهبان من الكذب على الناس مع معرفتهم أنهم على الباطل ، ثم بعد أن ذكر ما عند الملك من الديانة ومحبة العلم وطلب المذاكرة ، وحسن المعاملة ، دعاه إلى الإسلام والاعتقاد الصحيح – بأسلوب يفيض رقة وأدبا مع مخاطبة للعقل – ثم يقول : « وإن رأيت من الملك رغبة في العلم والخير كاتبته وجاوبته عن مسائل يسألها ، وقد كان خطر لي أن أجيء إلى قبرص لمصالح في الدين والدنيا ... » [٢] ، ثم عقب بعد ذلك بذكر مواقفه من التتار وكيف انه لما خاطبهم بإطلاق الأسارى وكيف أبى إلا أن يطلق جميع الأسارى من اليهود والنصارى ولا يقتصر على المسلمين ، ثم يقول له بلهجة قوية : « فيا أيها الملك ، كيف تستحل سفك الدماء

---

(١) انظر ناحية من حياة شيخ الإسلام بقلم خادمه (ص : ١٥–١٧) .

(٢) الرسالة القبرصية (ص : ٥٤) .

وسبي الحريم وأخذ الأموال بغير حجة من الله ورسوله » [١] .

ثم أوصى في آخر الرسالة بالإحسان إلى من عنده من المسلمين ، وأن لا يسعى إلى تغيير دين أحد منهم [٢] .

كما كان لابن تيمية مناقشات لبعض النصارى ، ففي الجواب الصحيح أشار إلى بعض مناقشاته لهم [٣] ، وأيضا فقد ناقش ثلاثة من رهبان النصارى جاءوه من الصعيد لما كان في مصر [٤] .

وفي سنة ٦٩٣ هـ كانت وقعة عساف [٥] النصراني ، حين سب النبي - ﷺ - فقام عليه ابن تيمية والشيخ زين الدين الفارقي شيخ دار الحديث ودخلا على الأمير ، وكانت قصة أوذي فيه الشيخان ، ثم جاء الخبر بقتل النصراني [٦] .

٣ - أما الصوفية فله معهم مواقف عدة ، من أشهرها موقفه من الدجاجلة البطائحية [٧] ، وهذه الطائفة كان له معها وقائع متعددة ، بين لهم فيها ما عندهم من حق وباطل ، كما فضح أحوالهم الشيطانية التي يزعمونها ، وعزم على أن يدخل معهم النار التي يزعمون أنها من أحوالهم وخوارقهم ، وقد استتابهم وأظهروا له الموافقة والطاعة ، ولكنهم في تاسع جمادي الأولى سنة ٧٠٥ هـ ذهبوا إلى الأمير

---

(١) المصدر السابق (ص : ٦١) .

(٢) انظر : رسالته إلى ملك قبرص (ص : ٧١-٧٢) ، وقارن هذه الرسالة برسالة أبي الوليد الباجي المتوفي سنة ٤٧٤ هـ إلى راهب فرنسا النصراني جوابا لرسالته إلى المقتدر بالله حاكم سرقسطة ٤٣٨ - ٤٧٤ هـ يدعوه فيها إلى الدخول في النصرانية . فانتدب الباجي لإجابته ، وكان أسلوبه جيدا . انظر الرسالتين بتحقيق : محمد عبد الله الشرقاوي .

(٣) انظر : الجواب الصحيح (١٧٢/٢) .

(٤) انظر : مجموع الفتاوى (٣٧٠/١-٣٧١) ، وترجمة ابن تيمية بقلم خادمه (ص : ٢٣-٢٤) .

(٥) هو عساف ابن أحمد بن حجي ، البداية والنهاية (٣٤٠/١٣) ، والنجوم الزاهرة (٧٤/٨) .

(٦) انظر : البداية والنهاية (٣٣٥/١٣-٣٣٦) .

(٧) يقال لهم الأحمدية والرفاعية نسبة إلى أحمد الرفاعي ؛ مؤسسها في أم عبيدة من قرى البطائح بين البصرة وواسط وخلف الرفاعي خاله منصور البطائحي ، انظر عن أحمد الرفاعي وأم عبيدة والبطائح : وفيات الأعيان (١٧١/١-١٧٢) ، والطرق الصوفية في مصر (ص : ٨٩) .

يشكون ابن تيمية ويطلبون منه أن يسلم لهم حالهم ، وأن يكف إمارته عنهم ، وأن لا يعارضهم ولا ينكر عليهم ، وأرادوا أمام الناس إظهار أحوالهم الشيطانية ، فلما جاء شيخ الإسلام تكلم عن اتباع الشريعة وأنه لا يسع أحدا الخروج عليها ، ورد على دعواهم أنهم يستطيعون دخول النار وأن أهل الشرع لا يستطيعون ذلك ، وعزم على أن يدخل معهم بشرط أن يغسلوا أجسامهم بالخل والماء الحار وقال في أثناء المناقشة : ومع هذا فلو دخلتم النار أو طرتم في الهواء وفعلتم ما فعلتم لم يكن دليلا على صحة ما تدعونه من مخالفة الشرع ، وبعد ما غلبوا وبهتوا أقروا بأن يلتزموا التزاما تاما بالكتاب والسنة ومن خرج عنهما ضربت عنقه .

وهكذا قضى على هذه الفتنة العظيمة ، وأحبطت مزاعم هذه الطائفة المنحرفة الذين « كانوا لفرط انتشارهم في البلاد ، واستحواذهم على الملوك والأمراء والأجناد ، لخفاء نور الإسلام ، واستبدال أكثر الناس بالنور الظلام ، وطموس آثار الرسول في أكثر الأمصار ، ودروس حقيقة الإسلام في دولة التتار ؛ لهم في القلوب موقع هائل ، ولهم فيهم من الاعتقاد ما لا يزول بقول قائل » [١] .

٤ – في سنة ٧٠٤ هـ قام باستتابة شيخ يسمى إبراهيم القطان ، وحلق رأسه وقلم أظافره وكانوا طوالا جدا ، واستتابه من كلام الفحشى وأكل ما يغير العقل ، وما لا يجوز من المحرمات ، وبعد ذلك استحضر الشيخ محمد الخباز البلاسي فاستتابه أيضا عن أكل المحرمات ومخالطة أهل الذمة [٢] . وفي الاسكندرية توب رئيسا من رؤساء الصوفية [٣] ، كما أنكر على طائفة القلندرية [٤] ،

---

(١) مناظرة ابن تيمية لدجاجلة البطائحية . مجموع الفتاوى (١١/٤٥٦-٤٥٧) ، وانظر : تفاصيل أخرى مهمة من (ص : ٤٤٥-٤٧٥) وهي ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ، ط المنار (١/١٢١-١٤٦) ، وانظر في قصتهم : العقود (ص : ١٩٤) ، والبداية والنهاية (١٤/٣٦) .

(٢) انظر : البداية والنهاية (١٤/٣٣) .

(٣) انظر : العقود (ص : ٢٧٤) .

(٤) ويسمون الملامية أو الملامتية ، واليونسية والحيدرية ، وهي من طوائف الصوفية المنحرفة نشأت بعد الستمائة بقليل في دمشق ، انظر : أخبارهم في خطط المقريزي (٢/٤٣٢-٤٣٣) ، والرد الوافر مع الحاشية (ص : ٩٤-٩٥) ، وانظر : فتوى شيخ الإسلام فيهم في مجموع الفتاوى (٣٥/١٦٣) .

وفي سنة ٧٢٦ هـ ضربت عنق ناصر بن الشرف الهيثي لكفره واستهتاره بآيات الله ، شهد قتله ابن كثير وجاءه ابن تيمية وقرعه على ما كان يصدر منه [١] .
وفي إحدى المرات عزر أحد المشايخ ممن يدعي أنه المهدي [٢] .

٥ – في سنة ٦٩٩ هـ قام مع أصحابه على الخمارات والحانات فكسروا آنية الخمور وأراقوها وعزروا جماعة من أهل الحانات ففرح الناس بذلك [٣] . وفي سنة ٧٠١ هـ قام عليه مجموعة من الحسدة بسبب إقامته الحدود والتعزير [٤] .

٦ – أما مواقفه من السلاطين فمشهورة وأشهرها موقفه من قازان سلطان التتار – والتتار في ذلك الوقت كانت لهم هيبة وصولة – وكيف أنه كلمه بكلام قوي عن أعمالهم وافسادهم وانتهاكهم لحرمات المسلمين مع ادعائهم الإسلام [٥] .
وكذلك موقفه من الناصر – حين عاد إلى سلطنته للمرة الثالثة وأفرج عن ابن تيمية – فعرض وزيره مسألة أهل الذمة وأنهم يريدون أن يدفعوا أموالا على أن لا يلزموا باللباس المخصوص بهم ، فاستشار السلطان العلماء الحاضرين فسكنوا ، فتكلم ابن تيمية بكلام غليظ حتى رجع السلطان [٦] . وكذلك موقفه من الأمير قطلوبك الكبير الذي كان يأخذ أموال الناس بالباطل فجاءه ونهاه [٧] .

٧ – وكان لابن تيمية تأثير على السلاطين ليقوموا بدورهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فمثلا حين اشتهرت الرشوة وأصبح لها دور في تولية بعض المناصب ، بل وفي إسقاط الحدود في سنة ٧١٢ هـ ورد خطاب إلى دمشق

---

(١) انظر : البداية والنهاية (١٤/١٢٢-١٢٣) .
(٢) انظر : الاستغاثة (٢/٢١٨-٢١٩) .
(٣) انظر : البداية والنهاية (١٤/١١) .
(٤) المصدر السابق (١٤/١٩) .
(٥) انظر المصدر السابق (١٤/٨٩) ، والأعلام العلية (ص : ٦٩) ، والكواكب (ص : ٩٣) ، ودولة بني قلاوون (ص : ١٧٨) .
(٦) انظر : العقود (ص : ٢٨١) ، والبداية والنهاية (١٤/٥٤) ، والكواكب (ص : ١٣٧) ، وحسن المحاضرة (٢/٣٠٠) .
(٧) انظر : الوافي (٧/١٧) .

من السلطان أن لا يولي أحد بمال ولا رشوة ، وأن يقتص من القاتل بحكم الشرع . وكان ذلك بمشورة ابن تيمية [١] . كما حارب ابن تيمية بعض البدع ومنها صلاة الرغائب [٢] فيذكر ابن كثير أنه في سنة ٧٠٦ هـ صليت صلاة الرغائب التي أبطلها ابن تيمية بسبب سجنه في مصر [٣] ، ثم أبطلت سنة ٧٠٧ هـ [٤] .

هذه نماذج من مواقف ابن تيمية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولو لم يكن في حياته إلا هذا الجانب لكان دليلا على جهاده وصبره - رحمه الله - .

ومما يلحظ في هذا الجانب وفي غيره أن ابن تيمية كانت له جماعة من أصحابه يستعين بهم ، وينفذون معه ما يريد ، ويصحبونه في حالات جهاده ، وأمره بالمعروف أو نهيه عن المنكر ، وهذا ملاحظ في ترجمته ، فابن كثير يذكر أنه في سنة ٦٩٩ هـ خرج الشيخ ابن تيمية وجماعة من أصحابه إلى ملك التتر [٥] ... ، وفي سنة ٧٠٤ هـ ذهب مع أصحابه لهدم صخرة تزار [٦] ، وفي نفس السنة ذهب مع أصحابه إلى جبل الكسروانيين ، وفي سنة ٧٠٩ هـ لم يخرج أحد من أصحابه معه إلى الاسكندرية ، لكن بعد ذلك لحق به جماعة من أصحابه [٧] .

ب - جهاده للتتار :

اكتنفت جهاد التتار حالة من الغموض في بعض الأمور المتعلقة بهم ، كما صاحبها أحوال من الخوف والهلع من هذه الجيوش المدمرة ، كما أن أوضاع العصر

---

(١) انظر : البداية والنهاية (٦٦/١٤) .

(٢) صلاة مبتدعة نشأت في القدس بعد الثمانين والأربعمائة ، ورد فيها حديث موضوع ، وهي صلاة في رجب تصلى في الليل على أثر صيام أول خميس فيه ، وهذه الصلاة هي موضوع المساجلة العلمية بين العز بن عبد السلام وابن الصلاح ، انظرها مع مقدماتها . طبع المكتب الإسلامي .

(٣) انظر : البداية والنهاية (٤١/١٤) .

(٤) المصدر السابق (٤٦/١٤) .

(٥) المصدر نفسه (٨/١٤) .

(٦) المصدر نفسه (٣٤/١٤) .

(٧) انظر : البداية والنهاية (٤٩/١٤-٥٠) .

وما فيه من فوضى جعلت موضوع « الجهاد في سبيل الله » الذي هو من أشرف الأعمال وأعظمها صورة نظرية تقرأ في نصوص الكتاب والسنة وأقوال العلماء ، أو انحصرت في مسألة واضحة – لا يزال المسلمون يعيشون أحداثها – في جهادهم للنصارى . وقد هيأ الله لهذه الأمة في هذا الوضع رجلاً يقوم بدور كبير في هذا المجال وفي هذه الأحوال ، وقد ظهرت مواقف ابن تيمية وجهاده العظيم من خلال ما يلي :

أ – توضيح حال التتار ، وأنه يجب قتالهم – لاتفاق العلماء على وجوب قتال كل طائفة ممتنعة عن شريعة من شرائع الإسلام – ثم بيانه لأحوال التتار وأنه ينطبق عليهم هذا الحكم – وقد تقدم بيان ذلك .

ب – بيان أسباب النصر ، وأن التتار – على قوتهم وكثرتهم ورهبة الناس منهم – ليس مستحيلا أو صعبا النصر عليهم متى ما أخذ المسلمون بأسباب النصر من تحكيم الشرع ورفع الظلم ونشر العدل ، وإخلاص النية في الجهاد في سبيل الله ، ولذلك نجده في معركة « شقحب » (١) يأمر الناس بالفطر اقتداء بالنبي – ﷺ – عام الفتح وأفطر معهم ، وكذلك لما حض السلطان على الجهاد سأله السلطان أن يقف معه فقال له الشيخ : السنة أن يقف الرجل تحت راية قومه ، ونحن من جيش الشام لا نقف إلا معهم (٢) ، وقبيل المعركة – وابن تيمية يحض على الجهاد – كان يحلف للأمراء والناس : إنكم في هذه الكرة منصورون فيقول له الأمراء : قل إن شاء الله ، فيقول : إن شاء الله تحقيقا لا تعليقا ، وكان يتأول في ذلك أشياء من كتاب الله منها قوله تعالى : ﴿ ذَٰلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنصُرَنَّهُ ٱللَّهُ ﴾ [الحج : ٦٠] (٣) .

---

(١) شقحب كجعفر ، موضع قرب دمشق ، وهي قرية صغيرة قبلي دمشق على تخوم أرض حوران تبعد عن دمشق ٣٧ كيلو مترا . وشقحب تقع تحت جبل غباغب وهي قرية في أول عمل حوران ، انظر : تاج العروس (٣٢٤/١) ط بولاق ، ومعجم البلدان (١٨٤/٤) ، والسلوك (٩٣٢/١) ، وأعلام الورى لابن طولون (ص : ١٦٦) حاشية المحقق .

(٢) انظر : البداية والنهاية (٢٦/١٤) .

(٣) المصدر السابق (٢٣/١٤) وفيه وقع تحريف في الآية .

جـ - ثم نجده - بعد جهاده لهؤلاء والانتصار عليهم - يحلل تلك المعارك ويبين الدروس المستفادة منها ، ويقف فيها وقفات يبين وجه الشبه بين ما جرى مع التتار وغزوات النبي - ﷺ - ، يقول في بداية كلامه : « إن هذه الفتنة التي ابتلى بها المسلمون من هذا العدو المفسد الخارج عن شريعة الإسلام ، قد جرى فيها شبيه ما جرى للمسلمين مع عدوهم على عهد رسول الله - ﷺ - في المغازي التي أنزل الله فيها كتابه ، وابتلى بها نبيه والمؤمنين ، ما هو أسوة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا إلى يوم القيامة ، فإن نصوص الكتاب والسنة اللذين هما دعوة محمد - ﷺ - يتناولان عموم الخلق بالعموم اللفظي والمعنوي ، أو بالعموم المعنوي . وعهود الله في كتابه وسنة رسوله تنال آخر هذه الأمة كما نالت أولها وإنما قص الله علينا قصص من قبلنا من الأمم لتكون عبرة لنا ، فنشبه حالنا بحالهم ، ونقيس أواخر الأمم بأوائلها ... » [١] ، ثم يذكر هذه الفتنة التي وقعت فيقول : « ونزلت فتنة تركت الحليم فيها حيران ، وأنزلت الرجل الصاحي منزلة السكران ، وتركت الرجل اللبيب لكثرة الوسواس ليس بالنائم ولا اليقظان وتناكرت فيها قلوب المعارف والإخوان » [٢] . ثم بين أقسام الناس في هذه الحادثة ووجه الاعتبار منها ، ثم أخذ يقارن بين أحداث السيرة وبين ما وقع في هذه الفتنة مع التتار ؛ فيعرض لحال الأعداء ولحال المؤمنين ، ثم يتكلم عن المنافقين وأفعالهم وصفاتهم ، مع مقارنة دقيقة بأحوالهم في عهد رسول الله - ﷺ - فيذكر تحزب الأحزاب من كل جانب على المدينة ثم يقول : « وهكذا هذا العام : جاء العدو من ناحيتي علو الشام ، وهو شمال الفرات ، وهو قبلي الفرات ، فزاغت الأبصار زيغا عظيما ، وبلغت القلوب الحناجر ، لعظم البلاء ، لا سيما لما استفاض الخبر بانصراف العسكر إلى مصر ، وتقرب العدو وتوجهه إلى دمشق ، وظن الناس بالله الظنونا :

هذا يظن أنه لا يقف قدامهم أحد من جند الشام ، حتى يصطلموا أهل الشام .

---

(١) العقود الدرية (ص : ١٢١) .

(٢) المصدر السابق (ص : ١٢٤) .

وهذا يظن أنهم لو وقفوا لكسروهم كسرة وأحاطوا بهم إحاطة الهالة بالقمر .

وهذا يظن أن أرض الشام ما بقيت تسكن ولا بقيت تكون تحت مملكة الإسلام .

وهذايظن أنهم يأخذونها ثم يذهبون إلى مصر فيستولون عليها ، فلا يقف قدامهم أحد ، فيحدث نفسه بالفرار إلى اليمن ونحوها .

وهذا – إذا أحسن ظنه – قال : إنهم يملكونها العام كما ملكوها عام هولاكو سنة سبع وخمسين ، ثم قد يخرج العسكر من مصر فيستنقذها منها كما خرج ذلك العام ، وهذا ظن خيارهم .

وهذا يظن أن ما أخبره به أهل الآثار النبوية وأهل التحديث والمبشرات أماني كاذبة وخرافات لاغية .

وهذا قد استولى عليه الرعب والفزع حتى يمر الظن بفؤاده مر السحاب ليس له عقل يتفهم ولا لسان يتكلم .

وهذا قد تعارضت عنده الأمارات وتقابلت عنده الإرادات لاسيما وهو لا يفرق من المبشرات بين الصادق والكاذب ...

فلذلك استولت الحيرة على من كان متسما بالاهتدار ، وتراجمت به الآراء تراجم الصبيان بالحصباء هنالك ابتلى المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا [١] .

وجهود ابن تيمية في جهاد التتار يمكن تلخيص أهم أحداثها فيما يلي :

١ – في عام ٦٩٧ هـ في يوم الجمعة ١٧ شوال عمل ميعادا للجهاد ، وحرض عليه ، وبين أجر المجاهدين ، وكان ميعادا حافلا جليلاً [٢] .

٢ – وفي عام ٦٩٩ هـ – حين قدم قازان بجيوشه إلى الشام – كانت له مواقف :

أ – ففي الاثنين ثالث ربيع الآخر توجه ابن تيمية وأعيان البلد إلى قازان

---

(١) المصدر السابق (ص : ١٤٩–١٥٠) ، وانظر : بقية التحليل الرائع لهذه الأحداث إلى (ص : ١٧٥) .

(٢) انظر : البداية والنهاية (٣٥٢/١٣) .

لمقابلته ، وأخذ الأمان للبلد ، وكلمه ابن تيمة كلاما قويا ، شديدا ، وكان في موقفه مصلحة عظيمة عاد نفعها للمسلمين [١] .

ب – ولما كان التتر مستولين على مدينة دمشق فأرادوا الاستيلاء على قلعتها الحصينة ، فأرسل ابن تيمية إلى نائب القلعة يقول له : لو لم يبق فيها إلا حجر واحد فلا تسلمهم ذلك إن استطعت ، وقد حفظ هذا الحصن ولم يدخله التتار [٢] .

جـ – خرج ابن تيمية مرة ثانية لمقابلة ملك التتر في العشرين من ربيع الآخر ، فلم يتمكن من ذلك [٣] ، ثم خرج لملاقاة بولاي فاجتمع به في فكاك من كان معه من أسارى المسلمين ، فاستنقذ كثيرا منهم من أيديهم وأقام عنده ثلاثة أيام ثم عاد [٤] .

د – بعد رحيل التتار من دمشق ، بقيت البلد في خوف شديد لا يدري الناس متى يهجم التتار مرة أخرى ، فاجتمع الناس حول الأسوار لحفظ البلد ، وكان ابن تيمية يدور كل ليلة على الأسوار يحرض الناس على الصبر والقتال ، ويتلو عليهم آيات الجهاد والرباط [٥] .

٣ – في سنة ٧٠٠ هـ أشيع أن التتار قادمون لغزو الشام ، فأصيب الناس بالرعب ، يقول ابن كثير : « وفي مستهل صفر وردت الأخبار بقصد التتار بلاد الشام وأنهم عازمون على دخول مصر ، فانزعج الناس لذلك ، وازدادوا ضعفا على ضعفهم وطاشت عقولهم وألبابهم ، وشرع الناس في الهرب إلى بلاد مصر والشوبك والحصون المنيعة ، فبلغت الحمارة إلى مصر خمسمائة ، وبيع الجمل بألف والحمار بخمسمائة وبيعت الأمتعة والثياب والمغلات بأرخص الأثمان ، وجلس الشيخ تقي الدين ابن تيمية في ثاني صفر بمجلسه في الجامع وحرض الناس

---

(١) انظر : البداية والنهاية (١٤/٧) – وسبقت مصادرها – وكان ممن معه بدر الدين بن جماعة . السلوك (٨٨٩/١) .

(٢) انظر : البداية والنهاية (١٤/٧–٨) .

(٣) المصدر السابق (١٤/٨) ، في السلوك (٨٩٢/١) ، إنه لم يمكنه الاجتماع به لسكره .

(٤) المصدر نفسه (١٤/١٠) ، والسلوك (٨٩٦/١) .

(٥) المصدر نفسه (١٤/١١) .

على القتال ، وساق لهم الآيات والأحاديث الواردة في ذلك ، ونهى عن الإسراع في الفرار ، ورغب في إنفاق الأموال في الذب عن المسلمين وبلادهم وأموالهم ، وأن ما ينفق في أجرة الهرب إذا أنفق في سبيل الله كان خيرا ، وأوجب جهاد التتر حتما في هذه الكرة وتابع المجالس في ذلك ، ونودي في البلاد : لا يسافر أحد إلا بمرسوم وورقة ، فتوقف الناس عن السير ، وسكن جأشهم ، وتحدث الناس بخروج السلطان من القاهرة بالعسكر ودقت البشائر لخروجه ، لكن كان قد خرج جماعة من بيوتات دمشق كبيت ابن صعرى ، وبيت ابن فضل الله ، وابن منجا ، وابن سويد ، وابن الزملكاني ، وابن جماعة » [1] ، ثم أرجف في ربيع الآخر بأمر التتر ، وأن السلطان رجع إلى مصر فاشتد ذلك على الناس ، وخرج الناس خفافا وثقالا هابين من المدينة وقد اشتدت الحال مع كثرة الأمطار والوحل والبرد ، فذهب ابن تيمية إلى نائب الشام في المرج فثبتهم وقوى جأشهم ، وبات عندهم فانتدبوه أن يذهب إلى السلطان يستحثه على المجيء ، فسار إليه فلم يدركه إلا وقد دخل القاهرة ، وتفرق الجند ، لكن ابن تيمية قابل السلطان واستحثه على تجهيز العساكر إلى الشام وقال لهم : « إن كنتم أعرضتم عن الشام وحمايته أقمنا له سلطانا يحوطه ويحميه ويستغله في زمن الأمن ، ولم يزل بهم حتى جردت العساكر إلى الشام » [2] ، وأقام ابن تيمية بقلعة مصر ثمانية أيام يحثهم على الجهاد فأجابوه ثم رجع إلى الشام ، ثم جاءت الأخبار إلى الشام أن التتار رجعوا فأمن الناس وسكن جأشهم .

٤ - في سنة ٧٠٢ هـ كانت وقعة شقحب التي هزم فيها التتار وكان لابن تيمية دور عظيم فيها [3] .

---

(١) البداية والنهاية (١٤/١٤) .

(٢) المصدر السابق (١٥/١٤) ، وانظر : العقود (ص : ١١٩) ، والكواكب (ص : ٩٥) ، والرد الوافر (ص : ١٠٦) ، والدرر الكامنة (١٦٢/١) .

(٣) انظر : العقود (ص : ١٧٥) ، والبداية والنهاية (٢٥/١٤) ، والكواكب (ص : ٩٦) ، وبدائع الزهور (٤١٣/١/١) ، والسلوك (٩٣٢/١) ، والوثائق السياسية لعهد المماليك (ص : ٨٦) .

٥ – وفي سنة ٧١٢ هـ وابن تيمية في مصر بعد محنته وسجنه ثم الإفراج عنه خرج مع السلطان قلاوون للجهاد في سبيل الله [(١)] .

هذه خلاصة مواقفه من التتار ، وأسلوبه في معالجة هذه الفتن العظيمة التي حلت بالمسلمين . وفيها يتبين كيف أن هذا الإمام ذا المواقف المشهودة في مجال العلم والرد على الخصوم وتوضيح الحق للناس ، كان إماما في الجهاد ، وكان مثالا للشجاعة النادرة وقوة القلب وصدق اليقين بوعد الله في وقت ذهلت فيه قلوب الرجال .

جـ – جهاد النصارى والرافضة :

لم تشر أكثر المصادر إلى دور ابن تيمية في جهاد النصارى ، قبل إجلائهم عن الشام نهائيا ، إلا أن البزار [(٢)] يذكر في معرض ذكره لقوة قلبه وشجاعته فيقول : « وحدثوا أنهم رأوا منه في فتح عكة أمورا من الشجاعة يعجز الواصف عن وصفها ، قالوا : ولقد كان السبب في تملك المسلمين إياها بفعله ومشورته وحسن نظره [(٣)] . وفتح عكا [(٤)] كان سنة ٦٩٠ هـ فيكون عمر ابن تيمية وقتها قرابة الثلاثين عاما فلا يستبعد أن يشارك في فتحها خاصة وأن ابن كثير قال في أحداث هذه السنة : « وفيها جاء البريد إلى دمشق في مستهل ربيع الأول لتجهيز آلات الحصار لعكا ، ونودي في دمشق الغزاة في سبيل الله إلى عكا ... وخرجت العامة والمتطوعة يجرون في العجل ، حتى الفقهاء والمدرسين والصلحاء .... » [(٥)] . فمن البعيد أن يتخلف ابن تيمية – والحالة هذه – مع شغفه بالجهاد في سبيل الله .

---

(١) انظر : البداية والنهاية (٦٧/١٤) .

(٢) هو : عمر بن علي البزار ، كان من أصحاب ابن تيمية ، ولد سنة ٦٨٨ هـ – وتوفي سنة ٧٤٩ هـ . انظر : ذيل ابن رجب (٤٤٤/٢) ، والرد الوافر (ص : ١٩٥) ، ، والدرر الكامنة (٢٥٦/٣) .

(٣) الأعلام العلية (ص : ٦٨) ، ونقلها عنه في الكواكب (ص : ٩٢) .

(٤) ويقال عكة ، وهي مدينة حصينة على ساحل بحر الشام من عمل الأردن ، معجم البلدان (١٤٣/٤) ، وآثار العباد (ص : ٢٢٣) ، والروض المعطار (ص : ٤١٠) .

(٥) البداية والنهاية (٣٢٠/١٣) ، وانظر في فتح عكا السلوك (٧٦٣/١) ، والملحق (ص : ٣–١٠) ، ومختصر أبي الفداء (٢٤/٤) ، والأنس الجليل (٨٩/٢) ، وتذكرة النبيه (١٣٧/١)

أما الرافضة : فقد كانوا يتحصنون في جبال الجرد والكسروانيين ، وقد ذهب إليهم ابن تيمية سنة ٧٠٤ هـ ومعه جماعة من أصحابه فاستتابوا خلقا منهم وألزموهم شرائع الإسلام [١] ، وفي سنة ٧٠٥ هـ - في أولها - خرج ابن تيمية ومعه طائفة من الجيش ونائب السلطنة فنصرهم الله عليهم وأبادوا خلقا منهم ومن فرقتهم الضالة ، وقد حصل بسبب شهود ابن تيمية هذه الغزوة خير كثير ، ولما رجع مع نائب الشام منتصرا امتلأت قلوب أعدائه حسدا له [٢] .

* * *

هذه نماذج من جهود ابن تيمية وربطه العلم بالعمل ، وإذا كان موضوع هذا البحث يدور حول قضايا علمية في مواقفه من الأشاعرة ، إلا أن هذه الجوانب العظيمة العملية في حياته أضفت على مواقفه وكلامه ورسائله وكتبه طابعا معينا ، فلم تكن المحن التي مر بها ، والمناظرات التي عقدت له وما لقي في سبيل الدفاع عن الحق وبيانه للناس من أذى وسجن لتمر دون أن تظهر للناس ، وتأخذ حيزاً كبيراً من اهتمامهم ، وتشغلهم أوقاتا طويلة يتابعون أحداثها ويتفاعلون معها .

سادسا : مكانته ومنزلته :

لقد تبوأ شيخ الإسلام ابن تيمية مكانة ومنزلة عظيمة بين علماء عصره ، وكان لذلك أسبابه ، كما أن هذه المنزلة تمثلت في مظاهر مختلفة ... فمن أسباب ذلك :

١ - بعده عن المناصب أو أخذ رواتب من الدولة ، وكان ذلك عن عزم منه وتصميم ، فلم يتول القضاء أو الإمارة ، كما لم يأخذ أجرا على الدروس التي كان يلقيها في دور الحديث أو الجامع ؛ فقد عرض عليه قازان لما قابله أن يعمر حران

---

(١) انظر : البداية والنهاية (٣٥/١٤) ، والكواكب (ص : ٩٢) ، وانظر : منهاج السنة (٥٨/١-٦٦) ، المحققة ، وأيضا (٢٤٤/٣) .

(٢) انظر : العقود (ص : ١٧٩-١٩٤) ، تاريخ بيروت (ص : ٢٧) ، والبداية والنهاية (٣٥/١٤) ، والسلوك (١٢/٢) ، وانظر موقفا من مواقفه في جهاده في مجموع الفتاوى (٤٧٤/١١) .

وأن يكتب برسمه أميرا عليها ، فرفض ذلك [١] ، كما أنه « لما سافر على البريد إلى القاهرة سنة سبعمائة وحض على الجهاد ، رتب له مرتب في كل يوم ، وهو دينار وتحفه وجاءته بقجة قماش ، فلم يقبل من ذلك شيئا » [٢] .
بل إن بعض حساده قد وشوا به إلى السلطان الناصر وأنه يطلب الملك وأنه دائما يلهج بذكر ابن تومرت [٣] ، فأحضره بين يديه وقال له من جملة كلامه : « إنني أخبرت أنك قد أطاعك الناس ، وأن في نفسك أخذ الملك » ، فلم يكترث به ، بل قال له بنفس مطمئنة وقلب ثابت ، وصوت عال سمعه كثير ممن حضر : أنا أفعل ذلك ؟ والله إن ملكك وملك المغل لا يساوي عندي فلسين ، فتبسم السلطان لذلك وأجابه في مقابلته بما أوقع الله له في قلبه من الهيبة العظيمة : إنك والله لصادق ، وإن الذي وشى بك إليّ كاذب » [٤] .

لقد أعطى هذا الموقف – من البعد عن المناصب والرواتب – ابن تيمية استقلالية وحرية ، كما أبعد عنه وسائل الضغط النفسية والحسية فهو لا يشعر بأن لهم منة عليه ، كما أنه لا يخاف قطع رزقه المتمثل براتب أو نحوه . وكان لذلك أثر في مكانته وهيبته في النفوس .

٢ – توضيحه لأمور اشتبهت على علماء عصره :

أ – فالتتر اشتبه أمرهم على الناس – بعد ادعائهم الدخول في الإسلام فبين ابن تيمية أمرهم للناس ، فنشطوا لقتالهم حتى انتصروا عليهم [٥] .

---

(١) انظر : الأعلام العلية (ص : ٧١) .
(٢) تتمة المختصر (٢/٤١٠) ، ولما كان في السجن في الجب في مصر لم يقبل شيئا من النفقات السلطانية ، البداية والنهاية (١٤/٤٣) .
(٣) هو : محمد بن عبد الله بن تومرت ، مهدى الموحدين – الذين قامت دولتهم على أثر دولة المرابطين في المغرب ، ولد سنة ٤٨٥ هـ ، وتوفي سنة ٥٢٤ هـ . انظر : طبقات السبكي (٦/١٠٩) .
(٤) الأعلام العلية (ص : ٧٢-٧٣) ، والكواكب (ص : ٩٨-٩٩) .
(٥) حول اشتباه أمرهم على الناس انظر – إضافة إلى نصوص الأسئلة التي وردت إلى ابن تيمية : رسالة السلطان قلاوون سنة ٧٠١ هـ . النجوم الزاهرة (٨/١٤٤) ، ورسالة أخرى في صبح الأعشى (٧/٢٤٩-٢٥٠) ، وانظر : الوثائق السياسية للعهد الصليبي والمغولي (ص : ٨١،٨٣-٨٧) .

ب – كذلك اشتبه الناس في الأموال التي أخذت من الرافضة – النصيرية وغيرهم – فأجاب ابن تيمية المستفتي ووضح أمرهم للناس [(١)] .

جـ – في سنة ٧٠١ هـ جاء اليهود من أهل خيبر ، فأظهروا كتابا يزعمون أنه من رسول الله – ﷺ – وأن فيه إسقاط الجزية عنهم ، فبين ابن تيمية كذبهم ، ونقد الكتاب المزعوم نقدا حديثيا معتمدا على التاريخ ؛ وذلك أن في هذا الكتاب شهادة سعد بن معاذ – رضي الله عنه – وقد توفي قبل خيبر ، وشهادة معاوية ابن أبي سفيان – رضي الله عنه – ولم يسلم إلا بعد فتح خيبر بوقت [(٢)] . وقد سبق ابن تيمية إلى هذا النقد الخطيب البغدادي [(٣)] .

د – وفي سنة ٧١٧ هـ شرع في عمارة أحد جوامع دمشق الكبرى ، فتردد القضاة في تحرير قبلته ، فاستقر الحال في أمرها على ما قاله ابن تيمية [(٤)] .

هـ – وفي سجنه – في القاهرة – كان – كما يقول ابن كثير – « تأتيه الفتاوى المشكلة التي لا يستطيعها الفقهاء من الأمراء وأعيان الناس ، فيكتب عليها ما يحير العقول من الكتاب والسنة » [(٥)] .

٣ – دوره في الجهاد في سبيل الله ، ولم يكن فيه الجندي الشجاع فقط ، وإنما كان القائد والمعلم ، وصاحب المشورات والخطط العسكرية ، وإذا خاض معركة مع التتار أو الروافض ورجع الجيش منتصرا كان ابن تيمية مقدم هذا الجيش الذي يحظى بتقدير واحترام الناس وإعجابهم الشديد .

---

(١) انظر : البداية والنهاية (٧٨/١٤) .

(٢) انظر البداية والنهاية (١٩/١٤) ، وانظر أيضا (٢١٩/٤–٢٢٠ ، ٣٥١/٥–٣٥٢) وقد وقف ابن كثير على هذا الخطاب .

(٣) هو : أحمد بن علي بن ثابت ، حياته [٣٩٢هـ – ٤٦٣ هـ] ترجمته في المصادر التالية : وانظر في قصة كشفه لتزويرهم هذا الكتاب : طبقات السبكي (٣٥/٤) ، ومعجم الأدباء لياقوت (١٨/٤) ، والبداية والنهاية (١٠١/١٢–١٠٢) ، والإعلان بالتوبيخ (ص : ٢٦) ، طبع مفردا – مؤسسة الرسالة – والمنار المنيف لابن القيم (ص : ١٠٥) ، وانظر : حاشية المحقق – ومقاييس نقد متون السنة (ص : ١٨٨) ، وانظر في بطلان ونقض هذا الكتاب المزور أحكام أهل الذمة (٧/١–٩ ، ٢٣٥) .

(٤) انظر : البداية والنهاية (٨١/١٤) .

(٥) انظر : المصدر السابق (٤٦/١٤) .

٤ – أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر ، وفضحه لأصحاب الحيل الشيطانية ، وبيانه لأحوال أهل الفلسفة والكلام والطوائف الضالة ، فكثيرا ما أقام الحدود على المرتدين ، وكثيرا ما قام بكسر الخمارات ، وعزر أصحابها . كما أنه بين أحوال أهل الضلالة – في عصره – أو من قبله ممن قد تكون له مكانة في نفوس بعض الناس .

٥ – ومن أهم أسباب تبوئه لهذه المكانة والمنزلة العلم الغزير ، فهو إن درس أو خطب ، أو أفتى ، أو كتب رسالة أو كتابا في أي فن من الفنون أتى في ذلك بما يفوق علماء عصره ، وما يبهر عقولهم ؛ ولذلك صار ابن تيمية موضع ثقة الناس يسألونه عن كل ما عنَّ لهم . وإذا اختلف اثنان – وقد يكونان من العلماء أو طلبة العلم ، كما يدل على ذلك أسلوب بعض الأسئلة – كان مرجعهما والفيصل بينهما ما يقوله ابن تيمية ، ولذلك صارت الأسئلة تأتيه من الأطراف ومن البلاد البعيدة ، والأصل في ذلك كله الثقة في علومه ومنهجه في النظر والاستدلال .

هذه أهم أسباب تبوئه لهذه المنزلة ، وقد تجلت هذه المنزلة في مظاهر عديدة منها :

١) ما سبقت الإشارة إليه في عرض الأسباب من استفتائه في الأمور المشكلة وغيرها . وانتدابه للحض على الجهاد ، كما حدث في انتدابه إلى مصر ليحض السلطان على المجيء إلى الشام .

٢) تولية المناصب المهمة – أصبح غالبا – بإشارة ابن تيمية ، فمثلا تولية النائب الأفرم – نائب دمشق – ونقله إلى نيابة طرابلس كان بإشارة ابن تيمية [١] ، ولما آذى النائب الجديد لدمشق الناس ، تم عزله بإشارة ابن تيمية [٢] .

---

(١) انظر : البداية والنهاية (١٤/٦٠-٦١) .

(٢) المصدر السابق (١٤/٦١-٦٢) .

٣) وفي سنة ٧٠٩ هـ كان موقفه المشهور من أهل الذمة ، فألزموا باللباس المميز لهم ، وكذلك ورد سنة ٧١٢ هـ خطاب إلى دمشق أن لا يولى أحد بمال ولا رشوة [١] .

٤) بل المناصب الشرعية من الخطابة ، وإدارة دور الحديث كان يعين أصحابها بإشارة من ابن تيمية ، كما حدث سنة ٧٠٣ هـ [٢] .

سابعا : محنه وسجنه :

امتحن شيخ الإسلام ابن تيمية محنا عديدة ، وما تكاد تنتهي عاصفة إحدى المحن حتى تبدأ محنة جديدة ، حتى لقي ربه وهو في سجن القلعة بدمشق .

ومما يحز في النفس أن هذا الإيذاء والعداء له لم يأت من أعداء الإسلام الذين ظهرت عداوتهم له من اليهود والنصارى والتتار والرافضة ، وإنما جاء من علماء وفضلاء ، قضاة ومفتين ، أشربوا شبه بعض أهل الكلام والتصوف فانضاف إلى ذلك حسدهم لشيخ الإسلام وما له من مكانة في نفوس الناس ، فقاموا عليه معتمدين على مناصبهم في الفتيا والقضاء وعلاقتهم بالسلاطين والأمراء ، ومما يلفت الانتباه أن غالب محنه كانت مع الأشاعرة متمثلين في علماء ذلك الوقت ، حتى محنته مع المتصوفة في مصر لم يكن الأشاعرة بعيدين عنها ، ومعلوم أن التصوف دخل في المذهب الأشعري ضمن التطورات التي مر بها هذا المذهب ، أما محنته بسبب فتياه في الطلاق فلم تكن القضية قضية خلاف اجتهد فيه ابن تيمية وخالف بعض فقهاء عصره ، وإنما كانت مرتبطة بما جرى قبلها حول ردوده على الأشاعرة والمحن التي وقعت بسبب ذلك .

أما أسباب العداء له فلم تكن بعيدة عما سبق بيانه مما تبوأه ابن تيمية من مكانة ومنزلة غطت على مكانة أولئك العلماء – خاصة من كان منهم في منصب القضاء أو الإفتاء أو الخطبة – فلم تكن لهم أو لبعضهم تلك المواقف العظيمة

---

(١) انظر : البداية والنهاية (٦٦/١٤) .

(٢) المصدر السابق (٢٨/١٤) .

في أيام المحن والشدائد حين كان التتار يثيرون الرعب في النفوس قبل قدومهم بوقت طويل إذا جاءت الإشاعة أنهم قادمون ، وحين كان بعض هؤلاء القضاة والعلماء يحمل أولاده وأهل بيته وما يستطيع حمله من أثاث ومال مبتعدا بهم عن هذا الهول المرتقب القادم إلى دمشق ، كان شيخ الإسلام ابن تيمية يلقي درسه في الجامع عن الجهاد في سبيل الله وفضله وفضل الإنفاق فيه ، بل ويصدر فتوى - يلزم بها الناس - بأنه لا يجوز لأحد الفرار من دمشق ، بل يجب البقاء فيها لحمايتها من الأعداء ، ويبقى أولئك العلماء في دمشق لكن أولادهم وأهليهم أرسلوهم إلى مصر وغيرها . وحين انتهت هذه المحن بطرد التتار وهزيمتهم برز ابن تيمية - كإمام من أئمة العلم والجهاد - ، وصارت له الوجاهة والمنزلة عند الناس .

وهناك أسباب أخرى - لهذه المحن التي مر بها - تتعلق بمواقفه من أهل الكلام والتصوف والفلسفة ، إذ لم تقتصر هذه المواقف على بيان مذهب السلف والسكوت عمن عداهم ، أو بيان حرمة القول الفلاني أو خطئة فقط ، أو غير ذلك من المواقف الباردة ، بل كانت مواقفه قائمة على الرد على تلك الفرق والطوائف المختلفة ، وذلك ببيان أصولها المنحرفة التي ترجع إليها ومناقضتها لأصول ومنهج السلف - رحمهم الله تعالى - فلما بدأ وهو الخبير بأصول الفرق ونشأتها وتطور المقالات الفلسفية والكلامية وكيف يؤثر بعضها على بعض ويتلقي بعضها من بعض ؛ يشرح أصول أهل الكلام - وفيهم الأشاعرة - ويرجعها إلى أصول أهل الفلسفة والتجهم والاعتزال ، ويوضح أصول مذهب السلف وتميزها عن منهج هؤلاء جميعا ، وكل ذلك بأسلوب علمي قوي قائم على الأدلة والنصوص والنقول عن كتب ومصادر هذه الطوائف مما لا يقدر أحد على إنكاره أو ادعاء التحريف في نقله لما صار يتحدث ويكتب بهذا الأسلوب أفزع أولئك العلماء المقلدة الذين نشأوا وتلقوا عن شيوخهم مذاهبهم وعقائدهم ، وهم لا يشكون انها هي مذهب أهل السنة والجماعة .

لذلك قاموا على ابن تيمية يتهمونه بالطعن على السلف ، ويدافعون عن المذهب الأشعري ، فكانت بينه وبينهم صولات وجولات استمرت زمنا طويلا .

ومن الأشياء التي تلفت الانتباه في محن ابن تيمية دوره الإيجابي فيها ، فلم تكن تلك الأحداث وما يصاحبها من التشهير والسجن وصنوف الإيذاء النفسي والجسدي تبعد به عن أهدافه الكبرى من تعليم الناس وبيان الحق لهم ، ولذا تجده وهو في وسط المحنة إذا أحس بانفراج – ولو كان محدودا – لا يلتفت إلى ذاته ونفسه والدفاع عنها ، والانتقام لها ، وإنما يتوجه إلى أصل القضية التي يدافع عنها يبين الدليل عليها ، ويؤلف الكتب والرسائل حولها ولعل تلك الكتب العظيمة التي قد يبلغ الواحد منها مجلدات والتي ألفت على أثر بعض تلك المحن من أعظم الجوانب الإيجابية فيها .

وسنعرض لجانبين اثنين حول محنه :

الجانب الأول : عرض مختصر لمحنه التي مر بها .

والجانب الآخر : أدوار ابن تيمية الإيجابية في هذه المحن .

أ – عرض مختصر للمحن التي مر بها :

١ – محنته بسبب « الحموية » :

وكان ذلك في شهر ربيع الأول سنة ٦٩٨ هـ ، في آخر سلطنة المنصور حسام الدين لاجين – [٦٩٦ – ٦٩٨ هـ] وذلك بين سلطنة الناصر قلاوون الأولى والثانية – وكان نائب الشام سيف الدين قبج المنصوري ، فلما كان في أول عام ٦٩٨ هـ بلغ النائب والأمراء أن السلطان غاضب عليهم ، فعزموا على الذهاب إلى بلاد التتر والنجاة بأنفسهم [١] ، فوقع اضطراب شديد ، ففي هذه الأثناء وقعت محنة ابن تيمية حول الحموية ، ولعل الفقهاء استغلوا هذه الفوضى فحملوا على عقيدة الشيخ ، وملخص هذه المحنة « أنه كتب جوابا سئل عنه من حماه » [٢] في الصفات ،

---

(١) انظر : البداية والنهاية (٢/١٤) .

(٢) يقول ابن تيمية : « كنت سئلت من مدة طويلة بعيدة سنة تسعين وستمائة عن الآيات والأحاديث الواردة في صفات الله ، في فتيا قدمت من حماه فأحلت السائل على غيري فذكر أنهم يريدون الجواب مني ، فكتبت الجواب في قعدة بين الظهر والعصر » نقض التأسيس المخطوط (٣/١) .

فذكر فيه مذهب السلف ، ورجحه على مذهب المتكلمين ، وكان قبل ذلك بقليل أنكر أمر المنجمين [(١)] ، واجتمع بسيف الدين جاغان [(٢)] في ذلك في حال نيابته بدمشق ، وقيامه مقام نائب السلطنة ، وامتثل أمره ، وقبل قوله ، والتمس منه كثرة الاجتماع به ، فحصل بسبب ذلك ضيق لجماعة ، مع ما كان عندهم قبل ذلك من كراهية الشيخ ، وتألمهم لظهوره وذكره الحسن ، فانضاف شيء إلى أشياء ، ولم يجدوا مساغا إلى الكلام فيه لزهده وعدم إقباله على الدنيا ، وترك المزاحمة على المناصب ، وكثرة علمه ، وجودة أجوبته وفتاويه ، وما يظهر فيها من غزارة العلم وجودة الفهم .

فعمدوا إلى الكلام في العقيدة لكونهم يرجحون مذهب المتكلمين في الصفات والقرآن على مذهب السلف ، ويعتقدونه الصواب ، فأخذوا الجواب الذي كتبه ، وعملوا عليه أوراقا في رده ، ثم سعوا السعي الشديد إلى القضاة والفقهاء ، واحدا واحدا ، وأغروا خواطرهم ، وحرفوا الكلام ، وكذبوا الكذب الفاحش وجعلوه يقول بالتجسيم – حاشاه من ذلك – وأنه قد أوعز ذلك المذهب إلى أصحابه ، وأن العوام قد فسدت عقائدهم بذلك ، ولم يقع من ذلك شيء ، والعياذ بالله ، وسعوا في ذلك سعيا شديدا ... [(٣)] ، وقد وافقهم القاضي الحنفي جلال الدين بن حسام الدين [(٤)] ، ومشى معهم إلى دار الحديث الأشرفية [(٥)] وطلب حضوره وأرسل إليه فلم يحضر ، وإنما أجابه ابن تيمية بقوله :« إن العقائد

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى (١٧٢/٣٥) ، حين ناقش زعماءهم وبين فساد صناعتهم بالأدلة العقلية التي يعترفون بصحتها .

(٢) انظر في توليه النيابة أحيانا السلوك (٨٢٤/١–٨٢٩ ، ٨٤٧،٨٤٩) .

(٣) العقود الدرية (ص : ١٩٨–٢٠٠) ، وانظر : الكواكب (ص : ١١٣–١١٥) .

(٤) وهو : أحمد بن الحسن بن أحمد بن الحسن الرازي الحنفي ، توفى قضاء الحنفية في الشام لما تولى أبوه القضاء بمصر . ولد سنة ٦٥١ هـ ، وتوفي سنة ٧٤٥ هـ . انظر : البداية والنهاية (٢١٤/١٤) ، والسلوك (٦٧٤/٢) ، والجواهر المضية (١٥٤/١) ، والفوائد البهية (ص : ١٦) .

(٥) بناها الأشرف مظفر الدين موسى ابن العادل سنة ٦٢٨ هـ ، وأول من تولى مشيختها ابن الصلاح . انظر الأطلال (ص : ٢٤–٢٥) وما بعدها . وخطط الشام (٧١/٦) .

ليس أمرها إليك ، وإن السلطان إنما ولاك لتحكم بين الناس ، وإن إنكار المنكرات ليس مما يختص به القاضي » ، فلما وصل إلى القاضي هذا الجواب غضب وأمر بأن ينادي في البلد ببطلان هذه العقيدة ، ولكن الأمير سيف الدين جاغان أرسل طائفة إلى المنادي فضرب ومن كان معه ، وأمر الأمير بطلب من سعى في ذلك فاختفوا ، ثم إن شيخ الإسلام ابن تيمية لما هدأت الأمور جلس يوم الجمعة ثالث عشر هذا الشهر - شهر ربيع الأول - وكان تفسيره في درسه لقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ [القلم : ٤] وذكر الحلم وكان درسا عظيما [١] .

ثم بعد ذلك اجتمع ابن تيمية بعد ذلك بالقاضي الشافعي إمام الدين القزويني [٢] وواعده لقراءة جزئه الذي أجاب فيه وهو المعروف بالحموية ، فاجتمعوا يوم السبت رابع عشر الشهر - من الصباح إلى الثلث من الليل - ميعادا طويلاً مستمراً ، فقرئت جميع العقيدة وبين مراده من مواضع أشكلت ، ولم يحصل إنكار عليه من الحاكم ولا ممن حضر المجلس بحيث انفصل عنهم والقاضي يقول : « كل من تكلم في الشيخ يعزر » ، ورجع ابن تيمية إلى دار في ملأ كثير من الناس ، وهم في فرح واستبشار به [٣] ، وكان إمام الدين - كما يذكر ابن كثير - معتقده حسنا ومقصده صالحا - [٤] .

وهكذا سكنت هذه الفتنة بالاعتراف للشيخ ، في أنه على الحق في عقيدته التي كتبها وسميت « الحموية » وتعتبر من أهم وأقوى رسائل ابن تيمية التأصيلية لمذهب السلف . ومن خلال هذا العرض لهذه المحنة التي نقلها صاحب العقود الدرية نلمح الظروف والأسباب التي دعت هؤلاء للقيام عليه .

---

(١) انظر : العقود (ص : ٢٠٠-٢٠٢) .

(٢) هو : عمر بن عبد الرحمن بن عمر بن أحمد القزويني تولى قضاء القضاة بدل بدر الدين ابن جماعة ، ثم لما جاء التتار انجفل إلى مصر سنة : ٦٩٩ هـ ومات بعد وصوله بقليل . انظر : طبقات السبكي (٣١٠/٨) ، والبداية والنهاية (١٣/١٤) .

(٣) انظر : العقود (ص : ٢٠٢) .

(٤) انظر : البداية والنهاية (٤/١٤) .

٢ -- محنته ومناظرته حول « الواسطية » :

وبداية هذه المحنة في يوم الاثنين ٨ رجب سنة ٧٠٥ هـ حين ورد مرسوم من السلطان في مصر إلى نائب الشام أن يسأل الشيخ عن عقيدته ، فجمع النائب القضاة والفقهاء وابن تيمية – وهم لا يدرون لماذا جمعوا – فقال النائب : هذا المجلس عقد لك لمساءلتك عن عقيدتك ، يقول ابن تيمية : « فقلت : أما الاعتقاد فلا يؤخذ عني ، ولا عمن هو أكبر مني ، بل يؤخذ عن الله ورسوله ، وما أجمع عليه سلف الأمة ، فما كان في القرآن وجب اعتقاده ، وكذلك ما ثبت في الأحاديث الصحيحة مثل صحيح البخاري ومسلم . وأما الكتب فما كتبت إلى أحد كتابا ابتداء أدعوه به إلى شيء من ذلك ، ولكنني كتبت أجوبة أجبت بها من يسألني من أهل الديار المصرية وغيرهم . وكان قد بلغني أنه زوّر عليَّ كتاب إلى الأمير ركن الدين الجاشنكير [١] – أستاذ دار السلطان – يتضمن ذكر عقيدة محرفة ، ولم أعلم بحقيقته ، لكن علمت أن هذا مكذوب ، وكان يرد علي من مصر وغيرها من يسألني مسائل في الاعتقاد أو غيره ، فأجبته بالكتاب والسنة وما كان عليه سلف الأمة » [٢] ثم طلبوا منه أن يملي عقيدته فأملاها ، ثم قال للأمير والحاضرين : « أنا أعلم أن أقواما يكذبون عليّ كما قد كذبوا عليّ مرة [٣] ، وإن أمليت الاعتقاد من حفظي ربما يقولون : كتم بعضه ، أو داهن

---

(١) هو : بيبرس البرجي الجاشنكير ، تسلطن سنة ٧٠٨ هـ ، كان يعتقد في نصر المنبجي ولذلك آذوا ابن تيمية زمن سلطنته . وقتل سنة ٧٠٩ هـ لما رجع الناصر إلى السلطنة ، انظر البداية والنهاية (٥٥/١٤) ، والدرر الكامنة (٣٦/٢) ، والنجوم الزاهرة (٢٣٢/٨) ، والمنهل الصافي (٤٦٧/٣) .

(٢) العقود (ص : ٢٠٧–٢٠٨) .

(٣) قضية الكذب على ابن تيمية والتزوير عليه أمر مشهور حتى قبل : أنه رجع إلى عقيدة الأشاعرة وأنه كتب ذلك بخطه . وكل ذلك كذب – وليس العجب أن يقع الكذب عليه وإنما العجب أن يقوم مؤرخ ثقة فاضل – كابن حجر العسقلاني – فينقل ترجمته في الدرر الكامنة (١٥٤/١) ترجمة مطولة لابن تيمية وينقل عن غيره ويذكر هذه الأمور – التي هي في الحقيقة كذب عليه – ثم يسكت عنها . ومن نماذج الكذب على ابن تيمية : أنه في سنة : ٧٠٢ هـ وقع في يد نائب السلطنة كتاب مزور فيه أن ابن تيمية وجماعة يناصحون التتر ويكاتبوهم ، ثم فُضح المزورون ووجد معهم مسودة الكتاب وعوقبوا . البداية والنهاية (٢٢/١٤) ، وكذلك وقع الكذب عليه أنه رجع عن عقيدته . =

أو دارى ، فأنا أحضر عقيدة مكتوبة من نحو سبع سنين ، قبل مجيء التتر إلى الشام » [(١)] فأحضرت العقيدة الواسطية ، وقرئت وتناقشوا فيها . ثم أجلت بعض المباحث منها إلى المجلس الثاني الذي عقد يوم الجمعة بعد الصلاة ثاني عشر رجب ، وفي هذه المرة أخذوا أهبتهم في الاستعداد للمناظرة وأحضروا معهم من يعتبرونه أكبر شيوخهم وهو صفي الدين الهندي [(٢)] ، فلما اجتمعوا بدأ ابن تيمية الكلام وذكر أن الله أمر بالجماعة والائتلاف ونهانا عن الفرقة والاختلاف ، ثم قال بأسلوب قوي : « وربنا واحد ، وكتابنا واحد ، ونبينا واحد ، وأصول الدين لا تحتمل التفرق والاختلاف ، وأنا أقول ما يوجب الجماعة بين المسلمين وهو متفق عليه بين السلف ، فإن وافق الجماعة فالحمد لله ، وإلا فمن خالفني بعد ذلك كشفت له الأسرار وهتكت الأستار ، وبينت المذاهب الفاسدة ،

= انظر : العقود (ص : ٢٠٤، ٢٠٧، ٢٠٩) ، وحين احتالوا عليه أن يرجع عن عقيدته – بأن يكتب كتابا ثم يمزقوه – فرفض ذلك . ترجمة بقلم خادمه (ص : ٢٧-٢٩) ، وكذلك الكذب عليه في الزعم بأنه أنكر تبديل التوراة ، وأنه طعن في عمر وعلي . القول الجلي (ص : ٥٧، ٦٦، ٦٧) ، وكذلك الكذب عليه في مسألة شد الرحال العقود (ص : ٣٢٨) ، والبداية والنهاية (١٤/١٢٣) ، وكذلك الإخنائي كذب عليه . الرد على الإخنائي (ص : ١٠) ط السلفية . وكذلك الكذب عليه في مسألة النزول . الدرر الكامنة (١/١٦٤) ، وابن بطوطة في رحلته (ص : ١١٠) ط الرسالة .

(١) العقود (ص : ٢٠٩) .

(٢) هو : محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي الهندي ولد سنة ٦٤٤ هـ وتوفي سنة ٧١٥ هـ ، وكان من الذين حضروا المجلس الثاني في مناظرة الواسطية ، واستعان به العلماء لزعمهم أنه من محققي المذهب الأشعري لكن كما قال ابن كثير (البداية : ١٤/٣٦) « ساقيته لاطمت بحرا » . ويذكر ابن تيمية أن الثقة حدثه بعد المناظرة أنه اجتمع به فقال : « قلت لهم : مالك على الرجل اعتراض ، فإنه نصر ترك التأويل ، وقال أنا أختار قول ترك التأويل ، وأخرج وصيته التي أوصى بها وفيها قول ترك التأويل . لكن يبدو أن الصفي رجع فإنه ألف « الرسالة التسعينية في الأصول الدينية » نصر فيها مذهب الأشاعرة وقال في أولها « أما بعد فهذه رسالة مشتملة على تسعين مسألة من مسائل أصول الدين ألفتها لما رأيت طلبة أهل الشام المحروس مقبلين على تحصيل هذا الفن بعد ما جرى من الفتنة المشهورة بين أهل السنة والجماعة ، وبين بعض الحنابلة ... » (التسعينية للأرموي الهندي ورقة ٢ مخطوطة) .

انظر في ترجمته : البداية والنهاية (١٤/٦٥) ، وطبقات السبكي (٩/١٦٢) ، والوافي (٣/٢٣٩) ، ونزهة الخواطر (٢/١٣٥) ، وتاريخ الصالحية (١/١٦٧) ، وطبقات الأسنوي (٢/٥٣٤) ، والبدر الطالع (٢/١٨٧) .

التي أفسدت الملل والدول ، وأنا أذهب إلى سلطان الوقت على البريد ، وأعرفه من الأمور ما لا أقوله في هذا المجلس فإن للسلم كلاما وللحرب كلاما » [(١)] .
ثم جرى نقاش حول عدة قضايا حول الكلام ، والتجسيم ، والاشتراك والتواطؤ في الصفات ، وحديث الأوعال ، وكان ابن تيمية الشيخ والمرجع فإذا تكلم لم يستطيعوا رد كلامه وأدلته . وانتهى هذا المجلس ورجع تقي الدين إلى بيته معززاً مكرماً [(٢)] .

ثم عقد المجلس الثالث في سابع شعبان بالقصر ، واجتمع الجماعة على الرضى بالعقيدة ، وعزل القاضي ابن صصري [(٣)] نفسه بسبب كلام سمعه من كمال الدين ابن الزملكاني [(٤)] ، ثم جاء مرسوم السلطان بإعادته إلى منصبه وفي الكتاب : « إنا كنا سمعنا بعقد مجلس للشيخ تقي الدين ابن تيمية ، وقد بلغنا ما عقد له من المجالس وأنه على مذهب السلف وإنما أردنا بذلك براءة ساحته مما نسب إليه » [(٥)] .

وكان سبب هذه المناظرات – حول الواسطية – وأمر السلطان بذلك ما قام به ابن تيمية – أول هذا العام ٧٠٥ هـ – من غزو الروافض والنصيرية في الكسروان ، ثم بعد ما قام في جمادي الأولى من مناظرة الأحمدية المتصوفة وإنكاره عليهم ،

---

(١) العقود (ص : ٢٣٣-٢٣٤) .
(٢) انظر : البداية والنهاية (٣٧/١٤) .
(٣) قاضي القضاة نجم الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن سالم ابن صصرى الشافعي ولد سنة ٦٥٥ هـ ، وتوفي سنة ٧٢٣ هـ ، انظر : البداية والنهاية (١٠٦/١٤) ، وطبقات السبكي (٢٠/٩) .
(٤) هو : محمد بن علي بن عبد الواحد بن عبد الكريم الزملكاني ، قاضي القضاة ، ولد سنة ٦٦٧ هـ وتوفي سنة ٧٢٧ هـ ، مدح ابن تيمية ثم رد عليه ، وفي سنة ٧٢٧ هـ – وهي قاضي قضاة حلب – فجاء الأمر بالذهاب إلى مصر ليتولى قضاء القضاة في الشام وكان من نيته أن يؤذي شيخ الإسلام إذا رجع – بسبب ما بينهما حول مسألة الزيارة – فدعا عليه شيخ الإسلام فمات ببلبيس قبل وصوله إلى القاهرة .
انظر : البداية والنهاية (١٣١/١٤) ، والدرر الكامنة (١٩٢/٤) ، والوافي (٢١٤/٤) ، وفوات الوفيات (٧/٤) ، وطبقات السبكي (١٩٠/٩) .
(٥) انظر : البداية والنهاية (٣٧/١٤) .

وإلزامهم بالشرع وأن من خرج عليه ضربت عنقه ، ثم ظهر الشيخ نصر المنبجي [١] - في مصر - وشاع أمره وميوله نحو المتصوفة ، فأرسل إليه ابن تيمية بالإنكار عليه ، فأغرى الشيخ نصر القضاة والعلماء في مصر ، وقال : إنه سيىء العقيدة مبتدع معارض للفقراء وغيرهم ، وطعنوا فيه عند السلطان ، ولا يبعد أن يكون الروافض قد برطلوا - أي ارتشوا - عليه فورد مرسوم السلطان بمساءلته عن عقيدته فعقدت له تلك المجالس في رجب [٢] .

ولكن المنبجي لم يرض بما انتهت إليه المجالس ، فعمد بأسلوب آخر إلى السعي لدى السلطان لامتحان ابن تيمية مرة أخرى .

٣ - محنته وذهابه إلى مصر :

لم يقتنع نصر المنبجي بما انتهى إليه المرسوم السلطاني الأول ، فسعى إلى السلطان الجاشنكير - الذي كان يعتقد في نصر - فاجتمع به مع طائفة من علماء مصر « فأوهمه الشيخ نصر أن ابن تيمية يخرجهم من الملك ويقيم غيرهم ، وأنه مبتدع ، فورد مرسوم السلطان إلى دمشق بإحضار ابن تيمية إلى مصر [٣] في خامس شهر رمضان سنة ٧٠٥ هـ فلما طلب إلى الديار المصرية مانع نائب الشام وقال : قد عقد له مجلسان بحضرتي ، وحضرة القضاة والفقهاء وما ظهر عليه شيء ، فقال الرسول لنائب دمشق : أنا ناصح لك ، وقد قيل : إنه يجمع الناس عليك ، وعقد لهم بيعة ، فجزع من ذلك وأرسله إلى القاهرة على البريد » [٤] ،

---

(١) هو : نصر بن سليمان ، أبو الفتح المنبجي ، توفي سنة ٧١٩ هـ ، وكان الجاشنكير - السلطان يعتقد فيه - وكان يغالي في محبة ابن عربي الصوفي ، أنشأ له زاوية خارج باب النصر وصار يتعبد فيها ويتردد عليه فيها الأكابر ، ثم مات ودفن فيها . انظر : البداية والنهاية (٩٥/١٤) ، والدرر الكامنة (١٦٥/٥) ، وطبقات الأولياء لابن الملقن (ص : ٤٧٧) ، والخطط للمقريزي (٤٣٢/٢) .

(٢) انظر الكواكب (ص : ١٢٧-١٢٨) .

(٣) وكان المرسوم بالكشف عما جرى في محنته الأولى أيام نيابة جاغان وولاية القاضي إمام الدين القزويني - حول الحموية - سنة ٦٩٨ هـ ، وموضوع المناظرة الأول والأخير واحد هو الصفات ولكن القصد إيهام الناس اختلاف الموضوع بالإحالة على ما كان قبل سنين وإلا فالمناظرات بسبب المرسوم الذي قبله انتهت قبل قليل من ورود هذا المرسوم .

(٤) الكواكب (ص : ١٢٨) .

ويقال : إن النائب أشار على الشيخ بترك التوجه إلى مصر ، وأنه يكاتب في ذلك فامتنع الشيخ من ذلك و لم يقبل ، وذكر أن في توجهه إلى مصر مصالح كثيرة (١) .

ولما توجه ابن تيمية إلى مصر – ازدحم الناس لوداعه وكان يوما مشهودا – فلما كان يوم الخميس ٢٢ رمضان وصل مع القاضي ابن صصري إلى القاهرة ، وفي ثاني يوم بعد صلاة الجمعة جمع القضاة وأكابر الدولة في القاعة لمحفل ، وادعى عليه القاضي ابن مخلوف المالكي (٢) أنه يقول بالاستواء وأن الله يتكلم بحرف وصوت ، فأخذ ابن تيمية في حمد الله والثناء عليه ، فقيل له : أجب ، ماجئنا بك لتخطب ، فقال : ومن الحاكم فيّ ، فقيل له القاضي المالكي ، قال : كيف يحكم فيّ وهو خصمي ؟ وغضب غضباً شديداً وانزعج ، فحبس في برج مرسما (٣) عليه أياما ، وفي ليلة عيد الفطر نقل إلى الحبس المعروف بالجب (٤) هو وأخواه شرف الدين عبد الله وزين الدين عبد الرحمن وبقي في السجن عاماً كاملاً وقرىء تقليد في الشام ومصر بالحط على ابن تيمية ومخالفته في العقيدة ، في ليلة عيد الفطر سنة ٧٠٦ هـ اجتمع نائب السلطنة سيف الدين سلار (٥) بالقضاة والفقهاء وتكلم في إخراج الشيخ من السجن فاتفقوا على أن يشترط عليه أمور وأن يرجع عن بعض العقيدة ، فأرسلوا إليه من يحضره ليتكلموا معه فأبى أن يحضر ، وتكرر إليه الرسول ست مرات وصمم على عدم الحضور فطال عليهم المجلس ثم انصرفوا من غير شيء .

---

(١) انظر : العقود الدرية (ص : ٢٤٩) ، والبداية والنهاية (١٤/٣٧-٣٨) .

(٢) علي بن مخلوف بن ناهض بن مسلم النويري المالكي قاضي القضاة – ولد سنة ٦٣٤ هـ وتوفي سنة ٧١٨ هـ ، انظر : توشيح الديباج للقرافي (ص : ١٦٢) ، ط دار الغرب – والبداية والنهاية (١٤/٩٠) ، والدرر الكامنة (٣/٢٠٢) .

(٣) الترسيم معناه تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه ، ويكون في السجن غالبا ، والبرج – أحد السجون في القاهرة – وكان الذي سجن فيه ابن تيمية بحارة الديلم في القاهرة ، انظر نظم دولة سلاطين المماليك – النظم السياسية (ص : ١٣٦) ، والسلوك (٢/١٨) .

(٤) سجن « الجب » كان بالقلعة ، وكان يحبس فيه الأمراء وكان مهولا مظلما ، كريه الرائحة يقاسي المسجون فيه ما هو كالموت وأشد منه . انظر : الخطط (٢/٢١٣) ط بولاق .

(٥) كان نائبا للسلطنة سنة ٦٩٨ هـ ، ثم قتل سنة ٧١٠ هـ ، انظر : البداية والنهاية (١٤/٥٨-٥٩) .

ثم طلب أخوا الشيخ إلى نائب السلطنة في ذي الحجة سنة ٧٠٦ هـ وحضر ابن مخلوف وجرت مناقشات بين عبد الله شرف الدين وبين القاضي المالكي فظهر عليه وخطأه في مواضع (١) ، وفي صفر سنة ٧٠٧ هـ اجتمع القاضي بدر الدين ابن جماعة (٢) بالشيخ تقي الدين في دار الأوحدي بالقلعة وطال بينهما الكلام في غير نتيجة (٣) .

فلما كان في ربيع الأول من سنة ٧٠٧ هـ دخل الأمير حسام الدين : مهنا بن عيسى ملك العرب (٤) إلى مصر ، وحضر بنفسه إلى الجب وأقسم على الشيخ تقي الدين ليخرجن ، فلما خرج أقسم عليه ليأتين معه إلى دار سلار ، فاجتمع بعض الفقهاء وجرت بحوث ثم بات الشيخ في دار نائب السلطنة سلار ، ثم اجتمعوا بعد ذلك مرة أخرى بمرسوم من السلطان - ولم يحضر القضاة - ولما طلبوا للحضور اعتذروا بعضهم بالمرض وبعضهم بغيره ، والحقيقة أنه كان هروبا من مناقشة ابن تيمية فقبل نائب السلطنة عذرهم ولم يكلفهم الحضور بعد أن رسم السلطان بحضورهم أو بفصل المجلس على خير . وبات الشيخ عند نائب السلطنة ثم جاء حسام الدين بن مهنا يريد أن يستصحب معه الشيخ تقي الدين إلى دمشق ، فأشار سلار بأن يقيم الشيخ عنده بمصر ليرى الناس فضله .

---

(١) انظر : البداية والنهاية (٤٣/١٤) ، والعقود (ص : ٢٥٢) .

(٢) محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة ، قاضي القضاة ، ولد سنة ٦٣٩ هـ وتوفي سنة ٧٣٣ هـ ، انظر : طبقات السبكي (١٣٩/٩) ، وطبقات المفسرين (٤٨/٢) ، والدرر الكامنة (٣٦٧/٣) ، والأنس الجليل (١٣٦/٢) ، وطبقات ابن قاضي شهبة (٣٦٩/٢) ، والوافي (١٨/٢) .

(٣) انظر : البداية والنهاية (٤٥/١٤) ، والعقود (ص : ٢٥٢) .

(٤) في القرن السادس صارت منطقة الجزيرة وبادية الشام مكانا لكثير من البدو فنشأت إمارات متفرقة - يسمون أمراء العرب ، ثم برزت أسرة آل مهنا بن عيسى ، ابن آل فضل ، يرجعون إلى ربيعة وصاروا في الأخير يتولون الإمرة من سلاطين مصر ، ولذلك لما برزت هذه الأسرة سمي أميرها ملك العرب ، - كانت لمهنا علاقة قوية بالسلطان الناصر قلاوون الذي كان مشغوفا بالخيل وجمع النادر منها وكان مهنا يحضر له العدد الكثير ، انظر : الخطط (٢٥٥/٢) . والذي يلفت الانتباه ويحتاج إلى بحث كيف توطدت الصلة بين آل مهنا وابن تيمية إلى حد أن يأتي إليه في السجن ويقسم عليه أن يخرج ؟ . انظر عن قبيلة آل مهنا ونسبها ودورها في الأحداث : مسالك الأبصار - قطعة عن قبائل العرب - (ص : ١١٢-١٣٦) ، وصبح الأعشى (٢٠٣/٤) ، وتاريخ ابن خلدون (٤٢٦/٥) ط بولاق ، =

وكتب ابن تيمية كتابا إلى الشام يتضمن ما وقع له ، وكان مدة مقامه في الجب ثمانية عشر شهراً ، وفرح الناس بخروجه فرحاً شديداً . ثم تفرغ للتدريس والإفتاء [١] .

أما أهل الشام فكانوا يتابعون ما يجري للشيخ ويتألمون لما وقع له ، حتى إنه لما جاء خطاب من الشيخ وهو في الجب إلى دمشق أخبر نائب السلطنة في الشام فأرسل في طلبه فقرئ على الناس ، وجعل النائب يشكر الشيخ ويثني على علمه [٢] .

٤ - محنته مع الصوفية في مصر :

بقي ابن تيمية في مصر - بعد خروجه من السجن - يعلم الناس ويفتيهم ويذكر الله ويدعو إليه ، ويتكلم في الجوامع بتفسير القرآن بعد صلاة الجمعة إلى العصر ، ولما كان كثيرا ما يتطرق إلى جوانب عديدة في العقيدة منها ما له مساس بأحوال الصوفية وبدعهم ، إضافة إلى أن خصمه نصرا المنبجي لم ينل - وهو المقدم عند الجاشنكير - ما أراد من إيذاء ابن تيمية ، بل انعكس الأمر وصار ما جرى له سببا في شهرته وإكباب الناس على الاجتماع به والاستفادة من علومه ليلاً ونهاراً .

فجاء الأسلوب هذه المرة من نصر المنبجي وابن عطاء الله السكندري [٣] بإثارة أتباعهم من المتصوفة فاجتمع خلق كثير منهم من أهل الخوانق والربط والزوايا واتفقوا على أن يشكوا الشيخ إلى السلطان ، فطلع منهم خلق كثير إلى القلعة وكانت لهم ضجة شديدة لفتت انتباه السلطان ، فقيل له هؤلاء قد جاءوا من أجل ابن تيمية يشكونه ويقولون : إنه يسب مشايخهم ، واستعانوا عليه بالأمراء وغيرهم .

= وانظر عشائر الشام : أحمد وصفي زكريا (ص : ٨٩)وما بعدها .

(١) انظر : العقود (٢٥٢-٢٥٦) ، و(ص : ١٣١) ، والبداية والنهاية (٤٥/١٢) .

(٢) انظر : البداية والنهاية (٤٣/١٤) ، والعقود (ص : ٢٥١) .

(٣) هو : أحمد بن محمد بن عطاء الله السكندري الشاذلي ، توفي سنة ٧٠٩ هـ ، انظر : الديباج المذهب (٢٤٢/١) ، والدرر الكامنة (١٩١/١) ، وطبقات السبكي (٢٣/٩) ، وشجرة النور (٢٠٤/١) .

وكان ذلك في شوال سنة ٧٠٧ هـ ، فأمر بأن يعقد له مجلس فعقد له مجلس يوم الثلاثاء ١٠ شوال ٧٠٧ هـ ، وظهر من علم الشيخ وشجاعته وقوة قلبه الشيء الكثير ، فادعى عليه ابن عطاء بأشياء لم يثبت عليه منها شيء ، ثم جاء الأمر من الدولة أن يخير بين ثلاثة أشياء ، إما أن يسير إلى دمشق ، أو الإسكندرية بشروط أو الحبس ، فاختار الحبس ، ثم دخل عليه جماعة في السفر إلى دمشق ملتزما ما شرط فأجاب أصحابه إلى ما اختاروه جبرا لخواطرهم ، ثم لما سافر ليلة ١٨ شوال ، رد من الطريق وقيل : إن الدولة لا ترضى إلا الحبس ، واستناب ابن جماعة بعض القضاة أن يحكموا فيه بالحبس فامتنع أحدهم وتحير الآخر ، فلما رأى الشيخ توقفهم في حبسه قال : أنا أمضي إلى الحبس وأتبع ما تقتضيه المصلحة ، فأرسل إلى حبس القضاة وأذن له بأن يكون معه من يخدمه ، فبقي الشيخ في السجن يُستفتى في الأمور المعضلة ويجتمع الناس به ليلا ونهارا ، وكان له دور عظيم في توجيه المحابيس وإصلاح أحوالهم حتى صار له منهم تلاميذ يختارون الإقامة عنده بعد خروجهم [1] ، ثم عقد له مجلس بالصالحية بعد ذلك كله ونزل الشيخ بالقاهرة بدار ابن شقير وأكب الناس على الاجتماع به ليلا ونهارا حتى دخلت سنة ٧٠٨ هـ [2] .

٥ - نقله إلى ثغر الاسكندرية :

لما كثر اجتماع الناس به وترددهم عليه ساء ذلك أعداءه وحصرت صدورهم وصاحب ذلك تطور سياسي فقد تسلطن الجاشنكير - حين خرج الناصر إلى الكرك مكرها بسبب كف يده عمليا عن السلطة [3] - وكان بيعة الجاشنكير في ٢٣ شوال ٧٠٨ هـ - وكان ابن تيمية وهو يعلم خفايا الأحداث وقصة ذهاب الناصر إلى الكرك - ينال من الجاشنكير ومن شيخه نصر ويقول :

---

(١) انظر : البداية والنهاية (٤٥/١٤) ، والعقود (ص : ٢٦٧) وما بعدها ، والكواكب (١٣٣) .

(٢) انظر : البداية والنهاية (٤٦/١٤) .

(٣) لقد زور علي السلطان كتاب يتضمن عزل نفسه فأثبت ذلك القضاة في مصر ، وليس ذلك صحيحا ، انظر : البداية والنهاية (٤٨/١٤) ، وانظر : تحقيقا علميا ودراسة للموضوع في : التاريخ السياسي لشرق الأردن في العصر المملوكي (ص : ١٥٤) وما بعدها .

« زالت أيامه وانتهت رياسته وقرب انقضاء أجله ويتكلم فيه وفي ابن عربي وأتباعه » [١] ، فقرروا أن يسيروه إلى الإسكندرية كهيئة المنفي لعل أحدا من أهلها – وفيهم بقايا المتفلسفة والمتصوفة والغلاة – أن يقتله ، ومنعوا أن يذهب أحد من أصحابه معه ، يقول خادمه : فلما كان بعد العصر – وقد جاء الأمر بنقله إلى الاسكندرية – وقفت أبكي ، فقال لي الشيخ لا تبك ، ما بقيت هذه المحنة تبطىء . وركب على باب الحبس ؟ قال له إنسان : يا سيدي هذا مقام الصبر ، فقال له : بل هذا مقام الحمد والشكر ، والله إنه نازل على قلبي من الفرح والسرور شيء لو قسم على أهل الشام ومصر لفضل عنهم ، ولو أن معي في هذا الموضع ذهبا وأنفقته ما أديت عشر هذه النعمة التي أنا فيها » [٢] ، ولما ركب الشيخ – وقد منع أحد أن يصحبه – قال ابن تيمية لخادمه إبراهيم : « يا إبراهيم انزل الشام وقل لأصحابنا ، وحق القرآن – ثلاث مرات – ما بقيت هذه المحنة تبطيء وتنفرج قريبا فوق ما في النفوس ، ويقلب الله مملكة بيبرس أسفلها أعلاها ، وليجعلن الله أعز من فيها أذل من فيها » [٣] . وكان ذهابه في نهاية شهر صفر سنة ٧٠٩ هـ وأقام بثغر الإسكندرية في برج مليح واسع والناس يترددون عليه وقد لحق به بعض أصحابه ، وفي رسالة كتبها أخو الشيخ شرف الدين إلى أخيه بدر الدين في الشام يقول فيها : « فنحن والجماعة في نعم الله الكاملة ومننه الشاملة التي تفوق العد والإحصاء ... فمنها : نزل الأخ الكريم بالثغر المحروس ، فإن أعداء الله قصدوا بذلك أمورا يكيدون بها الإسلام وأهله ، وظنوا أن ذلك يحصل عن قريب ، فانقلبت عليهم مقاصدهم الخبيثة المعلومة ، وانعكست من كل الوجوه ، وأصبحوا وما زالوا عند الله وعند العارفين من المؤمنين سود الوجوه يتقطعون حسرات وندما على ما فعلوه ، وأقبل أهل الثغر أجمعون إلى الأخ ، متقبلين لما يذكره وينشره من كتاب الله وسنة رسوله والحط والوقيعة في أعدائهما من أهل البدع

---

(١) انظر : البداية والنهاية (٤٩/١٤) ، وقد جرت في هذه الأثناء أحداث ووساطات من الشيخ الدباهي الذي جاء من دمشق ، ومن المشايخ التدامرة ، وفيها أحداث عجيبة . انظر ترجمته بقلم خادمه (ص : ٢٤) وما بعدها .

(٢) ناحية من حياة شيخ الإسلام بقلم خادمه إبراهيم أحمد الغياشي (ص : ٣١،٣٢) .

(٣) المصدر السابق (ص : ٣٢-٣٣) .

والضلالات والكفر والجهالات ، خصوصا أخبث الملاحدة والاتحادية ثم الجهمية . واتفق أنه وجد بها إبليس إلحادهم قد باض وفرخ ، ونصب بها عرشه ودوح ، وأضل بها فريقي السبعينية والعربية [١] ، فمزق الله بها بقدومه الثغر جموعهم شذر مذر ، وهتك أستارهم وكشف رمز إلحادهم وأسرارهم وفضحهم ، واستتاب جماعات منهم وتوّب رئيسا من رؤسائهم ، وصنف هذا التائب كتابا في كشف كفرهم وإلحادهم » [٢] .

وبقي الشيخ في الإسكندرية ثمانية أشهر ، فلما رجع السلطان الناصر إلى الحكم وقدم إلى مصر يوم عيد الفطر سنة ٧٠٩ هـ لم يكن له دأب إلا طلب الشيخ ابن تيمية من الإسكندرية ، فوجه إليه في ثاني يوم من شوال فقدم الشيخ في ثامن هذا الشهر – وفي الإسكندرية خرج خلق يودعونه – فاجتمع السلطان يوم الجمعة في مجلس فيه القضاة والفقهاء ، وقد زالت دولة الجاشنكير وأتباعه ، وعرض الناصر على ابن تيمية أن ينتقم له من أعدائه ولكنه رفض ذلك ، وهنا يسجل للشيخ موقف عظيم ومعرفة بواقع الأمر ، فالناصر لما عرض عليه أن يفتيه في قتل بعض الفقهاء والقضاة كان يريد أن ينتقم منهم بسبب موقفهم منه لما تسلطن الجاشنكير ، ففطن ابن تيمية لمراده وأخذ يعظم القضاة والعلماء وينكر أن ينال أحدا منهم سوء ، وقال له : إذا قتلت هؤلاء لا تجد بعدهم مثلهم ، فقال له : إنهم قد آذوك وأرادوا قتلك مرارا فقال الشيخ : من آذاني فهو في حل ومن آذى الله ورسوله فالله ينتقم منه وأنا لا أنتصر لنفسي ، وما زال به حتى حلم عنهم السلطان وصفح [٣] ، وإنه لموقف عظيم ينبغي أن يتفكر فيه العلماء مرارا ، إذ كثيرا ما تأتي بعض القضايا مما لها وجه في الشرع ولكن الحكام يحرصون عليها لا لأجل ذاتها واتباعا للشرع فيها ، وإنما لأنها تخدم أغراضا أخرى لهم ، والدليل على ذلك أنهم لا يرجعون إلى الشرع دائما وإنما عند الحاجة .

---

(١) نسبة إلى ابن سبعين وابن عربي .

(٢) العقود (ص : ٢٧٣-٢٧٥) .

(٣) انظر : البداية والنهاية (١٤/٥٣-٥٤) ، والعقود (ص : ٢٧٨-٢٨٢) .

ثم أقام ابن تيمية في القاهرة إلى سنة ٧١٢ هـ يفتي ويدرس ويؤلف والناس والأكابر يترددون عليه ، وكتب إلى أقاربه بدمشق يقول : « والحق دائما في انتصار وعلو وازدياد ، والباطل في انخفاض وسفال ونفاد ، وقد أخضع الله رقاب الخصوم وأذلهم غاية الذل ، وطلب أكابرهم من السلم والانقياد ما يطول وصفه . ونحن – ولله الحمد – قد اشترطنا عليهم في ذلك من الشروط ما فيه عز الإسلام والسنة ، وانقماع الباطل والبدعة ، وقد دخلوا في ذلك كله وأقنعنا حتى يظهر ذلك إلى الفعل ، فلم نثق لهم بقول ولا عهد ولم نجبهم إلى مطلوبهم حتى يصير المشروط معمولا والمذكور مفعولا ، ويظهر من عز الإسلام والسنة للخاصة والعامة ما يكون من الحسنات التي تمحو سيئاتهم ، وقد أمد الله من الأسباب التي فيها عز الإسلام والسنة وقمع الكفر والبدعة بأمور يطول وصفها في كتاب » .

« وكذلك جرى من الأسباب التي هي عز الإسلام وقمع اليهود والنصارى بعد أن كانوا قد استطالوا وحصلت لهم شوكة ، وأعانهم من أعانهم على أمر فيه ذل كبير من الناس ، فلطف الله باستعمالنا في بعض ما أمر الله به ورسوله وجرى في ذلك مما فيه عز المسلمين وتأليف قلوبهم ، وقيامهم على اليهود والنصارى وذل المشركين وأهل الكتاب مما هو من أعظم نعم الله على عباده المؤمنين ، ووصف ذلك يطول ، وقد أرسلت إليكم كتابا أطلب ما صنفته في أمر الكنائس وهي كراريس بخطي ... » [١] .

وكتب الشيخ – إلى والدته – كتابا يمتلىء رقة وحنانا ويعتذر لها عن بقائه في مصر ، وعدم عودته إلى الشام ومما قاله لها : « وتعلمون أن مقامنا الساعة في هذه البلاد إنما هو لأمور ضرورية متى أهملناها فسد علينا أمر الدين والدنيا ولسنا والله مختارين للبعد عنكم ، ولو حملتنا الطيور لسرنا إليكم ، ولكن الغائب عذره معه ، وأنتم لو اطلعتم على باطن الأمور ، فإنكم ولله الحمد ما تختارون الساعة إلا ذلك ، ولم نعزم على المقام والاستيطان شهرا واحدا ، بل كل يوم نستخير الله لنا ولكم ، وادعوا لنا بالخيرة ... » [٢] .

---

(١) العقود (ص : ٢٨٤-٢٨٥) .

(٢) العقود (ص : ٢٥٧-٢٥٨) ، ومجموع الفتاوى (٢٨/٤٩-٥٠) .

وجرت على الشيخ بعض الأحداث في مصر [١] ، ثم لما كانت سنة ٧١٢ هـ خرج لجهاد التتر صحبة الجيش المصري ، فلما وصلوا إلى عسقلان توجه إلى بيت المقدس لأنه علم أن التتار رجعوا إلى بلادهم فتحقق من عدم الغزاة ، وأقام في القدس أياما ، ثم قدم إلى دمشق أول ذي القعدة سنة ٧١٢ هـ ، ثم استقر في دمشق زمنا طويلاً تفرغ فيه للتأليف وكتابة الرسائل ، وكانت من أخصب فترات عمره التي ألف فيها كثيرا من كتبه [٢] .

٦ - محنته بسبب « الطلاق » :

كان استقرار ابن تيمية في دمشق بعد عودته من مصر - كما يشير مترجموه - عاملا على تفرغه للبحث والتنقيب في مسائل العقيدة ، والأحكام ، وكان من نتيجة ذلك ترجيحه في بعض مسائل الأحكام ما يخالف فقهاء عصره ، ومن هذه المسائل مسألة الحلف بالطلاق هل يكون طلاقا إذا حنث فيه كما يرى الجمهور ، أم يكون يمينا إذا كان القصد به اليمين كما رجحه ابن تيمية وصار يفتي فيه ، ومسألة اعتبار الثلاث بكلمة واحدة طلاقا رجعيا ، وكان لمنزلة الشيخ ومكانته عند الناس أبعد الأثر في ظهور وانتشار مثل هذه الفتاوى والاقتناع بها ، بل ومناقشة من يعارضها ولو كان من العلماء .

فاجتمع جماعة من كبار العلماء إلى القاضي الحنبلي شمس الدين بن مسلم الحنبلي وكلموه في أن يكلم الشيخ وأن يشير عليه بترك الإفتاء في الحلف في الطلاق ، فقبل الشيخ ابن تيمية إشارته ونصيحته وترك الإفتاء بها وكان ذلك في منتصف ربيع الآخر سنة ٧١٨ هـ ، فلما كان يوم السبت مستهل جمادى الأولى من هذه السنة

---

(١) منها قيام جماعة من الغوغاء عليه بجامع مصر في ٤ رجب ٧١١ هـ وانتصرت الحسينية له حتى كادوا أن يبطشوا بالذين آذوه ولم ينصرفوا إلا بعد مناقشة الشيخ لهم وأمرهم بالانصراف وأن الحق له وليس لهم ، انظر : العقود (ص : ٢٨٥) وما بعدها ، وبعد أيام أوذي من فقيه يقال له المبدى ، وحضر جماعة من الجند للانتصار للشيخ ، ثم تراجع الفقيه وشفع فيه جماعة . العقود (ص : ٢٨٩) .

(٢) انظر : البداية والنهاية (١٦٧/١٤) ، والعقود (ص : ٣٢١) . فقد ذكر أن الشيخ بعد عودته إلى دمشق لم يزل ملازما لـ « نشر العلم وتصنيف الكتب وإفتاء الناس بالكلام والكتابة المطولة وغيرها » .

جاء الأمر من السلطان بالمنع من الفتوى فيها ، وأمر بعقد مجلس في ذلك فعقد يوم الاثنين ثالث الشهر المذكور ، والفصل على ما أمر به السلطان ونودي بذلك في البلد من الغد .

ثم إن ابن تيمية عاد إلى الإفتاء بذلك وقال لا يسعني كتمان العلم ، فلما كان يوم الثلاثاء ٢٩ رمضان سنة ٧١٩ هـ جمع القضاة وقرئ كتاب السلطان وفيه فصل يتعلق بالشيخ ابن تيمية بسبب الفتوى وأحضر وعوتب على فتياه ، وأكد عليه في المنع من ذلك ، ولكن الشيخ لم يمتنع بل عاد إلى الإفتاء بذلك . فلما كان يوم ٢٢ رجب سنة ٧٢٠ هـ عقد مجلس بدار السعادة حضره النائب والقضاة وجماعة من المفتين وحضر الشيخ وعاودوه في الإفتاء وعاتبوه ، وحكموا بحبسه في القلعة فبقي فيها خمسة أشهر وثمانية عشر يوما ، ثم ورد مرسوم السلطان بإخراجه فأخرج منها يوم الاثنين – يوم عاشوراء – سنة ٧٢١ هـ [1] . ثم تفرغ للعلم والتدريس والإفتاء .

٧ – محنته بسبب فتواه في « شد الرحال إلى القبور » :

وهذه المحنة من أعظم المحن التي مرت على الشيخ وعلى أتباعه والذي يبدو أن أعداء الشيخ والحاقدين عليه والحاسدين له لم يجدوا في مسألة الطلاق – كل ما يأملونه – وإن كان قد سجن بسببها الشيخ ابن تيمية ، فصاروا يبحثون وسيلة وقضية أخرى يدخلون من خلالها على إيذاء شيخ الإسلام وأتباعه ، فعثروا على فتوى له – منذ سبع عشرة سنة – حول شد الرحال وإعمال المطي إلى قبور الأنبياء والصالحين ، ومنها قبر النبي – ﷺ – ، وكانت الفتوى تتضمن ذكر القولين الواردين وترجيح أحدهما – وهو التحريم – مع الأدلة على ذلك .

ففرحوا بذلك وكثر الكلام حولها ، واشتد الأمر ، يقول ابن عبد الهادي : « وكان للشيخ في هذه المسألة كلام متقدم أقدم من الجواب المذكور بكثير ذكره

---

(١) انظر : العقود (ص : ٣٢٥–٣٢٧) ، والبداية والنهاية (١٤/٨٧ ، ٩٧–٩٨) ، والكواكب (١٤٦–١٤٧) .

في كتاب « اقتضاء الصراط المستقيم » [١] وغيره ، وفيه ما هو أبلغ من هذا الجواب الذي ظفروا به ، وكثر الكلام ، والقيل والقال بسبب العثور على الجواب المذكور ، وعظم التشنيع على الشيخ ، وحرف عليه ، ونقل عنه ما لم يقله ، وحصل فتنة طار شررها في الآفاق واشتد الأمر ، وخيف على الشيخ من كيد القائمين في هذه القضية بالديار المصرية والشامية وكثر الدعاء والتضرع والابتهال إلى الله تعالى ، وضعف من أصحاب الشيخ من كان عنده قوة ، وجبن منهم من كانت له همة . وأما الشيخ – رحمه الله – فكان ثابت الجأش قوي القلب ، وظهر صدق توكله واعتماده على ربه » [٢] .

وفي يوم الاثنين ٦ شعبان سنة ٧٢٦ هـ جاء مرسوم السلطان بإقامته في القلعة [٣] فأحضر له مركوب وسار إليها ، وأخليت له فيها قاعة حسنة أجرى عليها الماء ، وأقام معه أخوه زين الدين يخدمه بإذن السلطان ، ويلاحظ ما يلي :

أ – سرور شيخ الإسلام العظيم بذلك ، وقال : أنا كنت منتظرا ذلك ، وهذا فيه خير عظيم .

ب – مع أن الأمر السلطاني جاء بحبس شيخ الإسلام فقط ، إلا أن نائب السلطنة وقاضي القضاة أصدروا أمرهم بحبس جماعة من أصحاب الشيخ والتضييق عليهم ، بل عزر جماعة منهم على دواب ونودي عليهم ، ثم أطلقوا سوى ابن القيم الذي بقي في حبس القلعة [٤] ، فما الداعي لذلك وقد حبس شيخ الإسلام .

---

(١) انظر : اقتضاء الصراط المستقيم (٢/٦٦٥) ، إلى آخر الكتاب كله حول القبور والشركيات فيها .

(٢) العقود (ص : ٣٢٨) .

(٣) هي قلعة دمشق ، وتسمى الأسد الرابضي ، وهي قلعة حصينة ، يمر من عند النهر ، بناها تاج الدولة تتشي سنة ٤٧١ هـ . وبنيت فيها دار الإمارة وصارت مدينة كاملة لكنها محصنة . وفي سنة ٦٩١ هـ أكمل بناء قاعاتها ودورها . انظر نزهة الأنام في محاسن الشام للبدري (ص : ٦٠) ، وخطط الشام (٥/٢٧٦) ، ومنادمة الأطلال (ص : ٣٩٧) .

(٤) انظر : البداية والنهاية (١٤/١٢٣) ، والعقود (ص : ٣٣٠) .

جـ - أخذ ابن تيمية يؤلف ويكتب وتنتشر رسائله ومنها رده على الإخنائي المسماة « الإخنائية » . ولذلك صدر أمر السلطان قبل وفاة شيخ الإسلام بأشهر باخراج ما عنده من الكتب ، فكان ذلك من أعظم المصائب عليه وصار يكتب رسائله بالفحم [١] .

د - أما علامة الاستفهام هنا فهي : لماذا تغير السلطان الناصر على ابن تيمية بعد تلك العلاقات الكبيرة بينهما في مصر ؟ ومن خلال تتبع الأحداث تتبين أمور لعلها تفي بالجواب :

١ - الكذب والتحريف على الشيخ وعلى فتواه ، حتى حملت عباراته ما لم تحتمل ، يقول ابن عبد الهادي بعد ذكره لنص فتوى شيخ الإسلام : « ولما ظفروا في دمشق بهذا الجواب كتبوه ، وبعثوا به إلى الديار المصرية ، وكتب عليه قاضي الشافعية : « قابلت الجواب عن هذا السؤال المكتوب على خط ابن تيمية فصح - إلى أن قال - وإنما المخزى [٢] جعله زيارة قبر النبي - ﷺ - وقبور الأنبياء صلوات الله عليهم معصية بالاجماع متطوعا بها » يقول ابن عبد الهادي : هذا كلامه فانظر إلى هذا التحريف على شيخ الإسلام والجواب ليس فيه المنع من زيارة قبور الأنبياء والصالحين ، وإنما ذكر فيه قولين في شد الرحل والسفر إلى مجرد زيارة القبور ... » [٣] .

٢ - دور القضاة والمفتين في مصر والشام ، الذين بادروا بأن كتبوا وشنعوا على ابن تيمية تشنيعا شديدا حتى كتب السلطان بحبسه وكذلك قد يكون للرافضة أو الصوفية دور في ذلك .

٣ - بعد السلطان عن ابن تيمية ، ولو كان عنده لعرف حقيقة الأمر ولسمع من رأيه وأدلته مباشرة ، ولكنه وهو في مصر إنما يسمع ما يقوله من حوله

---

(١) انظر : العقود (ص : ٣٦٣-٣٦٤) ، والبداية والنهاية (١٣٤/١٤) ، والكواكب (ص : ١٧٣) .

(٢) في العقود : المحرف والتصويب من الكواكب . وفي البداية والنهاية (١٢٤/١٤) كتبت : المحز .

(٣) العقود (٣٤٠-٣٤١) ، والكواكب (ص : ١٥٧) .

من القضاة فإذا انضاف إلى ذلك ما في المسألة من تحريف على الشيخ ، فلا يبعد أن يأمر السلطان بما أمر ، والدليل على ذلك أن ابن تيمية لما مرض – مرض الوفاة – دخل عليه شمس الدين الوزير بدمشق فاعتذر له والتمس منه أن يحلله فأجابه الشيخ : « إني قد أحللتك وجميع من عاداني وهو لا يعلم أني على الحق ، وقال ما معناه : إني قد أحللت السلطان المعظم الملك الناصر من حبسه إياي ، كونه فعل ذلك مقلدا غيره ، معذور ، أو لم يفعله بحظ نفسه بل لما بلغه ، مما ظنه حقا من مبلغه والله يعلم أنه بخلافه »[١] .

٤ – انتصر لشيخ الإسلام علماء بغداد وكتبوا بما يوافق قوله في مسألة شد الرحال وسجلوا ذلك بخطوطهم – نقل بعضها ابن عبد الهادي[٢] – بل وكتب علماء بغداد للملك الناصر – مع نفس الأجوبة – كتابا يثنون فيه على ابن تيمية ويستنكرون ما جرى له وكان مما قالوه في خطابهم هذا « أحمد ابن تيمية درة يتيمة يتنافس فيها ، تشترى ولا تباع ، ليس في خزائن الملوك درة تماثلها وتؤاخيها ... وليس يقع من مثله أمر ينقم منه عليه إلا أن يكون أمرا قد لبس عليه ، ونسب إلى ما لا ينسب مثله إليه »[٣] كما كتب إلى السلطان كتاب آخر ، ويعلق صاحب الكواكب الدرية بقوله : « قلت والظاهر أن هذه الكتب لم تصل للسلطان الملك الناصر ، إما لعدم من يوصلها أو لموت الشيخ قبل وصولها ، وإلا لظهر لها نتيجة »[٤] .

ب – دور ابن تيمية الإيجابي في هذه المحن :

الذين يتعرضون لمثل هذه الابتلاءات والمحن كثيرون ، والرجال الأشداء ذوو الإيمان الصادق هم الذين لا يضعفون أمامها ، وثباتهم وعدم ضعفهم يعتبر نصرا لهم أمام هذه الابتلاءات التي قد تكون مما أجراه الله على يد بعض الظالمين

---

(١) الأعلام العلية (ص : ٨٢) ، والكواكب (ص : ١٧٤-١٧٥) .
(٢) انظر : العقود (ص : ٣٤٢-٣٦٠) ، والكواكب (ص : ١٥٩) وما بعدها .
(٣) العقود (ص : ٣٥٧) ، والكواكب (ص : ١٦٩) .
(٤) الكواكب (ص : ١٧١) .

ليبتلي بهم عباده المؤمنين . فإذا ما تحولت المحنة والابتلاء إلى زيادة في الإيمان وإيجابية في العمل في العلم وثقة تامة بهذه العقيدة التي أوذي من أجلها ، وانطلاقة صادقة في الدعوة إليها ، وتحويل جو المحنة – وما فيها من أذى شخصي ونفسي – إلى خدمة المبدأ الذي يدعو إليه ، إذا ما أصبحت آثار وإيجابية المحنة بهذا المستوى فتلك قمة السموق التي لا يصل إليها إلا القليل من الرجال .

وقد كان شيخ الإسلام من هؤلاء ، فالمحن التي مر بها تحولت بفضل الله وعونه له إلى مواقف إيجابية كان فيها الخير للإسلام والمسلمين والعزة لعقيدة أهل السنة والجماعة التي يدعو إليها : وهذه نماذج من إيجابياته فيها :

١ – اختياره الذهاب إلى مصر – لما جاء طلب السلطان بإشخاصه إلى مصر – وأراد النائب أن يعتذر عنه وأن يبقى في الشام ، ولكن شيخ الإسلام اختار الذهاب وقال : إن فيه مصلحة ، وفعلاً كم كان من الخير والمصلحة في ذهابه إلى هناك ومناقشاته لنفاة الصفات وللصوفية الذين كان خطرهم قد عم وطم .

٢ – ثم وهو ذاهب إلى مصر – ويعلم أن أمامه قضاة يريدون محاكمته – يمر في الطريق على مدينة غزة ثم يعقد في جامعها مجلسا علميا عظيما ، فهل كان وهو يعقد مجلسه هذا لتعليم الناس وتدريسهم لا يفكر فيما أمامه من سجن وإيذاء ؟ .

٣ – دوره التربوي داخل السجون – إذا كان مع بقية السجناء – كما حدث له في سجنه في مصر بسبب الصوفية ، فإنه لما دخل وجد السجناء مشغولين باللهو واللعب كالنرد والشطرنج مع تضييع الصلوات ، فأنكر عليهم الشيخ ذلك وأمرهم بملازمة الصلاة والتوجه إلى الله بالأعمال الصالحة ، وعلمهم من السنة ما يحتاجون إليه ورغبهم في أعمال الخير ، حتى صار الحبس بالاشتغال بالعلم والدين خيرا من كثير من المدارس والخوانق والربط والزوايا . ومثل ذلك ما حدث له في سجن الإسكندرية .

٤ – اختياره الذهاب إلى الحبس لما اختلف فيه القضاة وتمنعوا في الحكم عليه والدولة تريد حبسه ، فاختار أن يذهب بنفسه إلى الحبس دون أن يصدر في ذلك حكم قاض .

٥ - اختياره للبقاء في مصر بعد الإفراج عنه ومجيء الملك الناصر ، وكان ذلك كما يقول في خطابه لوالدته لأمور ضرورية في الدين والدنيا ، وكان لبقائه في مصر هذه المدة خير كثير في نصر السنة وقمع البدعة ، وإيقاف أهل الذمة من اليهود والنصارى عند حد الشرع وقد تطاولوا قبل ذلك كثيرا .

٦ - أما التأليف والكتابة في أثناء سجنه ، وكذلك ما يضاف إلى ذلك من التدريس والتعليم بعد سجنه كل مرة ، فتلك كانت من أعظم إيجابياته فيها ، ففي سجنه في الإسكندرية وكذلك في سجنه الأخير في القلعة كان مكبا على التأليف والردود ، خاصة في القضايا المطروحة التي سجن من أجلها ، وكذلك كان لا يخرج من سجن إلا ويتجه مباشرة إلى التدريس والتعليم ، لا يأخذ فترة راحة ولا استجمام .

٧ - ولما أراد الذهاب إلى الشام - موطنه ، وفيه والدته الحنون - لم يذهب إلا مع الجيش للجهاد في سبيل الله ، ثم لما علم أن الجيش لن يلقى قتالا توجه في طريقه إلى القدس وعجلون وبلاد السواد وزرع - ولا تذكر الكتب ماذا فعل هناك - ولكنه لن يترك التعجل إلى دمشق إلا لأمر من أمور الخير مما اعتاده - رحمه الله - .

٨ - عفوه عمن ظلمه ، ومسامحته لأعدائه حتى بعد القدرة عليهم وتلك سجية فريدة شهد له بها أعداؤه ، حتى قال ابن مخلوف قاضي المالكية وخصمه - بعد مجادلته للملك الناصر حتى حلم عنهم وصفح - : « ما رأينا مثل ابن تيمية ، حرضنا عليه فلم نقدر عليه ، وقدر علينا فصفح عنا وحاجج عنا » [1] وقال أيضا : « ما رأينا أتقى من ابن تيمية ، لم نبق ممكنات في السعي فيه ، ولما قدر علينا عفا عنا » [2] .

٩ - وأخيرا فقد كانت المحنة بحد ذاتها سببا في ذيوع وانتشار كتب ورسائل ابن تيمية حتى قال في سجنه الأخير - في ورقة مكتوبة بالفحم - « وكانوا قد سعوا

---

(١) البداية والنهاية (١٤/٥٤) .

(٢) العقود (ص : ٢٨٣) .

في أن لا يظهر من جهة حزب الله ورسوله خطاب ولا كتاب وجزعوا من ظهور الإخنائية ، فاستعملهم الله تعالى حتى أظهروا أضعاف ذلك وأعظم وألزمهم بتفتيشه ومطالعته ، ومقصودهم إظهار عيوبه وما يحتجون به فلم يجدوا فيه إلا ما هو حجة عليهم ... » [1] .

ثامنا : تلاميذه والمتأثرون به :

من الصعب الإحاطة بتلاميذ ابن تيمية والمتأثرين به ، لأن كتبه ومنهجه تحول إلى مدرسة كبرى لها تلاميذها الذين تحولوا إلى شيوخ كبار وهذه المدرسة قائمة إلى اليوم ومنتشرة في العالم الإسلامي والحمد لله ، وستبقى إن شاء الله تعالى ، لأنها تسير على وفق منهج السلف أهل السنة والجماعة ، ومن ثم فهي لا تنتسب إلى شخص أو طائفة ، بل تحصر انتسابها في متابعة الكتاب والسنة والسير على طريق الرسول - ﷺ - والسلف الصالح ، فليس لابن تيمية ولا لمن بعده إلا فضيلة تجديد ما اندرس أو نسي منها ، وبذل الجهد في الدفاع عنها والدعوة إليها .

وشيخ الإسلام ابن تيمية كثرت في عصره الطوائف والفرق وصار لكل طائفة شيوخ وأتباع ، ومنهج وكتب يتداولونها ، فعظمت مصيبة الأمة الإسلامية بهذه الفرقة ، خاصة وأن كل طائفة تدعي أنها على الحق ، وكان من أعظم ما دخل على المسلمين - وخفي على كثير منهم - اختلاط الحق بالباطل ، وامتزاج العقيدة السلفية بعلم الكلام والفلسفة ، حتى وصل الأمر إلى أن قعدت قواعد وأصلت أصول كلامية ونسبت إلى مذهب أهل السنة والجماعة ، فكان دور شيخ الإسلام دور المميز لمذهب ومنهج السلف ، والمصفى له عن تلك الشوائب ، مضيفا إلى ذلك نقد تلك الأصول الكلامية ونقض أسسها التي قامت عليها ، فظهر - منهج السلف - واضحا بينا لمن أراده ، وتبين أن غيره ما هي إلا أصول كلامية وقواعد فلسفية جاء بها أصحابها واستقوها بعيدا عن المنابع الصافية من الكتاب والسنة .

---

(١) المصدر السابق (ص : ٣٦٤) .

ولذلك نرى بعض العلماء يعيش في حيرة دهرا يقلب في كتب أهل الكلام ، فلا يهتدي إلى الصواب فيها ، فلما اطلع على كتب شيخ الإسلام ابن تيمية تبين له الحق الذي كان يبحث عنه يقول أحدهم : « وكنت قبل وقوفي على مباحث إمام الدنيا – رحمه الله – قد طالعت مصنفات المتقدمين ، ووقفت على مقالات المتأخرين من أهل الفلسفة ونظار أهل الإسلام ، فرأيت منها الزخارف والأباطيل والشكوكات التي يأنف المسلم الضعيف في الإسلام أن يخطرها بباله فضلا عن القوى في الدين مكان يتعب قلبي ويحزنني ما يصير إليه الأعاظم من المقالات السخيفة والآراء الضعيفة التي لا يعتقد جوازها آحاد العامة ، وكنت أفتش على السنة المحضة في مصنفات المتكلمين من أصحاب الإمام أحمد – رحمه الله – على الخصوص ، لاشتهارهم بالتمسك بمنصوصات إمامهم في أصول العقائد ، فلا أجد عندهم ما يكفي ، وكنت أراهم يتناقضون إذ يؤصلون أصولا يلزم فيها ضد ما يعتقدونه ، ويعتقدون خلاف مقتضى أدلتهم ، ... وكنت ألتجيء إلى الله سبحانه وتعالى وأتضرع إليه ، وأهرب إلى ظواهر النصوص وألقي المعقولات المتباينة والتأويلات المصنوعة لنبوّ الفطرة عن قبولها ، ثم قد تشبثت فطرتي بالحق الصريح في أمهات المسائل ، غير متجاسرة على التصريح بالمجاهرة قولا وتصميما للعقد عليه ، حيث لا أراه مأثورا عن الأئمة وقدماء السلف ، إلى أن قدر الله تعالى وقوع مصنف الشيخ إمام الدنيا – رحمه الله – في يدي قبيل واقعته الأخيرة بقليل ، فوجدت ما بهرني ، من موافقة فطرتي لما فيه ، وعزو الحق إلى أئمة السنة وسلف الأمة ، مع مطابقة المعقول والمنقول ، فبهت لذلك ، سرورا بالحق وفرحا بوجود الضالة التي ليس لفقدها عوض ، فصارت محبة هذا الرجل – رحمه الله – محبة ضرورية ، يقصر عن شرح أقلها العبارة ولو أطنبت ، ولما عزمت على المهاجرة إلى لقيه ، وصلني خبر اعتقاله ، وأصابني لذلك المقيم المقعد ... »[1] وصمم على السفر إليه سنة ٧٢٨ هـ ولكن جاءه بخبر وفاته فحزن عليه حزنا عميقا[2] .

---

(١) العقود الدرية (ص : ٥٠٣–٥٠٥) . وهذا الرجل اسمه عبد الله بن حامد من بغداد ، وانظر : الأعلام العلية (ص : ٣٢) ، والرد الوافر (ص : ١٩٦،٢١٦) ، ففيهما شيء مشابه . وقد رجع بعض الصوفية ، انظر : السبعينية (ص : ١٣٥) ، والإستغاثة (٢/٢٧٦) .

(٢) انظر : العقود (ص : ٥٠٥) .

هذا نموذج لكيفية ونوعية التأثير في مدرسة شيخ الإسلام ابن تيمية ، ونشير بإجمال إلى بعض تلاميذه والمتأثرين به ، فمنهم :

١ - ابن القيم ، محمد بن أبي بكر ، ت ٧٥١ هـ .

٢ - الذهبي ، محمد بن أحمد ، ت ٧٤٨ هـ .

٣ - المزي ، يوسف بن عبد الرحمن ، ت ٧٤٢ هـ .

٤ - ابن كثير ، إسماعيل بن عمر ، ت ٧٧٤ هـ .

٥ - ابن عبد الهادي ، محمد بن أحمد بن عبد الهادي بن قدامة . ولد سنة ٧٠٤ هـ وتوفي سنة ٧٤٤ هـ [(١)] .

٦ - البزار ، عمر بن علي ، ٦٨٨ - ٧٤٩ هـ [(٢)] .

٧ - ابن قاضي الجبل ، أحمد بن حسن بن عبد الله بن عمر بن قدامة ، قاضي القضاة ، ٦٩٣ - ٧٧١ هـ [(٣)] .

٨ - ابن فضل الله العمري ، أحمد بن يحيى بن فضل الله بن المحلى بن دعجان ٦٩٧ - ٧٤٩ هـ [(٤)] .

٩ - محمد بن المنجا بن عثمان التنوخي ، ٦٧٥ - ٧٢٤ هـ [(٥)] .

١٠ - يوسف بن عبد المحمود بن عبد السلام البتي ، توفي سنة ٧٢٦ هـ [(٦)] .

---

(١) انظر : تاريخ الصالحية (ص : ٤٣٢) ، وذيل طبقات الحنابلة (٤٣٦/٢) ، وذيل تذكرة الحفاظ للحسيني (ص : ٤٩) ، والرد الوافر (ص : ٦٢) .

(٢) انظر : الدرر الكامنة (٢٥٦/٣) ، وذيل ابن رجب (٤٤٤/٢) .

(٣) انظر : المنهل الصافي (٢٨٤/١) ، والدرر الكامنة (١٢٩/١) ، وشذرات الذهب (٢١٩/٦) .

(٤) انظر : المنهل الصافي (٢٦١/٢) .

(٥) انظر : البداية والنهاية (١١٦/١٤) ، وذيل ابن رجب (٣٧٧/٢) .

(٦) انظر : ذيل طبقات الحنابلة (٣٧٩/٢) ، وهو من الذين انتصروا لابن تيمية من علماء بغداد في مسألة شد الرحال ، وناله بسبب ذلك سجن ومحنة ، وانظر : العقود (ص : ٣٥٣) ، والكواكب (ص : ١٥٩) .

١١ – ابن شيخ الحزاميين ، أحمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن الواسطي ، ٦٥٧ – ٧١١ هـ [(١)] .

١٢ – أبو العباس الزرعي ، أحمد بن موسى ، توفي سنة ٧٦١ هـ [(٢)] .

١٣ – شمس الدين الأصبهاني محمود بن عبد الرحمن بن أحمد ، توفي سنة ٧٤٩ هـ [(٣)] .

١٤ – محمد بن أحمد أبي نصر الدباهي ، الزاهد ، شمس الدين ، ٦٣٦ – ٧١١ هـ [(٤)] .

١٥ – محمد بن عمر بن عبد المحمود الحراني ، ٦٧٧ – ٧١٨ هـ [(٥)] .

١٦ – ابن أبي النجيح : شرف الدين محمد بن سعد الله – ت ٧٢٣ هـ [(٦)] .

١٧ – وأخوه : زين الدين عمر بن سعد الله – ت ٧٤٩ هـ [(٧)] .

١٨ – محمد بن عمر بن قوام البالس – ٦٥٠ – ٧١٨ هـ [(٨)] .

---

(١) كان أبوه شيخ الطائفة الأحمدية ، ولما جاء إلى دمشق صحب ابن تيمية وتأثر به ، وصنف في الرد على الاتحادية ، وكان على عقيدة السلف الصالح . ذيل طبقات الحنابلة (٢/٣٥٨–٣٦٠) .

(٢) قدم القاهرة لما سجن ابن تيمية وكلم الأمير الجاشنكير في أمره وأمعن ، المنهل الصافي (٢/٢٣١–٢٣٢) .

(٣) وهو غير الأصبهاني – صاحب العقيدة التي شرحها وناقشها ابن تيمية ، أما هذا فقد قدم دمشق سنة ٧٢٥ هـ وصار يتردد على ابن تيمية ولازمه ، انظر : الدرر الكامنة (٥/٩٥) ، وبغية الوعاة (٢/٢٧٨) ، وطبقات السبكى (١٠/٣٨٣) ، وطبقات الأسنوى (١/١٧٢) ، وطبقات المفسرين للداودي (٢/٣١٣) .

(٤) ذهب إلى مصر ليصلح بين ابن تيمية والمنبجي ، انظر ترجمة ابن تيمية بقلم خادمه (ص : ٢٤) . وانظر في ترجمة الدباهي : ذيل ابن رجب (٢/٣٦١) .

(٥) سافر سنة ٧١١ هـ لزيارة شيخ الإسلام في مصر فأسر في الطريق ، انظر : ذيل طبقات الحنابلة (٢/٣٧٣) .

(٦) كان مع ابن تيمية في المواطن الصعبة التي لا يستطيع الأقدام عليها إلاّ الأبطال الخلص الخواص . البداية والنهاية (١٤/٢١٠) .

(٧) انظر : البداية والنهاية (١٤/٢٢٧) .

(٨) انظر : المصدر السابق (١٤/٨٩–٩٠) .

١٩ - السرمري : يوسف بن محمد بن مسعود العقيلي ، ٦٩٦ - ٧٧٦ هـ [1] .

٢٠ - يعقوب بن فارس الجعبري ، توفي سنة ٧٢٦ هـ [2] .

٢١ - علي بن أحمد بن هوس الهلالي ، ت ٧٢٧ هـ [3] .

٢٢ - محمد بن علي البابا الحلبي العوام ، توفي سنة ٧٢٥ هـ [4] .

٢٣ - إبراهيم بن المولە البعلبكي ، توفي سنة ٧٢٥ هـ [5] .

٢٤ - عبد الله بن موسى الجزري ، توفي سنة ٧٢٥ هـ [6] .

٢٥ - أم زينب فاطمة بنت عباس ، توفيت سنة ٧١٤ هـ [7] .

وغيرهم كثير ، ذكرهم في الرد الوافر ، والشهادة الزكية .

تاسعا : مؤلفاته ورسائله :

قبل الدخول في الكلام عن مؤلفاته نشير إلى بعض الملامح حول طريقته في الكتابة فابن تيمية كان سريعا في الكتابة ، وكان له جلد عليها ، يقول أخوه عبد الله : « وقد من الله عليه بسرعة الكتابة ، ويكتب من حفظه من غير نقل » [8] ويقول ابن عبد الهادي : « وأخبرني غير واحد أنه كتب مجلدا لطيفا في يوم ، وكتب غير مرة أربعين ورقة في جلسة وأكثر ، وأحصيت ما كتبه وبيضه في يوم فكان ثماني كراريس في مسألة من أشكل المسائل » [9] .

---

(١) له نظم : « الحمية الاسلامية في الانتصار لمذهب ابن تيمية » لحظ الألحاظ (ص : ١٦٠) ، أو بغية الوعاة (٣٦٠/٢) ، والدرر الكامنة (٢٤٩/٥) .

(٢) البداية والنهاية (١٢٧/١٤) .

(٣) المصدر السابق (١٣٠/١٤) .

(٤) نفسه (١٢٠/١٤) .

(٥) نفسه (١١٩/١٤) .

(٦) نفسه (١١٩/١٤) .

(٧) نفسه (٧٢/١٤) .

(٨) العقود (ص : ٦٤) ، وانظر أعيان العصر - مجموع للمنجد (ص : ٥٠) .

(٩) المصدر السابق (ص : ٦٤) .

وكان عند ابن تيمية من يبيض له كتبه لأنه يكتب بسرعة ، وكان هناك شخص يكتب مصنفات الشيخ اسمه : عبد الله بن رشيق المغربي ، [توفي سنة ٧٤٩ هـ] يقول ابن كثير : « وكان أبصر بخط الشيخ منه » (١) .

وكان أحيانا يتفرغ للإصلاح في كتبه والزيادة فيها والنقصان . كما حدث له بعد خروجه من السجن - بسبب الطلاق - سنة ٧٢١ هـ (٢) .

وبعد رجوعه من مصر إلى الشام سنة ٧١٢ هـ تفرغ للكتابة المطولة (٣) .

وكان يهتم كثيرا بما ينسب إليه أنه من خطه (٤) ، ويبدو أن الكذب عليه وتحريف كلامه جعله حساسا من هذا الجانب .

وكان لا يؤخر الأجوبة - إذا سئل - بل « يكتب في الحال عدة أوصال بخط سريع في غاية التعليق والإغلاق » (٥) ، وقد يكون صاحب الرسالة مستعجلاً فيشير إلى ذلك (٦) .

وكان يؤلف في سجنه من حفظه ، وينسب الأقوال إلى قائليها ، ثم تأتي بعد المقابلة كما نقل (٧) .

وكان يقرأ كثيرا فيطلع أحيانا على تفسير الآية الواحدة أكثر من مئة تفسير (٨) .

وكان يسأل إذا احتاج إلى الكتب ، فسأل مرة هل للمدينة كتاب يتضمن أخبارها ؟ كما صنف في أخبار مكة (٩) .

---

(١) البداية والنهاية (٢٢٩/١٤) .
(٢) انظر : العقود (ص : ٣٢٧) .
(٣) انظر : البداية والنهاية (٦٧/١٤) .
(٤) انظر : مجموع الفتاوى (٣١٥/٢٧) - الجواب الباهر - .
(٥) انظر : تاريخ ابن الوردي (٤٠٨/٢) .
(٦) انظر مثلا : الكيلانية مجموع الفتاوى (٤١٦/١٢-٤١٧) ، وانظر : مسألة الأحرف مجموع الفتاوى (١١٦/١٢) .
(٧) انظر : الأعلام العلية (ص : ٢٢) ، والكواكب (ص : ٨١) ، والدرر الكامنة (١٦٣/١) .
(٨) انظر : العقود (ص : ٢٦) ، والكواكب (ص : ٧٨) ، والوافي (١٦/٧) .
(٩) انظر : الرسالة المدنية ، مجموع الفتاوى (٣٧٣/٦) .

وكان يرى أنه لا يجوز لمالك الكتب أن يمنعها من سأل عنها ، ويقول : لا ينبغي أن يمنع العلم ممن يطلبه [١] .

وكتب ورسائل ابن تيمية كثيرة جدا وقد ضاع بعضها لأسباب منها : المحن التي مر بها هو وأتباعه فلابد أن تنال المحنة كتبه ورسائله ، وقد وصل الأمر أن يخاف أتباعه أن يظهروا كتبه . إضافة إلى حرص تلاميذ الشيخ على رسائله حتى أنه إذا سئل عن مسألة قال كتبت في هذا ، فلا يدري أين هو ، فيلتفت إلى أصحابه ويقول : ردوا خطي وأظهروه لينقل ، فمن حرصهم عليه لا يردونه ، ومن عجزهم لا ينقلونه فيذهب [٢] .

أما مؤلفاته ورسائله فكثيرة جدا ، بلغت أكثر من ثلاثمائة مجلد ، وقال الذهبي : إنه وجدها أكثر من ألف مصنف [٣] ، وقد قام بمحاولة لإحصائها بعض العلماء [٤] ، ونحن هنا نقصر الكلام على بعض مؤلفاته التي أفردها في العقيدة وفيها ردود على الأشاعرة :

١ - العقيدة الحموية :

وهي جواب لسؤال ورد من حماه ، وموضوع السؤال آيات الصفات كالاستواء وأحاديث الصفات كالأصابع والقدم ، فأجاب شيخ الإسلام بهذه الرسالة التي سميت : الفتوى الحموية الكبرى ، وقد يكون هناك فتوى حموية صغرى قبلها ، وكان قد كتبها في قعدة بين الظهر والعصر .

والحموية خالصة في الرد على الأشاعرة ، وقد جاءت بأسلوب تقريري قوي ، فهي على اختصارها - بالنسبة للكتب الأخرى - مليئة بالقواعد الأصولية

---

(١) انظر : الأعلام العلية (ص : ٦٦) ، والكواكب (ص : ٨٧) .

(٢) العقود (ص : ٦٥) .

(٣) انظر : الرد الوافر (ص : ٧٢) .

(٤) منهم ابن القيم ، له رسالة في مؤلفات ابن تيمية ، والصفدي في الوافي (٢٣/٧) ، وفي العصر الحديث صالح المنصور في كتابه أصول الفقه وابن تيمية (١٥٦/١) وما بعدها . وصبري المتولي في منهج ابن تيمية في تفسير القرآن (ص : ٢٧٢) وما بعدها - ترجمه عن غيره - .

وقد تعرض لمقولة الأشاعرة : إن مذهب السلف أسلم ومذهب الخلف أعلم وأحكم ، ونقضها وبين أن مذهب السلف أسلم وأعلم وأحكم . كما عرض لنشأة تأويل الصفات وأرجع تأويلات ابن فورك والرازي والغزالي إلى تأويلات المريسي ، ثم ختمها بنقول كثيرة للعلماء الذين ينتسب إليهم الأشاعرة وغيرهم وفيها ما يرد عليهم .

ومن يقرأ هذه الرسالة العظيمة لا يستبعد أن تطيش بسببها عقول أشاعرة ذلك العصر . ولذلك امتحن بسببها مرتين مرة في الشام ومرة في مصر .

٢ - جواب الاعتراضات المصرية على الفتاوي الحموية :

ويقع في أربعة مجلدات ، وقد ألفه في مصر [١] ، وواضح من عنوانه أنه جاء بعد محنته الأولى في مصر حين استدعي لمساءلته عن الحموية - ومناظرته الأولى فيها - ولم يصلنا شيء عن هذا الكتاب .

٣ - نقض أساس التقديس :

ويسمى أحيانا : كتاب تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ويسمى نقض تأسيس الجهمية ، والذين تحدثوا عنه قديما ذكروا أنه في ست مجلدات ، وأنه أكبر من درء تعارض العقل والنقل [٢] .

والكتاب من أهم كتب ابن تيمية لأنه جعله خاصا بالرد على كتاب من أعظم كتب الأشاعرة ، وقد عول عليه من جاء بعده ، وهو كتاب « أساس التقديس للرازي » والمطلع على كتاب الرازي هذا يرى خطورة هذا الكتاب لأنه حشد فيه خلاصة أدلة الأشاعرة وشبههم بأسلوب عقلي قوي ، خاصة وأنه أفرده

---

(١) انظر : ذيل طبقات الحنابلة (٤٠٣/٢) .

(٢) يذكر ابن عبد الهادي في العقود (ص : ٢٥) أن درء تعارض العقل والنقل في أربع مجلدات - وبعض النسخ في أكثر من أربعة مجلدات - ، ويذكر في (ص : ٢٨) أن بيان تلبيس الجهمية في ست مجلدات ، وبعض النسخ منه في أكثر من ذلك . أما البزار في الأعلام العلية (ص : ٢٣) فيذكر أن تلخيص التلبيس في اثنى عشر مجلدا ، وأن درء العقل والنقل في سبع مجلدات ، أما ابن الوردي في تتمة المختصر (٤٠٩/٢) فيذكر أن تأسيس التقديس في سبع مجلدات والموافقة في مجلدين .

في مسائل الصفات فقط . يقول ابن تيمية مبينا ظروف تأليفه لهذا الكتاب وأسبابه : « أما بعد فإني كنت سئلت من مدة طويلة بعيدة سنة تسعين وستمائة عن الآيات والأحاديث الواردة في صفات الله في فتيا قدمت من حماه ، فأحلت السائل على غيري ، فذكر أنهم يريدون الجواب مني زائد ، فكتبت الجواب في قعدة بين الظهر والعصر وذكرت فيه مذهب السلف والأئمة المبني على الكتاب والسنة ، المطابق لفطرة الله التي فطر الناس عليها ... وحصل بعد ذلك من الأهواء والظنون ما اقتضى أن اعترض قوم علىٰ خفي هذه الفتيا بشبهات مقرونة بشهوات ، وأوصل إلى بعض الناس مصنفا لأفضل القضاة المعارضين ، وفيه أنواع من الأسئلة والمعارضات ، فكتبت جواب ذلك وبسطته في مجلدات ، ثم رأيت أن هؤلاء المعترضين ليسوا مستقلين بهذا الأمر استقلال شيوخ الفلاسفة والمتكلمين ، فالاكتفاء بجوابهم لا يحصل ما فيه المقصود للطالبين ... واستشعر المعارضون لنا أنهم عاجزون عن المناظرة التي تكون بين أهل العلم والإيمان ، فعدلوا إلى طريق أهل الجهل والظلم والبهتان ، وقابلوا أهل السنة بما قدروا عليه من البغي باليد عندهم واللسان ، نظير ما فعلوه قديما من الامتحان ، وإنما يعتمدون على ما يجدونه في كتب المتجهمة المتكلمين ، وأجل ما يعتمدون كلامه هو أبو عبد الله الرازي إمام هؤلاء المستأخرين ، فاقتضى ذلك أن أتم الجواب عن الاعتراضات المصرية الواردة على الفتيا الحموية بالكلام على ما ذكره أبو عبد الله الرازي في كتابه الملقب بتأسيس التقديس ، لتبيين الفرق بين البيان والتلبيس ، ويحصل بذلك تخليص التلبيس ، ويعرف فصل الخطاب فيما في هذا الباب من أصول الكلام ، التي كثر بسببها بين الأمة النزاع والخصام » (١) ثم تحدث عن منزلة الرازي عند المتكلمين .

وهذا الكتاب – للأسف الشديد – لم يصل إلينا كاملا وإنما وصل بعضه ، وقد طبع جزء من هذا الذي وصل (٢) ، وبعضه لا زال مخطوطا (٣) ،

---

(١) نقض أساس التقديس المخطوط (١/٣-٥) .

(٢) طبع مجلدان بتحقيق ابن قاسم ، والأول منهما لم يتمحض للكتاب وإنما فيه تكميلات وضعت في صلب الكتاب من كتب ابن تيمية الأخرى .

(٣) في جامعة الملك سعود ثلاثة أجزاء مخطوطة – ليس في المطبوع منها شيء – ويلاحظ أن الثالث منها منزلته الثاني .

والذي لم يصل من الكتاب أكثر مما وصل [١] .

وهكذا تأتي هذه الكتب الثلاثة على الترتيب ، الحموية ، فالجواب عن الاعتراضات عليها ، فنقض أساس التقديس .

٤ - درء تعارض العقل والنقل :

وهذا الكتاب من أعظم كتب ابن تيمية ، وقد ألفه في الرد على الأشاعرة الذين يقولون بوجوب تقديم العقل على النقل إذا تعارضا ، وجعلوا ذلك قانونا كليا لهم ، ومن الذين قالوا بهذا القانون الرازي [٢] وأتباعه ، والغزالي [٣] ، والجويني [٤] ، والقاضي أبو بكر بن العربي [٥] ، وغيرهم .

وقد ألف ابن تيمية هذا الكتاب بعد تأليفه لنقض أساس التقديس ، وقد رجح المحقق - رحمه الله - أنه ألفه بعد وصوله إلى الشام من مصر أي بين عامي ٧١٢ - ٧١٨ هـ [٦] ، ويقول ابن تيمية مشيرا إلى ذلك « وهذه الطريقة هي ثابتة في الأدلة الشرعية والعقلية ، فإنا قد بينا في الرد على أصول الجهمية النفاة للصفات في الكلام على تأسيس التقديس وغيره » [٧] ، فهذا النص أخر تأليف هذا الكتاب عن كتابه الآخر الذي ألفه في مصر نقض أساس التقديس ، ونلمح هنا التدرج التأليفي في نقض أصول الأشاعرة ، فهو في البداية رد على أدلتهم مباشرة وأجاب عن الاعتراضات الواردة عليها ، ثم رأى أن هؤلاء إنما يعتمدون في شبههم واعتراضاتهم على ما كتبه شيخهم ومقدمهم الرازي فرأى أن من تمام الكلام في نقض كلامهم نقض كلام شيوخهم - كالرازي - فألف نقض أساس التقديس ،

---

(١) كتاب الرازي يقع في ١٩٦ وعدد الصفحات التي شملها الرد - المخطوط والمطبوع - ما يقارب ٦٠ صفحة فقط .

(٢) في كتبه ومنها : أساس التقديس (ص : ١٧٢) .

(٣) في كتابه قانون التأويل . طبع مع معارج القدس للغزالي . مكتبة الجندي .

(٤) انظر مثلا : الإرشاد (ص : ٣٥٨) .

(٥) انظر : قانون التأويل له (ص : ٦٤٦-٦٤٧) .

(٦) انظر : درء تعارض العقل والنقل (جـ ١ المقدمة ص : ٧-١٠) .

(٧) درء تعارض العقل والنقل (٢١٨/١٤) .

ثم بعد ذلك رأى أن الرازي وأمثاله ليسوا مستقلين بذلك استقلالاً كاملاً وإنما مادة كلامهم من كلام الفلاسفة فأراد أن يكمل الرد بنقض أصولهم الفلسفية فجاء هذا الكتاب « درء تعارض العقل والنقل » الذي لم يكن مقتصرا على جواب هذه المسألة فقط : تقديم العقل على النقل ، وإنما حوى مباحث طويلة مع الفلاسفة - شيوخ الرازي - وغيرهم ، ونقل أقوالهم وبين من وجوه عديدة أنواعاً من تناقضاتهم ورد بعضهم على بعض .

والكتاب - والحمد لله - وصل إلينا كاملا ونشر نشراً علمياً ممتازاً ، فجزى الله محققه خيراً وغفر له ورحمه .

٥ - القاعدة المراكشية :

وهي أيضا في الرد على الأشاعرة في مسألة « العلو » والاستواء على العرش ، وقد ألفها في السنة الأخيرة من سنوات مقامه في مصر ٧١٢ هـ ، وسبب تأليفها حدوث نزاع بين بعض المغاربة المالكيين حول مسألة العلو ، واختلافهم حول معنى ما جرى للإمام مالك مع السائل له عن الاستواء حين قال له « وما أراك إلا رجل سوء » ، وهل معنى ذلك أنه لا يجب معرفة هذا الأمر بل من تكلم فيه فهو مبتدع مجسم ؟ ، وقد ورد سؤال في ذلك وجه إلى شيخ الإسلام ابن تيمية فأجاب بهذه القاعدة العظيمة التي سميت بـ « القاعدة المراكشية » [(١)] ، وقد ذكر فيها أصولاً مهمة تتعلق بإكمال الدين ، وفهم النصوص ، ثم تكلم عن العلو وثبوته والرد على شبه المخالفين ، ثم رد على « الواقفة » [(٢)] - الذين أوحى بهم ظاهر السؤال واحتجوا بقول الإمام مالك - وبين خطأهم من وجوه ، وبين أن قول الإمام مالك صريح في الإثبات وأنه لم يكن من الواقفة بحال ، ثم نقل أقوال العلماء في ذلك من المغاربة وغيرهم .

---

(١) طبعت مع مجموع الفتاوى (٥/١٥٣-١٩٣) ، ومجموعة الرسائل والمسائل (جـ ١ ص : ١٨٥-٢١٦) ، كما طبعت مستقلة ومحققة ، ط دار طيبة .

(٢) انظر : المراكشية (ص : ٥٤) ، وما بعدها ، المحققة .

وهذه الرسالة تجيب على التساؤل الذي يرد دائما بالنسبة للمغاربة وهو : كيف يتبنى المغاربة المذهب الأشعري ، وفيه نفي العلو وتأويل الاستواء ، مع أن الإمام مالكاً إمامهم ، وهم لا يخرجون عن أقواله بل ويتعصبون له ، وهذا الإمام يثبت الاستواء – كما في الرواية المشهورة عنه – ؟ .

٦ – الرسالة التدمرية :

وهي من الرسائل – ذات القواعد العظيمة – في إثبات الصفات والشرع والقدر ، والرد على المخالفين من الأشاعرة وغيرهم ، وهي رسالة مشهورة لكن لم يتبين تاريخ كتابة هذه الرسالة ، وإن كان فيها ما يدل على أن السائلين كانوا من تدمر وقد وصفهم ابن تيمية بقوله : « أما بعد فقد سألني من تعينت إجابتهم أن أكتب لهم مضمون ما سمعوه مني في بعض المجالس » (١) فالظاهر من حالهم أنهم من تلاميذه ، أو ممن قدموا إليه وتتلمذوا عليه زمنا وحضروا مجالسه ، ويرد ذكر مجموعة من المشايخ التدامرة – في مصر – ولهم محاولات للوساطة بين شيخ الإسلام ومناوئيه (٢) .

٧ – شرح الأصفهانية :

والأصفهانية متن في العقيدة مختصر لشمس الدين الأصبهاني ، محمد ابن محمود بن عباد (٣) ، قدم القاهرة وتولى القضاء ثم استقر بها ، وقد ورد في مقدمة شرح ابن تيمية تاريخ ومكان كتابتها ، ففيها : « سئل شيخ الإسلام أبو العباس تقي الدين ابن تيمية قدس الله روحه .... وهو مقيم بالديار المصرية في شهور سنة اثنتي عشرة وسبعمائة أن يشرح العقيدة ، التي ألفها الشيخ شمس الدين محمد بن الأصفهاني ، الإمام المتكلم المشهور الذي قيل : إنه لم يدخل

---

(١) التدمرية (ص : ٣) المحققة .

(٢) انظر : ناحية من حياة شيخ الإسلام بقلم خادمه (ص : ٢٥–٣٠) .

(٣) ولد سنة ٦١٦ هـ ، وتوفي سنة ٦٨٨ هـ ، وفي بغية الوعاة أنه توفي سنة ٦٧٨ هـ . ولعله وهم : انظر : طبقات السبكي (٨/١٠٠) ، وبغية الوعاة (١/٢٤٠) ، والوافي (٥/١٢) ، وفوات الوفيات (٥/٣٨) والعبر (٣/٣٦٧) وشذرات الذهب (٥/٤٠٦) ، والنجوم الزاهرة (٧/٣٨٢) ، وحسن المحاضرة (١/٥٤٢) ، ومتن العقيدة ذكره السبكي (٨/١٠٢–١٠٣) .

إلى الديار المصرية أحد من رؤوس علماء الكلام مثله ، وأن يبين ما فيها » [(١)] .

فأجاب إلى ذلك واعتذر بأنه لابد عند شرح ذلك الكلام من مخالفة بعض مقاصده لما توجبه قواعد الإسلام فإن الحق أحق أن يتبع والله ورسوله أحق أن يرضوه إن كانوا مؤمنين » [(٢)] .

وقد شرح ابن تيمية هذه العقيدة ، ورد الأصول الكلامية فيها ، وبين ما فيها من انحراف عن منهج أهل الحق ، وقد ذكر شيخ الإسلام أن المصنف سلك في الصفات مسلك الرازي [(٣)] .

وقد اشتمل الشرح على مباحث العقيدة كلها ومنها الصفات والإيمان ، والمعاد ، واليوم الآخر والقدر والنبوات وغيرها .

٨ - المناظرة حول الواسطية :

وهي تسجيل لما جرى حول « الواسطية » من مجالس ناقشه فيها الأشاعرة وجوابه لهم ، وقد سجلها ابن تيمية بنفسه وذكر ما ورد فيها من اعتراضات ومناقشات حول التحريف والتأويل ، ومسألة الحرف والصوت ، والإيمان وأنه قول وعمل ، والاستواء ، والأشعري ومذهبه في الصفات الخبرية .

٩ - الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز في الصفات :

وقد لخص فيها ابن تيمية مناظرة جرت له مع بعض الأشاعرة حول : وصف الله بالعلو على العرش ، ومسألة القرآن ، ومسألة تأويل الصفات ، وتكلم على مقولة : هل الظاهر مراد أو غير مراد ، وبين أنه لا يجوز صرف النصوص عن ظاهرها اللائق بجلال الله تعالى ، وقد كتبها الزاهد شمس الدين من أهل المدينة [(٤)] .

---

(١) شرح الأصفهانية ، طـ مخلوف (ص : ٣) .

(٢) نفس المصدر (ص : ٣) .

(٣) انظر : نفس المصدر (ص : ٨،١٥،١٨،١٩) .

(٤) انظر : مجموع الفتاوى (جـ ١ ص : ٣٥١-٣٧٣) .

١٠ – التسعينية :

وهي في الرد على الأشاعرة في مسألة « الكلام النفسي » رد فيها عليهم من أوجه عديدة ، وهذه الرسالة كتبها في مصر في محنته الأولى سنة ٧٠٦ هـ [(١)] ، وذلك حينما ناقشه علماء الأشاعرة في مسائل العلو والكلام ، وجرى في ذلك فصول سطرها ابن تيمية في مقدمته للتسعينية ، وقال : « وقد كتبت هنا بعض ما يتعلق بهذه المحنة التي طلبوها مني في هذا اليوم ، وبينت بعض ما فيها من تبديل الدين واتباع غير سبيل المؤمنين لما في ذلك من المنفعة للمسلمين وذلك من وجوه كثيرة نكتب منها ما يسره الله تعالى » [(٢)] ، وهذه الرسالة من رسائل ابن تيمية الفريدة التي ذكر فيها أموراً مهمة ومسائل قد لا توجد في كتبه الأخرى .

١١ – النبوات :

وهو في الرد على الأشاعرة – ومنهم الباقلاني [(٣)] – في مسألة معجزات الأنبياء والفرق بينها وبين الكرامات والخوارق الشيطانية ، وهو مطبوع لكن فيه نقص ولعل الله أن ييسر مخطوطات هذا الكتاب ليحقق ويخرج بشكل جيد .

١٢ – الإيمـان :

وفيه الرد على المرجئة ، ومنهم الأشاعرة ، ونقل أقوالهم في الإيمان وأدلتهم ثم ناقشها [(٤)] . وهو مطبوع .

١٣ – شرح أول المحصل للرازي :

ولم يصل إلينا ، وكثيرا ما يشير إليه ابن تيمية في كتبه .

---

(١) في المطبوعة سنة ست وعشرين ، وهو خطأ ، إذ في هذه السنة ٧٢٦ هـ كان معتقلا بسبب شد الرحال ، وقد ظن البعض – اعتمادا على ما في المطبوعة – أن هذه الرسالة كتبها ابن تيمية في آخر حياته . وقد قال ابن تيمية فيها (ص : ٣) « فقد قلت هذا بالشام وأنا قائله هنا » .

(٢) التسعينية (ص : ٤) .

(٣) انظر : النبوات (ص : ٤٤) وما بعدها ، ط دار الكتب العلمية .

(٤) انظر : الإيمان (ص : ١١٥) وما بعدها ، ط المكتب الإسلامي .

١٤ - مسائل من الأربعين للرازي :

والأربعين في أصول الدين للرازي مطبوع ، أما كتاب ابن تيمية فلم يصل إلينا .

أما كتب ابن تيمية ورسائله التي رد فيها على مسائل عقيدة الأشاعرة فكثيرة جداً ، ومنها : منهاج السنة ، والاستقامة ، والصفدية ، والجواب الصحيح ، وشرح حديث النزول ، والسبعينية ، والرد على الإخنائي ، والرد على البكري المعروف بالاستغاثة ، وقاعدة جليلة في التوسل والوسيلة ، والحسنة والسيئة ، والرسالة العرشية ، وقاعدة في المعجزات والكرامات ، والمسألة المصرية في القرآن ، والاحتجاج بالقدر ، ورسالة في علم الظاهر والباطن ، والاكليل في المتشابه والتأويل ، وتفسير سورة الإخلاص ، وغيرها ، ولم تفرد هنا لكونها ألفت في الرد على غير الأشاعرة ، لكن جاء الحديث عنهم فيها ضمن ردود ومناقشات أخرى .

عاشرا : عبادته وتوكله وذكره لربه :

لقد تحدث مترجموه عما اشتهر عنه - رحمه الله تعالى - من العبادة والزهد والورع والإيثار والتواضع والكرم الجم [١] .

وأبرز ما في عبادته صدق توكله على ربه وإيمانه بقضائه وقدره ولذلك فهو في أشد حالات الإيذاء والمضايقة تجده يكون في أشد حالات التوكل والثقة بالله تعالى ، ولما جاءه الخبر بنفيه إلى الإسكندرية وقيل له : هم عاملون على قتلك أو نفيك أو حبسك فقال لهم : « أنا إن قتلت كانت لي شهادة ، وإن نفوني كانت لي هجرة ، ولو نفوني إلى قبرص لدعوت أهلها إلى الله وأجابوني ، وإن حبسوني كان لي معبداً ، وأنا مثل الغنمة كيفما تقلبت تقلبت على صوف » [٢] .
ومن أقواله : « إن في الدنيا جنة من لم يدخلها لا يدخل جنة الآخرة » [٣]
يقول ابن القيم وقال لي مرة : « ما يصنع أعدائي بي ، أنا جنتي وبستاني في صدري ،

---

(١) انظر : الأعلام العلية (ص : ٣٦-٤١،٤٢،٤٨،٦٣) ، والكواكب (٨٣-٨٨) .

(٢) ناحية من حياة شيخ الإسلام بقلم خادمه (ص : ٣٠) .

(٣) الوابل الصيب (ص : ٦٠) - ط دار البيان .

إن رحت فهي معي لا تفارقني ، إن حبسي خلوة ، وقتلي شهادة ، وإخراجي من بلدي سياحة » [١] ويقول ابن القيم : « وكان يقول في محبسه في القلعة : لو بذلت ملء هذه القلعة ذهبا ما عدل عندي شكر هذه النعمة ، أو قال : ما جزيتهم على ما تسببوا لي فيه من الخير ونحو هذا ، وكان يقول في سجوده وهو محبوس : « اللهم أعني على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك » ما شاء الله ، وقال لي مرة : المحبوس من حبس قلبه عن ربه تعالى ، والمأسور من أسره هواه » [٢] ويقول ابن القيم أيضا : « وعلم الله ما رأيت أحدا أطيب عيشا منه قط مع ما كان فيه من ضيق العيش ، وخلاف الرفاهية والنعيم ، بل ضدها ، ومع ما كان فيه من الحبس والتهديد والإرهاق ، وهو مع ذلك من أطيب الناس عيشاً ، وأشرحهم صدراً وأقواهم قلباً وأسرهم نفساً ، تلوح نضرة النعيم على وجهه ، وكنا إذا اشتد بنا الخوف وساءت منا الظنون ، وضاقت بنا الأرض ، أتيناه ، فما هو إلا أن نراه ونسمع كلامه ، فيذهب ذلك كله ، وينقلب انشراحاً وقوة ويقيناً وطمأنينة » [٣] .

ويقول ابن القيم عن ذكره لربه : « وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية قدس الله تعالى روحه يقول : « الذكر للقلب مثل الماء للسمك ، فكيف يكون حال السمك إذا فارق الماء .. وحضرت شيخ الإسلام ابن تيمية مرة صلى الفجر ثم جلس يذكر الله تعالى إلى قريب من انتصاف النهار ، ثم التفت إليّ وقال : « هذه غدوتي ولو لم أتغد الغداء سقطت قوتي » [٤] .

حادي عشر : وفاته :

لما أخرجت الكتب والأوراق والدواة والقلم من عند شيخ الإسلام في القلعة في يوم الاثنين تاسع جمادى الآخر سنة ٧٢٨ هـ ، تفرغ الشيخ للعبادة وقراءة القرآن واستمر على هذه الحال حتى توفي في ليلة الاثنين العشرين من ذي القعدة من هذه السنة ٧٢٨ هـ . وكانت وفاته على أثر مرض ألم به أياما يسيرة ،

---

(١) الوابل الصيب (ص : ٦٠) ط دار البيان .

(٢) المصدر السابق (ص : ٦١) .

(٣) المصدر السابق ، نفس الصفحة .

(٤) المصدر نفسه (ص : ٥٣-٥٤) .

ولما كان الشيخ قد ضيق عليه – خاصة بعد إخراج كتبه وأوراقه – فقد كانت وفاته مفاجئة للناس جميعا ، فقد أصيبوا بصدمة وما كادوا يعلمون صباح الاثنين حتى خرجوا جميعا في جنازته ، واشتد زحامهم عليها ، وقد اعتبرها المؤرخون من الجنائز النادرة فيشبهونها بجنازة الإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل – رحمه الله – في بغداد ، وابن تيمية مات في دمشق وهي أصغر من بغداد وليست عاصمة للخلافة ، كما أن ابن تيمية مات مسجوناً مسخوطاً عليه من جهة السلطان وكثير من الفقهاء والصوفية الفقراء يذكرون عنه للناس – مما يسيء – أشياء كثيرة ، ومع ذلك كانت جنازته مشهودة ومشهورة .

يقول البزار : « ثم إن الشيخ – رحمه الله – بقي إلى ليلة الاثنين العشرين من ذي القعدة الحرام وتوفي إلى رحمه الله تعالى ورضوانه في بكرة ذلك اليوم وذلك من سنة ثمان وعشرين وسبع مئة وهو على حاله ، مجاهداً في ذات الله تعالى ، صابراً ، محتسباً لم يجبن ولم يهلع ، ولم يضعف ، ولم يتتعتع ، بل كان رضي الله عنه إلى حين وفاته مشتغلاً بالله عن جميع ما سواه ، قالوا : فما هو إلا أن سمع الناس بموته ، فلم يبق في دمشق من يستطيع المجيء للصلاة عليه وأراده إلا حضر لذلك وتفرغ له ، حتى غلقت الأسواق بدمشق ، وعطلت معايشها حينئذ وحصل للناس بمصابه أمر شغلهم عن غالب أمورهم وأسبابهم ، وخرج الأمراء والرؤساء والعلماء والفقهاء ، والأتراك ، والأجناد ، والرجال والنساء والصبيان من الخواص والعوام ، قالوا : لم يتخلف أحد من غالب الناس فيما أعلم إلا ثلاثة أنفس ، كانوا قد اشتهروا بمعاداته ، فاختفوا من الناس خوفاً على أنفسهم ، بحيث غلب على ظنهم أنهم متى خرجوا رجمهم الناس فأهلكوهم » (١) .

ويذكر ابن كثير أن نائب السلطنة كان غائبا فحارت الدولة ماذا يصنعون ، وجاء الصاحب شمس الدين غبريال – نائب القلعة – فعزاه فيه ، وجلس عنده ،

---

(١) الأعلام العلية (ص : ٨٢-٨٣) .

وفتح باب القلعة لمن يدخل من الخواص والأصحاب والأحباب ، فاجتمع عند الشيخ في قاعته خلق من أخصاء أصحابه من الدولة وغيرهم من أهل البلد والصالحية ، فجلسوا عنده يبكون ويثنون [١].

« ثم شرعوا في غسل الشيخ ... ولم يدعوا عنده إلا من ساعد في غسله منهم شيخنا الحافظ المزي وجماعة من كبار الصالحين الأخيار ، أهل العلم والإيمان ، فما فرغ منه حتى امتلأت القلعة وجنح الناس بالبكاء والثناء والدعاء والترحم ، ثم ساروا به ... إلى الجامع الأموي والخلائق فيه بين يدي الجنازة وخلفها وعن يمينها وشمالها ما لا يحصى عدتهم إلا الله تعالى ، فصرخ صارخ وصاح صائح : هكذا تكون جنائز أئمة السنة ، فتباكى الناس ، وضجوا عند سماع هذا الصارخ ، ووضع الشيخ في موضع الجنائز مما يلي المقصورة ، وجلس الناس من كثرتهم وزحمتهم على غير صفوف بل مرصوصين رصا ، لا يتمكن أحد من السجود إلا بكلفة ، جوّ الجامع ويرىّ الأزقة والأسواق ، وذلك قبل أذان الظهر بقليل ، وجاء الناس من كل مكان ، ونوى خلق الصيام لأنهم لا يتفرغون هذا اليوم لأكل ولا لشرب ، وكثر الناس كثرة لا تحد ولا توصف ، فلما فرغ من أذان الظهر أقيمت الصلاة عقبه على السدة خلاف العادة ، فلما فرغوا من الصلاة خرج نائب الخطيب - لغيبة الخطيب بمصر - فصلى عليه إماما ، وهو الشيخ علاء الدين الخراط ، ثم خرج الناس من كل مكان من أبواب الجامع والبلد ... واجتمعوا بسوق الخيل » [٢] في أرض فسيحة فوضعت الجنازة وتقدم للصلاة عليه هناك أخوه زين الدين عبد الرحمن ثم حملت جنازته إلى قبره ، ودفن بمقابر الصوفية إلى جانب أخيه شرف الدين عبد الله قبيل العصر - رحمهم الله جميعا - .

ثم صاروا يتناوبون بالصلاة عليه في قبره - ممن لم يتمكن من الصلاة عليه في المرات السابقة - ، وما وصل خبر موته إلى بلد إلا وصلى عليه في جميع جوامعه

---

(١) انظر : البداية والنهاية (١٣٨/١٤) .
(٢) المصدر السابق (١٣٨/١٤-١٣٩) .

ومساجده خصوصا الشام ومصر والعراق وتبريز والبصرة وغيرها [١] .

وقد رثي بمراثي عديدة ، ذكرها كثير ممن ترجم له [٢] .

✵ ✵ ✵

---

(١) انظر : الأعلام العلية (ص : ٨٥) .

(٢) انظر : في وفاته ومراثيه : العقود الدرية (ص : ٣٦٩-٥٠٢) ، وتاريخ ابن الوردي (٤٠٦/٢-٤٠٧) ، وذيل ابن رجب (٤٠٥/٢) ، والكواكب (ص : ١٧٤) وما بعدها ، والدرر الكامنة (١٥٩/١) ، وتذكرة النبيه (١٨٥/٢) .



الفصل الثاني

منهج ابن تيمية في تقرير عقيدة السلف وفي رده على الخصوم

تمهيـد .

أولا : مقدمات في المنهج .

ثانيـا : منهجه في المعرفة والاستدلال .

ثالثـا : منهجه في بيان العقيدة وتوضيحها .

رابعـا : منهجه في الرد على الخصوم .

خامسا : الأمانة العلمية .

الفصل الثاني

تمهيد

الكتابة عن منهج ابن تيمية تحتاج إلى بحث مستقل ، لأن هناك قضايا في منهجه لابد من طرحها بوضوح وشمول حتى يتبين حقيقة مذهبه ومنهجه فيها . ومن ثم فمن الصعوبة أن يحصر الباحث الكلام في منهجه في العقيدة في فصل ضمن فصول أخرى يحتاج كل واحد منها إلى استقصاء المراجع حوله وأن يأخذ ما يستحقه ضمن فصول الرسالة من الدراسة والتحقيق .

وابن تيمية – رحمه الله – لم يركز في كتاباته حول العقيدة على جانب معين فقط ، بل تنوعت كتبه وردوده ، ومناقشاته للمخالفين ، فكتب في شرح عقيدة السلف ، وأقوال أئمة الإسلام ، كما رد وناقش الفلاسفة ، والمعتزلة ، والقدرية ، والجهمية ، والمرجئة ، والمشبهة ، والخوارج ، والصوفية ، والرافضة ، والأشاعرة ، وغيرهم ، وكان موقفه من هؤلاء ، ومنهجه في الرد عليهم نابعا من المنهج السلفي القائم على الكتاب والسنة بموازين دقيقة .

وهذه الحقيقة تميز شيخ الإسلام عن غيره من العلماء ، الذين كانت لهم جهود مشكورة ومساع محمودة في نصرة هذا الدين والذب عن حوزته ، لكن الواحد منهم إنما يشتهر في قضية واحدة من قضايا العقيدة ، أو الرد على طائفة واحدة فقط من هذه الطوائف المنحرفة ، وقد يكون متلبسا بانحراف معين قالت به طائفة أخرى ، والمقصود بهذا الكلام العلماء المتأخرون بعد القرون المفضلة ، وذلك حين كانت هذه الفرق والطوائف المنحرفة موجودة في كل مكان في العالم الإسلامي .

إن من نعم الله الكبرى – على شيخ الإسلام ابن تيمية – أنه رد على كل طائفة وما وقع في انحراف الطائفة المقابلة لها ، ولا شك أن من اعتصم بالله وبكتابه وسنة نبيه محمد – ﷺ – من غير غلو ولا تقصير فإن الله يوفقه إلى الوسطية ، ودين الله وسط بين الأديان ، وأهل السنة وسط بين الطوائف .

لقد كان شيخ الإسلام صاحب منهج واضح ، وقد وظف هذا المنهج في جميع ما كتب ، فما تغيرت طريقته ولا وقع في التناقض كما حدث لغيره . ولا نريد أن نقارن بينه وبين الغزالي - مثلا - كما فعل بعضهم ، لأن الغزالي وإن كان قد رد على الفلاسفة والباطنية ، إلا أنه لم يكن مستمرا على منهج واحد ثابت ، ولذلك تقلبت به الأحوال كثيرا .

ولكن نقارن بين شيخ الإسلام وعلم آخر ، كان صاحب منهج ، سطر منهجه في كتبه ، كما كان صاحب آراء اجتهادية وأصولية جدد فيها تجديدا جعله من أعلام هذا العلم ، وهذا الإمام هو أبو إسحاق الشاطبي المتوفي سنة ٧٩٠ هـ [١] أي بعد وفاة ابن تيمية بما يزيد قليلا عن ستين عاما ، فهذا الإمام كانت له جهود مشكورة في مجالات متعددة ، أهمها جانبان :

أحدهما : التجديد في مجال « أصول الفقه » ، والتركيز على مسائل المصالح المرسلة ، وبيان كمال هذه الشريعة ، وشرح الكليات المتضمنة لمقاصد الشارع في وضع الشريعة ، كما طرق مباحث أصول الفقه وربطها بتلك الكليات والمقدمات فجاءت مباحث هذا الكتاب فريدة في منهجها وأسلوب عرضها .

والآخر : التجديد في مجال تمحيص السنة ورد البدعة ، وقد كانت له مواقف عملية في هذا الجانب ، ولما رأى الناس في عصره - مالوا إلى ما أحدثه متصوفة عصره وغيرهم من البدع في الأذكار والعبادات وإقامة الموالد وغيرها - أيقن أنه لابد من الرجوع إلى الأصول الشرعية لتمييز ما هو من قبيل الشرع موافق لأصوله وأدلته ، عن ما هو من قبيل البدع التي حرمها دين الإسلام ونهي عنها ، فجاء كتاب « الاعتصام » فريدا في أسلوبه ومنهجه ، فعرض بشكل مفصل لقضايا البدع

---

(١) هو : الإمام إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشاطبي ، صاحب الموافقات والاعتصام والإفادات والإنشادات وغيرها ، توفي سنة ٧٩٠ هـ ، انظر : برنامج المجاري (ص : ١١٦) ، ونيل الابتهاج بحاشية الديباج (ص : ٤٦) ، وفهرس الفهارس (١٩١/١) ، وشجرة النور الزكية (٢٣١/١) ، والفكر السامي (٢٤٨/٢) ، وانظر أوفى ترجمة له في مقدمة تحقيق الفتاوي للشاطبي : لمحمد أبو الأجفان (ص : ١٩-٦٤) .

ومنشئها وحكمها ، فمن القضايا المنهجية في كتابه :

١ - مأخذ أهل البدع في الاستدلال [١] .
٢ - أحكام البدع الحقيقية والإضافية والفرق بينهما [٢] .
٣ - الفرق بين البدع والمصالح المرسلة والإستحسان [٣] .
٤ - أنواع دخول البدعة في الشرع أربعة : الجهل بأدوات المقاصد ، والجهل بالمقاصد ، وتحسين الظن بالعقل ، واتباع الهوى [٤] .

فهذان الكتابان - الموافقات والاعتصام - بما فيهما من تجديد ومنهجية كانا سبباً في شهرة مؤلفهما ، وتبوئه لمكانة في النفوس بوصفه من المدافعين عن مذهب السلف الذين عملوا على تمحيصه مما شابه من بدع وضلالات .

ولكن هل هذا المنهج استمر مع الشاطبي في جميع مباحث العقيدة ؟ وهل الأصول المنهجية التي وضعها في كتاب « الاعتصام » طبقها في جوانب العقيدة الأخرى ؟ .

الجواب عن ذلك [٥] يتبين من خلال تتبع بعض أقواله في العقيدة وقضاياها التي يذكرها عرضا : وهذه أمثلة :

١ - يقول في معرض ذكره لانحراف المنحرفين الذين يتبعون المتشابه :

---

(١) انظر : الاعتصام (٢٢٠/١) .
(٢) المصدر السابق (٢٨٦/١) .
(٣) نفسه (١١١/٢) .
(٤) نفسه (٢٩٣/٢) وما بعدها .
(٥) الشاطبي وكتبه لها مكانة في النفوس وما كنت أقصد زعزعة هذه المكانة بهذه المناقشات ، والذي دعاني إلى ذلك أمران ، أحدهما : انتشار كتاب الاعتصام بين عامة الناس وثقتهم به ، وقد يغتر من لا علم عنده بمثل هذه الزلات التي وقع فيها الشاطبي ، أما الأمر الثاني : فهو أن بعض الناس ليس عنده إلا أبيض أو أسود ، فأما أن يقبل هذا العالم أو هذا الكتاب بكل ما فيه أو يرده بكل ما فيه لوجود ملاحظات عليه ، والمنهج الصحيح الاعتراف لأهل الحق بما عندهم من حق وقبوله ولو كانت عليهم ملاحظات .

« ومثاله في ملة الإسلام مذهب الظاهرية [(١)] في إثبات الجوارح للرب – المنزه عن النقائص – من العين واليد والرجل والوجه – المحسوسات ، والجهة ، وغير ذلك من الثابت للمحدثات » [(٢)] ، قد يتبادر إلى الذهن أنه يقصد الرد على المشبهة خاصة وأنه قال « المحسوسات » ، ولكن ذكره للجهة – والسلف يثبتون لله صفة العلو – وقوله « وغير ذلك من الثابت للمحدثات » يدل على أن إثبات هذه الصفات : العين ، اليد ، وغيرها لله تعالى على الوجه اللائق بجلال الله وعظمته عنده لا تجوز لأنها من الصفات التي تثبت للمحدثات ، ومن ثم فيجب تأويلها وهذا هو مذهب الأشاعرة ، وإذا كان قد ذكر من مآخذ أهل البدع في الاستدلال « ردهم للأحاديث التي جرت غير موافقة لأغراضهم ومذاهبهم ، ويدعون أنها مخالفة للمعقول ، وغير جارية على مقتضى الدليل فيجب ردها كالمنكرين لعذاب القبر ، والصراط ، والميزان ، ورؤية الله عز وجل في الآخرة » [(٣)] فكيف – وهذه عبارة الشاطبي نفسه – نفرق بين الموقفين والمنهجين ؟ .

٢ – ويقول أيضا في معرض رده على أهل البدع في استدلالهم بأحد الأحاديث : « والثاني أنه خبر واحد في مسألة قطعية فلا يسمع » [(٤)] ، هذا كلام واضح وصريح في هذه المسألة الخطيرة ، التي بسببها ردت أحاديث كثيرة في الصفات ، ولكن الشاطبي نفسه – في موضع آخر لا يتبنى هذا القول بل يرد – في أثناء عرضه لمآخذ أهل البدع في الاستدلال على الذين لا يأخذون بأحايث الآحاد فيقول : « وذهبت طائفة إلى نفي أخبار الآحاد جملة ، والاقتصار على ما استحسنته عقولهم في فهم القرآن ، حتى أباحوا الخمر بقوله : ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ ﴾ الآية [المائدة : ٩٣] ففي هؤلاء وأمثالهم قال رسول الله – ﷺ – « لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو نهيت عنه ، فيقول : لا أدري ما وجدنا

---

(١) ما بعد هذه الكلمة يوضح المراد منها ، وقد يقصد بعض علماء الظاهرية كداود وغيره فإنهم مثبتة في الصفات .

(٢) الاعتصام (٢٤٠/١) .

(٣) المصدر السابق (٢٣١/١) .

(٤) الاعتصام (١٥٢/٢) .

في كتاب الله اتبعناه » [1] وهذا وعيد شديد تضمنه النهي لاحق بمن ارتكب رد السنة [2] ، فهل الرد للحديث في الموضع الأول مختلف عنه في الموضع الثاني .

٣ - ونضرب مثالا ثالثا - والتركيز في الأمثلة على ما فيها منهج ليس على الجزئيات - يقول الشاطبي في معرض ذكره لأنواع دخول البدع في الشرع وأسبابه وأن منها تحسين الظن بالعقل ، يقول بعد كلام طويل : « فهو أصل اقتضى للعاقل أمرين : أحدهما : أن لا يجعل العقل حاكما بإطلاق ، وقد ثبت عليه حاكم بإطلاق وهو الشرع ، بل الواجب عليه أن يقدم ما حقه التقديم - وهو الشرع - ويؤخر ما حقه التأخير - وهو نظير العقل - لأنه لا يصح تقديم الناقص حاكما على الكامل ، لأنه خلاف المعقول والمنقول ، بل ضد القضية هو الموافق للأدلة ولا معدل عنه » [3] ، هذا الكلام منهجي وسليم - موافق لمذهب أهل السنة - ، لكنه لما ذكر الأمثلة على ذلك مما قد يتوهم أن العقل يحيله وهو ثابت في الشرع ذكر هذا المثال : « والسابع : رؤية الله في الآخرة جائزة ، إذ لا دليل في العقل يدل على أنه لا رؤية إلا على الوجه المعتاد عندنا ، إذ يمكن أن تصح الرؤية على أوجه صحيحة ليس فيها اتصال أشعة ، ولا مقابلة ، ولا تصور جهة ، ولا فضل جسم شفاف ، ولا غير ذلك ، والعقل لا يجزم بامتناع ذلك بديهة ، وهو إلى القصور في النظر أميل ، والشرع قد جاء بإثباتها فلا معدل عن التصديق » [4] . أراد الشاطبي أن يقول لا مانع من إثبات الرؤية ونفي صفة العلو لله تعالى ؛ وذلك حين قال : « ولا تصور جهة ولا فضل جسم » ،

---

(١) رواه الإمام أحمد (٨/٦،١٣١/٤) ، والدارمي - باب السنة قاضية على الكتاب (١٤٤/١) - ط دهمان ، وأبو داود في السنة - باب لزوم السنة ورقمه (٤٦٠٤-٤٦٠٥ ، ١٠/٥-١٢) - ط الدعاس ، والترمذي في العلم ، باب ما نهى عنه أن يقال عند حديث النبي - ﷺ - ورقمه (٣٧/٥،٢٦٦٣) ، ط عطوة ، وابن ماجه فى المقدمة ، باب حديث رسول ﷺ ، (١٣/١٢) . والحاكم (١٠٨/١-١٠٩) وصححه ووافقه الذهبي ، كما قال فيه الترمذي : حديث حسن صحيح ، وصححه الألباني في صحيح الجامع .

(٢) الاعتصام (١٣٢/١) .

(٣) الاعتصام (٣٢٦/٢) .

(٤) المصدر السابق (٣٣٠/٢) .

ولكن كيف يصنع بأدلة العلو التي هي أضعاف أضعاف أدلة الرؤية ؟ وكيف يسلم لمن نفى العلو - الجهة - لشبهة التجسيم أو مخالفة العقل ، وينعي على نفي الرؤية لنفس التعليل ، وكلاهما وردت به النصوص ؟ ، وهذا التناقض إنما ساير فيه الشاطبي الأشاعرة ، وهو من المضايق الخانقة في مذهبهم ، وقد فشلوا في الجواب عنه فشلاً ذريعاً - كما سيأتي إن شاء الله - .

هذه أمثلة توضح الفرق بين المنهجين : منهج الشاطبي ، ومنهج شيخ الإسلام ابن تيمية ، الذي جاءت كتبه كلها - سائرة على منهج واحد - حتى أن الإنسان ليحتار أي كتبه ألفه أولا ، ليس هناك مراحل في منهجه وحياته - كما حدث لغيره - وإنما هو منهج وطريق واحد في جميع القضايا التي طرحها في كتبه .

لقد التزم شيخ الإسلام بمذهب ومنهج السلف - في جميع ما كتب - حتى أن بعض عباراته لا يتبين لأول وهلة أهي عبارته أم عبارة غيره من السلف حين ينقل شيئا من كلامهم .

ومما يعجب له في هذا الباب أن أحد العلماء [١] - المعاصرين لابن تيمية - رد على ابن تيمية في مسألة العلو - أو الجهة كما يسميها - في كتاب ذكره السبكي بتمامه في طبقاته [٢] ، فكان مما قاله هذا العالم : « ولو تنازل [٣] واكتفى بما نقل عن إمامه الإمام أحمد بن حنبل - رضي الله عنه - حيث قال : « لا يوصف الله تعالى إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله - ﷺ - ، لا نتجاوز القرآن والحديث ، ونعلم أن ما وصف الله به من ذلك فهو حق ، ليس فيه لغو ولا أحاج ، بل معناه يعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه

---

(١) هو : أحمد بن يحيى بن إسماعيل شهاب الدين ، ابن جهبل الكلابي الحلبي الأصل ، ولد سنة ٦٧٠ هـ وتوفي سنة ٧٣٣ هـ ، طبقات السبكي (٣٤/٩) ، والبداية والنهاية (١٦٣/١٤) ، وشذرات الذهب (١٠٤/٦) ، وطبقات الأسنوي (٣٩٠/١) ، والدرر الكامنة (٣٥٠/١) .

(٢) طبقات الشافعية الكبرى (جـ ٩ ص : ٣٥-٩١) .

(٣) في الطبقات « ولا تنازل » والتصويب من تنبيه النبيه والغبي في الرد على المدراسي والحلبي ، لأحمد ابن إبراهيم بن عيسى .

وهو مع ذلك ليس كمثله شيء في نفسه المقدسة ، المذكورة بأسمائه وصفاته ، ولا في أفعاله فكما نتيقن [(١)] أن الله سبحانه له ذات حقيقة [(٢)] وأفعال حقيقة [(٢)] فكذلك [(٣)] له صفات حقيقة [(٢)] وهو ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ، وكل ما أوجب نقصا أو حدوثا فإن الله عز وجل منزه عنه حقيقة ، فإنه سبحانه مستحق للكمال الذي لا غاية فوقه ، ممتنع عليه الحدوث لامتناع العدم عليه ، واستلزام الحدوث سابقة العدم وافتقار المحدث إلى محدث ووجوب وجوده بنفسه سبحانه وتعالى » [يقول ابن جهبل بعد هذا مباشرة :] هذا نص إمامه فهلا اكتفى به ، ولقد أتى إمامه في هذا المكان بجوامع الكلم ، وساق أدلة المتكلمين على ما يدعيه هذا المارق بأحسن رد وأوضح بيان » [(٤)] .

يقول الشيخ أحمد ابن إبراهيم بن عيسى النجدي [(٥)] في رده على هذا الكتاب لما نقل النص السابق : « أقول : لله در هذا الحلبي ما أمد باعه وأشد جمعه للعلوم واطلاعه ، حيث أدرج كلام الإمام أحمد بن تيمية مع كلام الإمام أحمد من غير تمييز ، وكلام الإمام أحمد انتهى إلى قوله « لا نتجاوز القرآن والحديث » فظن الحلبي بجهله أن الجميع كلام الإمام أحمد ، فأخذ يحتج به على ابن تيمية

---

(١) في الطبقات (٩/٣٩) « فكان ينبغي » والتصويب من الفتوى الحموية ، مجموع الفتاوى (٥/ ٢٦) ، والذي في تنبيه النبيه والغبي « فكما » فقط والمعنى صحيح .

(٢) في المواضع الثلاثة في طبقات السبكي « حقيقية » والتصويب من الحموية والتنبيه .

(٣) في طبقات السبكي « وكذلك » والتصويب من نفس المصدرين السابقين .

(٤) طبقات الشافعية للسبكي (٩/٣٩-٤٠) ، وتنبيه النبيه والغبي (ص : ٢٤٤) .

(٥) ولد في شقراء سنة : ١٢٥٣ هـ ، تتلمذ على الشيخ عبد الرحمن بن حسن ، وعلى ابنه عبد اللطيف ، كان يتردد على مكة وجده للتجارة « والتقى بعبد القادر التلمساني التاجر وجرت بينهما مناقشات اقتنع الشيخ عبد القادر هذا بمذهب السلف ، وصار ينشر كتبهم في مصر ، وهو الذي نشر على نفقته كتاب ابن عيسى هذا التنبيه مع مجموعة منها الرد الوافر وغيره - ط الكردي » - من كتب أحمد ابن عيسى شرح النونية المطبوع ، ولم يذكر طابعوه - المكتب الإسلامي - له ترجمة ! . توفي سنة ١٣٢٧ هـ .

انظر : فهرس الفهارس (١/٢٥) ، ومعجم المؤلفين (١/١٤١) ، ومشاهير علماء نجد (ص : ٨٥) .

وهو نفس كلامه ... ونظير هذا أن بعض معاصري [١] شيخ الإسلام ممن رد عليه في مسألة الاستغاثة صار يرد على الشيخ من كتابه « الصارم المسلول على منتقص الرسول » ، فانظر إلى هذه السذاجة يرد عليه من كتابه » [٢] .

يقول ابن تيمية – في المسألة الثانية قضية البكري – بعد أن نقل كلامه في حرص السلف على حمايته – ﷺ – من السب أو التنقص : « هذا كله منقول من كلام المجيب من كتاب الصارم المسلول على شاتم الرسول ، لكنه أزال بهجته وحذف من محاسنه ما يبين حقيقته ، فالمجيب هو المنافح عن الله ورسوله ، وهذا كلام المتشبع بما لم يعط ، ومن تشبع بما لم يعط فهو كلابس ثوبي زور [٣] » [٤] .

هناك ملاحظة أخرى حول منهج ابن تيمية وهي أنه أطال النفس في مناقشة الخصوم من أهل الكلام والفلسفة ، ونقل نصوصاً طويلة من كتبهم وناقشها ، حتى أن القارىء – وقد يكون من المهتمين بمثل هذه القضايا – يجد صعوبة بالغة في ملاحقة الأفكار التي يناقشها ، وهذا جزء من منهجه الذي ارتآه ، لأنه لا يمكن قطع دابر بعض الشبه إلا بملاحقة أصولها ، ومناقشة تلك الأصول التي قد تكون من المسائل الفلسفية التي لابد لردها من عرضها بوضوح ليتم نقضها بوضوح أيضا ، وهذه بعض الأسباب نتلمسها من منهجه في هذا :

---

(١) هو البكري : واسمه علي بن يعقوب بن جبريل البكري الشافعي المصري ، أبو الحسن ، نور الدين ، فقيه أهل القاهرة ، هاجم القبط في كنائسهم ، وكانت له مواقف من السلطان ، رد عليه ابن تيمية في مسألة الاستغاثة ، ولد سنة ٦٧٣ هـ ، وتوفي سنة ٧٢٤ هـ ، انظر : البداية والنهاية (١١٤/١٤) ، والدرر الكامنة (٢١٤/٣) ، وطبقات ابن قاضي شهبة (٣٦٠/٢) ، والأسنوي (٢٨٨/١) ، وشذرات الذهب (٦٤/٦) ، وذيول العبر (ص : ٦٩) .

(٢) تنبيه النبيه والغبي (ص : ٢٤٤–٢٤٥) .

(٣) متفق عليه لكن بلفظ « المتشبع » ، البخاري كتاب النكاح ، باب المتشبع بما لم ينل ، رقمه (٥٢١٩) ، الفتح (٣١٧/٩) ، ومسلم في اللباس ، باب النهي عن التزوير في اللباس ورقمه (٢١٢٩–٢١٣٠) ، وانظر : المقاصد الحسنة (ص : ٦٣٩) تحقيق الخشت .

(٤) الاستغاثة (٣٦٠/٢) .

١ - فقد سأله البزار - أحد تلاميذه - عن سبب اهتمامه بالأصول ، فأجابه ، يقول البزار : « ولقد أكثر - رضي الله عنه - التصنيف في الأصول ، فضلا عن غيره من بقية العلوم ، فسألته عن سبب ذلك ، والتمست منه تأليف نص في الفقه يجمع اختياراته وترجيحاته ، ليكون عمدة في الإفتاء ، فقال لي ما معناه : الفروع أمرها قريب ، فإذا قلد المسلم فيها أحد العلماء المقلدين ، جاز له العمل بقوله ، ما لم يتيقن خطأه ، وأما الأصول : فإني رأيت أهل البدع والضلالات والأهواء كالمتفلسفة ، والباطنية ، والملاحدة ، والقائلين بوحدة الوجود ، والدهرية ، والقدرية ، والنصيرية ، والجهمية ، والحلولية ، والمعطلة ، والمجسمة ، والمشبهة ، والراوندية [1] ، والكلابية ، والسليمية [2] ، وغيرهم من أهل البدع قد تجاذبوا فيها بأزمة الضلال ، وبان لي أن كثيراً منهم إنما قصد إبطال الشريعة المقدسة المحمدية ، الظاهرة العلية على كل دين ، وإن جمهورهم أوقع الناس في التشكيك في أصول دينهم ، ولهذا قل أن سمعت أو رأيت معرضاً عن الكتاب والسنة مقبلاً على مقالاتهم إلا وقد تزندق أوصار على غير يقين في دينه واعتقاده » .

« فلما رأيت الأمر على ذلك بان لي أنه يجب على كل من يقدر على دفع شبههم وأباطيلهم ، وقطع حجتهم وأضاليلهم ، أن يبذل جهده ليكشف رذائلهم ، ويزيف دلائلهم ، ذبا عن الملة الحنيفية والسنة الصحيحة الجليلة » .

---

(١) الراوندية أو الريوندية أتباع ابن الريوندي ، وهي إحدى فرق الكيسانية ، يزعمون أن الإمامة كانت أولا حقا للعباس ، انظر : إعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص : ٦٣) ، ت النشار . وابن الريوندي هو : أحمد بن يحيى بن إسحاق ، أبو الحسن ، فيلسوف مجاهر بالإلحاد ، توفي سنة ٢٩٨ هـ ، انظر وفيات الأعيان (٩٤/١) ، والمنتظم (٩٦/٦) ، ولسان الميزان (٣٢٣/١) .

(٢) هكذا ، وفي طبعة المنجد (ص : ٣٤) « السلمية » ، والمشهور « السليمانية » إحدى فرق الزيدية ، أتباع سليمان بن جرير الزيدي ، يزعمون الإمامة شورى ، ويقول بصحة إمامة المفضول مع وجود الفاضل ، ولذا يقرون بإمامة الشيخين ، لكنهم يكفرون عثمان وطلحة والزبير .

انظر : مقالات الإسلاميين (ص : ٦٨) - ت ريتر - الفرق بين الفرق (٣٢) ، التبصير بالدين (ص : ٣٣) ، الملل والنحل للشهرستاني (١٥٩/١) .

« ولا والله ما رأيت منهم أحداً ممن صنف في هذا الشأن وادعى علو المقام إلا وقد ساعد بمضمون كلامه في هدم قواعد دين الإسلام ، وسبب ذلك إعراضه عن الحق الواضح المبين ، وعن ما جاءت به الرسل الكرام عن رب العالمين ، واتباعه طرق الفلسفة في الاصطلاحات التي سموها بزعمهم : حكميات ، وعقليات ، وإنما هي جهالات وضلالات ، وكونه التزمها معرضا عن غيرها أصلاً ، فغلبت عليه حتى غطت على عقله السليم ، فتخبط حتى خبط فيها خبط عشواء ، ولم يفرق بين الحق والباطل وإلا فالله أعظم لطفا بعباده أن لا يجعل لهم عقلاً يقبل الحق ويثبته ، ويبطل الباطل وينفيه ، لكن عدم التوفيق وغلبة الهوى أوقع من أوقع في الضلال ، وقد جعل الله تعالى العقل السليم من الشوائب ميزاناً يزن به العبد الواردات فيفرق به بين ما هو من قبيل الحق وما هو من قبيل الباطل ، ولم يبعث الله الرسل إلا إلى ذوي العقل ، ولم يقع التكليف إلا مع وجوده ، فكيف يقال : إنه مخالف لبعض ما جاءت به الرسل الكرام عن الله تعالى ؟ هذا باطل قطعا ، يشهد له كل عقل سليم لكن ﴿ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ ﴾ [النور : ٤٠] .

« قال الشيخ الإمام قدس الله روحه : فهذا ونحوه هو الذي أوجب أني صرفت جل همي إلى الأصول ، وألزمني أن أوردت مقالاتهم ، وأجبت عنها بما أنعم الله تعالى به من الأجوبة النقلية والعقلية » [1] .

فابن تيمية يرى أن سبب تركيزه على هذه الجوانب وإطالة النفس فيها ما رأى عند هذه الطوائف من ضلالات ترمي إلى زعزعة العقيدة ثم الشريعة ، وأن الذين ردوا عليها من أهل الكلام – اتبعوا طرق واصطلاحات الفلاسفة – فساعدوا بمضمون كلامهم في هدم قواعد دين الإسلام ، فرأى أنه لابد من بيان الحق للناس صافياً والرد على هذه المقالات بالأدلة النقلية والعقلية .

٢ – وفي مناسبة يعلل ابن تيمية السبب في ذكر حجج الفلاسفة والرد عليها طويلا ، ويبين أن كل من كان بفساد الباطل أعرف كان بصحة الحق أعرف

---

(١) الأعلام العلية (ص : ٣٣–٣٥) .

يقول : « ونحن نبين فساد طريق هؤلاء بالطرق الإيمانية والقرآنية تارة ، وبالأدلة التي يمكن أن يعقلها من لا يستدل بالقرآن والإيمان ؛ وذلك لأنا في مقام المخاطبة لمن يقر بأن ما أخبر به الرسول حق ، ولكن قد يعارض ما جاء منه عقليات يجب تقديمها عليه ، وإذا كنا في مقام بيان فساد ما يعارضون به من العقليات على وجه التفصيل ، فذلك – ولله الحمد – هو علينا من أيسر الأمور » .

« ونحن – ولله الحمد – قد تبين لنا بيانا لا يحتمل النقيض فساد الحجج المعروفة للفلاسفة والجهمية والقدرية ونحوهم ، التي يعارضون بها كتاب الله ، علمنا بالعقل الصريح فساد أعظم ما يعتمدون عليه من ذلك ، وهذا – ولله الحمد – مما زادنا الله به هدى وإيماناً ، فإن فساد مما يؤيد معرفة الحق ويقويه ، وكل من كان أعرف بفساد الباطل ، كان أعرف بصحة الحق ... » [(١)] .

والمقصود هنا أن معرفة ما يعارض الكتاب والمرسلين كنبوة مسيلمة ونحوه من الكذابين ، وأقاويل أهل الإلحاد الذين يعارضون بعقولهم وذوقهم ما جاء به الرسول كلما ازداد العارف معرفة بها بما جاء به الرسول ، تبين له صدق ما جاء به الرسول وبيانه وبرهانه ، وبطلان هذه وفسادها وكذبها » [(٢)] .

٣ – ويقول – في موضع آخر – معللا كثرة ردوده على ملاحدة الصوفية والجهمية ، بأن هؤلاء ظهروا وانتشروا ، وكثير من الناس يثق فيهم بل ويجعلهم أهل التحقيق ، ويقول : « ولولا أن أصحاب هذا القول كثروا ، وظهروا وانتشروا ، وهم عند كثير من الناس سادات الأنام ، ومشايخ الإسلام ، وأهل التوحيد والتحقيق ، وأفضل أهل الطريق ، حتى فضلوهم على الأنبياء والمرسلين وأكابر مشايخ الدين ، لم يكن بنا حاجة إلى بيان فساد هذه الأقوال ، وإيضاح هذا الضلال ، ولكن يعلم أن الضلال لا حد له ، وأن العقول إذا فسدت لم يبق لضلالها حد معقول ، فسبحان من فرق بين نوع الإنسان ؛ فجعل منه من هو أفضل العالمين ،

---

(١) الدرء (٥/٢٥٨) .

(٢) نفس المصدر (٥/٢٦٠) .

وجعل منه من هو شر من الشياطين ، ولكن تشبيه هؤلاء بالأنبياء والأولياء كتشبيه مسيلمة الكذاب بسيد أولي الألباب ؛ هو الذي يوجب جهاد هؤلاء الملحدين ، الذين يفسدون الدنيا والدين » [١] .

٤ – ويعلل – في موضع آخر – كثرة نقوله وردوده أن بعض الناس كلما كان طريق الاستدلال أدق وأخفى وأطول كان أنفع له ، يقول : « وقد بسطنا الكلام على ما قاله الناس في هذا المقام من « الحدوث والإمكان » وعلة الافتقار إلى المؤثر ، وذكرنا عامة طرائق أهل الأرض في « إثبات الصانع » من المتكلمين والفلاسفة وطرق الأنبياء – صلوات الله عليهم – وما سلكه عامة نظار الإسلام من معتزلي ، وكرامي ، وكلابي ، وأشعري ، وفيلسوف ، وغيرهم ، في غير موضع مثل كتاب درء تعارض العقل والنقل ، وغير ذلك ، وكذلك بينا طرق الناس في إثبات العلم بالنبوات في « شرح الأصبهانية » ، وكتاب « الرد على النصارى » وغيرهما [٢] . وبينا أن كثيراً من النظار يسلك طريقاً في الاستدلال على المطلوب ويقول : لا يوصل إلى المطلوب إلا بهذا الطريق ، ولا يكون الأمر كما قاله في النفي ، وإن كان مصيبا في صحة ذلك الطريق ، فإن المطلوب كلما كان الناس إلى معرفته أحوج يسر الله على عقول الناس معرفة أدلته ، فأدلة إثبات الصانع وتوحيده وأعلام النبوة وأدلتها كثيرة جدا ، وطرق الناس في معرفتها كثيرة وكثير من الطرق لا يحتاج إليه أكثر الناس ، وإنما يحتاج إليه من لم يعرف غيره ، أو من أعرض عن غيره » .

« وبعض الناس يكون الطريق كلما كان أدق وأخفى وأكثر مقدمات وأطول كان أنفع له ، لأن نفسه اعتادت النظر الطويل في الأمور الدقيقة ، فإذا كان الدليل قليل المقدمات ، أو كانت جلية ، لم تفرح نفسه به ، ومثل هذا قد يستعمل معه الطريق الكلامية المنطقية وغيرها لمناسبتها لعادته ، لا لكون العلم المطلوب

---

(١) الحجج العقلية والنقلية فيما ينافي الإسلام من بدع الجهمية والصوفية ، مجموع الفتاوى (٢/٣٥٧-٣٥٨) .

(٢) انظر أيضا في ذكره لتدرج ردوده على المخالفين ، النبوات (ص : ٢٢٦-٢٢٧) ط دار الكتب العلمية .

متوقفا عليها مطلقا ، فإن من الناس من إذا عرف ما يعرفه جمهور الناس وعمومهم أو ما يمكن غير الأذكياء معرفته ، لم يكن عند نفسه قد امتاز عنهم بعلم ، فيحب معرفة الأمور الخفية الدقيقة الكثيرة المقدمات ، وهذا يسلك معه هذه الطريق » [١] .

« وأيضا فإن النظر في العلوم الدقيقة يفتق الذهن ويدربه ويقويه على العلم ، فيصير مثل كثرة الرمي بالنشاب وركوب الخيل ، تعين على قوة الرمى والركوب وإن لم يكن ذلك وقت قتال ، وهذا مقصد حسن ، ولهذا كان كثير من علماء السنة يرغب في النظر في العلوم الصادقة الدقيقة ، كالجبر والمقابلة ، وعويص الفرائض ، والوصايا ، والدور [٢] ، لشحذ الذهن ، فإنه علم صحيح في نفسه ، ولهذا يسمى « الرياضي » فإن لفظ الرياضة يستعمل في ثلاثة أنواع : في رياضة الأبدان بالحركة والمشي ، كما يذكر ذلك الأطباء وغيرهم ، وفي رياضة النفوس بالأخلاق الحسنة المعتدلة ، والآداب المحمودة ، وفي رياضة الأذهان بمعرفة دقيق العلم والبحث عن الأمور الغامضة ، ويروى عن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – أنه قال : « إذا لهوتم فالهوا بالرمي ، وإذا تحدثتم فتحدثوا بالفرائض » [٣] ، أراد : إذا لهوا بعمل أن يلهوا بعمل ينفعهم في دينهم وهو الرمي ، وإذا لهوا بكلام ، لهوا بكلام ينفعهم أيضا في عقلهم ودينهم وهو الفرائض » [٤] .

---

(١) الرد على المنطقيين (ص : ٢٥٣-٢٥٥) ، وانظر (ص : ٣٢٨) وما بعدها ، وانظر درء التعارض (٩٧/٣، ١٠٥، ١٩٧) .

(٢) لابن تيمية كتاب في الدور ، والدور أنواع : الدور الكوني : وهو نوعان : دور قبلي ودور معي ، والنوع الثاني : الدور الحكمي الفقهي ، والنوع الثالث : الدور الحسابي . انظر الرد على المنطقيين (ص : ٢٥٧) .

(٣) روى موقوفا ، رواه الحاكم في المستدرك (٣٣٣/٤) ، والبيهقي في السنن الكبرى (٢٠٩/٦) ، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي ، لكن قال ابن حجر في تلخيص الحبير (٨٥/٣) ، « ورواته ثقات إلا أنه منقطع » ، كما ضعفه الألباني في إرواء الغليل برقم (١٦٦٦) الإرواء (١٠٧/٦) . وفيه أبو هلال الراسبي : محمد بن سليم ، صدوق فيه لين ، التقريب ، وقال ابن عدي في الكامل (٢٢٢٠/٦) « عامة أحاديثه عن قتادة غير محفوظة » .

قلت : وهذا منها فقد رواه عن قتادة .

(٤) الرد على المنطقيين (ص : ٢٥٥-٢٥٦) .

وبعد هذا التمهيد نعرض لمنهج شيخ الإسلام العام ، والكلام حول هذا الموضوع كما يلي :

أولا : مقدمات في المنهج .
ثانيا : منهجه في المعرفة والاستدلال .
ثالثا : منهجه في بيان العقيدة وتوضيحها .
رابعا : منهجه في الرد على الخصوم .
خامسا : الأمانة العلمية .

* * *

أولاً : مقدمات في المنهج :

كثيرا ما يضع ابن تيمية بين يدي ردوده ومناقشاته ، أو توضيحه لبعض قضايا العقيدة أصولا ومنطلقات ينطلق منها ، وتكون هذه الأمور كالمقدمات الممهدة تفتح للقارئ آفاقا قد يكون غافلا عنا ، أو غير متصور لها تصورا كاملا ، وقد ينير له الطريق في معرفة أقسام الناس أو العلماء أو أنواع من طرق الاستدلال .... ومن أمثلة ذلك :

١ - ما يحتاجه الناس في العقيدة :

يقول ابن تيمية : « يحتاج المسلمون في العقيدة إلى شيئين : أحدهما : معرفة ما أراد الله ورسوله - ﷺ - بألفاظ الكتاب والسنة ، بأن يعرفوا لغة القرآن التي نزل بها ، وما قاله الصحابة والتابعون لهم بإحسان وسائر علماء المسلمين في معاني تلك الألفاظ ، فإن الرسول - ﷺ - لما خاطبهم بالكتاب والسنة عرفهم ما أراد بتلك الألفاظ ، وكانت معرفة الصحابة لمعاني القرآن أكمل من حفظهم لحروفه ، وقد بلغوا تلك المعاني إلى التابعين أعظم مما بلغوا حروفه ... » [1] ، « ثم [وهذا هو الثاني] معرفة ما قال الناس في هذا الباب

(١) تفسير سورة الإخلاص - مجموع الفتاوى (١٧/٣٥٣) .

لينظر المعاني الموافقة للرسول والمعاني المخالفة لها » [١] ، ثم شرح الوجه الثاني وبين أن الألفاظ التي يوردها الناس نوعان « نوع يوجد في كلام الله ورسوله ، ونوع لا يوجد في كلام الله ورسوله ، فيعرف معنى الأول ، ويجعل ذلك المعنى هو الأصل ، ويعرف ما يعنيه الناس بالثاني ويرد إلى الأول ، هذا طريق أهل الهدى والسنة ، وطريق أهل الضلال والبدع بالعكس ؛ يجعلون الألفاظ التي أحدثوها ومعانيها هي الأصل ، ويجعلون ما قاله الله ورسوله تبعا لهم ، فيردونها بالتأويل والتحريف إلى معانيهم ... » [٢] . وفرق بين منهج أهل السنة وأهل البدعة في هذا .

٢ – لما سئل شيخ الإسلام عن الهم والعزم على فعل المعاصي – وعدم فعلها – هل يعاقب عليه ؟ أجاب بقوله « الحمد لله ، هذه المسألة – ونحوها – تحتاج قبل الكلام في حكمها إلى حسن التصور لها ، فإن اضطراب الناس في هذه المسائل وقع عامته من أمرين :

أحدهما : عدم تحقيق أحوال القلوب وصفاتها ، التي هي مورد الكلام .

والثاني : عدم إعطاء الأدلة الشرعية حقها ... [٣] .

وابن تيمية يبين الأصل في الفتوى المبني على معرفة الواقعة وحسن التصور لها ، ثم معرفة الأدلة الشرعية وحكم الله فيها .

٣ – بين طرق الناس في طلب العلم والدين فقال : « والناس لهم في طلب العلم والدين طريقان مبتدعان ، وطريق شرعي :

فالطريق الشرعي : هو النظر فيما جاء به الرسول ، والاستلال بأدلته والعمل بموجبها ، فلابد من علم بما جاء به ، وعمل به ، لا يكفي أحدهما ،

---

(١) المصدر السابق (٣٥٥/١٧) .

(٢) نفسه . وانظر مجموع فتاوى (١٩١/٤) فقد قسم الأقوال إلى قسمين : أقوال منقولة عن الأنبياء ، وأقوال غير منقولة عنهم ، ثم بين حكم كل منها .

(٣) مجموع الفتاوى (٧٢٠/١٠-٧٢١) .

وهذا الطريق متضمن للأدلة العقلية والبراهين اليقينية ، فإن الرسول بين بالبراهين العقلية ما يتوقف السمع عليه ، والرسل بينوا للناس العقليات التي يحتاجون إليها ، كما ضرب الله في القرآن من كل مثل ، وهذا هو الصراط المستقيم الذي أمر الله عباده أن يسألوه هدايته .

وأما الطريقان المبتدعان : فأحدهما :طريق أهل الكلام البدعي ، والرأي البدعي ، فإن هذا فيه باطل كثير ، وكثير من أهله يفرطون فيما أمر الله به ورسوله من الأعمال ، فيبقى هؤلاء في فساد علم وفساد عمل ، وهؤلاء منحرفون إلى اليهودية الباطلة .

والثاني : طريق أهل الرياضة والتصوف والعبادة البدعية وهؤلاء منحرفون إلى النصرانية الباطلة ... [١] ، فالأقسام ثلاثة : من يجمع بين العلم والعمل وهم أهل السنة ، ومن يميل إلى العلم بلا عمل وهم أهل الكلام ومن يميل إلى العمل بلا علم وهم أهل التصوف .

٤ – أحسن طريقة لحكاية الخلاف في مسألة من المسائل :

يبين ذلك ابن تيمية فيقول : « هذا أحسن ما يكون في حكاية الخلاف ؛ أن تستوعب الأقوال في ذلك المقام ، وإن ينبه على الصحيح منها ، ويبطل الباطل ، وتذكر فائدة الخلاف وثمرته لئلا يطول النزاع والخلاف فيما لا فائدة تحته فيشتغل به عن الأهم ، فأما من حكى خلافا في مسألة ولم يستوعب أقوال الناس فيها فهو ناقص ، إذ قد يكون الصواب في الذي تركه ، أو يحكي الخلاف ويطلقه ولا ينبه على الصحيح من الأقوال فهو ناقص أيضا ، فإن صحح غير الصحيح عامدا فقد تعمد الكذب ، أو جاهلا فقد أخطأ ، كذلك من نصب الخلاف فيما لا فائدة تحته أو حكى أقوالا متعددة لفظا ويرجع حاصلها إلى قول أو قولين معنى ، فقد ضيع الزمان وتكثر بما ليس بصحيح فهو كلابس ثوبي زور » [٢] .

---

(١) منهاج السنة (١٠٧/٣) .

(٢) مقدمة في أصول التفسير (ص : ١٠١–١٠٢) ت زرزور .

فقد ذكر أربع ملاحظات على كثير ممن يحكي الخلاف والأقوال :

١ – عدم استيعاب الأقوال ، وقد يكون الحق في القول الذي أغفله .
٢ – حكاية الخلاف بلا بيان للصحيح .
٣ – حكاية الخلاف فيما لا فائدة تحته .
٤ – تكثير الأقوال وهي ترجع إلى أقل مما ذكره .

وفي موضع آخر بين أنواع النزاع وكيف يفصل النزاع الواقع بين اثنين فيقول : « فصل النزاع قد يكون بوجهين :

أحدهما : نهي كل منهما عن منازعة الآخر بهذا ، إذ هو نزاع فيما لا فائدة فيه ، كما لو تنازع اثنان في لون كلب أصحاب الكهف ، ومقدار السفينة ، والبعض من البقرة الذي أمر الله بالضرب فيه إن قدر أنه كان معينا – مع أن ظاهر القرآن يدل على أنه مطلق لا معين – وفي أمثال ذلك من الأمور التي لا فائدة فيها ، وقد لا يكون إلى معرفتها سبيل – فمثل هذا ينهى كل منهم عن منازعة الآخر ، بل ينهى عن أن يقول ما لا يعلم .

والثاني : أن يفصل النزاع ببيان الخطأ من الصواب » (١) .

٥ – تقعيده في الرد على الخصوم :

احتج بعض النصارى بالقرآن على معتقداتهم الباطلة وذلك بما يزعمون أنه دليل لهم ولا دليل فيه ، أما النصوص التي تبين كفرهم وتبين عبودية المسيح عليه السلام فلم يحتجوا بها ، بل قالوا : إن القرآن يناقض بعضه بعضا ، فرد عليهم ابن تيمية في قولهم : إن القرآن يناقض بعضه بعضا قائلا : « إن هذا أيضا إن كان حقا فإنه يقدح في رسالته [أي رسالة محمد – ﷺ –] فإن الرسول لا يناقض بعض خبره بعضا ، ومن كان كذلك لم يصح لكم أن تحتجوا بشيء مما جاء به ، وإن كان باطلا لم يرد عليه ، فعلم أن استدلالهم بما في هذا الكتاب على صحة دينهم الذي خالفوا به هذا الكتاب في غاية الفساد ، وهو جمع بين النقيضين ،

---

(١) درء التعارض (١٠/٣١٣-٣١٤) .

واستدلال بما في الكتاب على ما يوجب بطلان الاستدلال بشيء مما في الكتاب »[١] ، وقال في موضع آخر في الرد على النصارى : « والمقصود هنا : أنهم سواء صدقوا محمدا أو كذبوه فإنه يلزم بطلان دينهم على التقديرين ؛ فإنه إن كان نبياً صادقاً فقد بلغ عن الله في هذا الكتاب كفر النصارى في غير موضع ودعاهم إلى الإيمان به ، وأمر بجهادهم ، فمن علم أنه نبي ولو إلى طائفة معينة ، فيجب تصديقة في كل ما أخبر به – وقد أخبر بكفر النصارى وضلالهم – .... وإن كذبوا محمدا تكذيبا عاما وقالوا : ليس هو نبي أصلا ، ولا أرسل إلى أحد ، لا إلى العرب ولا إلى غيرهم ، بل كان من الكذابين ؛ امتنع مع هذا أن يصدقوا بنبوة غيره ؛ فإن الطريق الذي يعلم به نبوة موسى وعيسى يعلم به نبوة محمد بطريق الأولى »[٢] .

وبمثل هذه المناقشات والمقدمات يفتح آفاقا في مناهج مناقشة النصارى ومجادلتهم .

أقسام العلماء وأنواعهم في مدى معرفتهم بالمعقول والمنقول :

كثيرا ما يردد شيخ الإسلام ابن تيمية في ردوده على أهل الكلام والنفاة أن أكثرهم قليل المعرفة بما جاء به الرسول – ﷺ – والسلف ، وقد أورد اعتراضا على قوله هذا ثم أجاب عنه . فقال : « فإن قيل : **قلت** : إن أكثر أئمة النفاة من الجهمية والمعتزلة كانوا قليلي المعرفة بما جاء عن الرسول وأقوال السلف في تفسير القرآن وأصول الدين ، وما بلغوه عن الرسول ، ففي النفاة كثير ممن له معرفة بذلك .

قيل : هؤلاء أنواع :

نوع ليس لهم خبرة بالعقليات ، بل هم يأخذون ما قاله النفاة عن الحكم والدليل ويعتقدونها براهين قطعية ، وليس لهم قوة على الاستقلال بها ، بل هم في الحقيقة مقلدون فيها ، وقد اعتقد أقوال أولئك ، فجميع ما يسمعونه من القرآن

---

(١) الجواب الصحيح (٢/٢٦٣-٢٦٤) ط المدني .

(٢) الجواب الصحيح (١/١٧٤-١٧٥) .

والحديث وأقوال السلف لا يحملونه على ما يخالف ذلك ، بل إما أن يظنوه موافقا لهم وإما أن يعرضوا عنه مفوضين لمعناه ، وهذه حال مثل أبي حاتم البستي [(١)] وأبي سعد السمان المعتزلي [(٢)] ، ومثل أبي ذر الهروي [(٣)] ، وأبي بكر البيهقي [(٤)] ، والقاضي عياض [(٥)] ، وأبي الفرج بن الجوزي [(٦)] ، وأبي الحسن علي بن المفضل المقدسي [(٧)] وأمثالهم .

والثاني : من يسلك في العقليات مسلك الاجتهاد ويغلط فيها كما غلط غيره فيشارك الجهمية في بعض أصولهم الفاسدة ، مع أنه لا يكون له من الخبرة

---

(١) هو : محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ التميمي البستي ، صاحب الثقات وصحيح ابن حبان ، ولد سنة بضع وسبعين ومئتين ، وتوفي سنة ٣٥٤ هـ ، وجهت له تهمة في دينه ، لكن دافع عنه الذهبي ، وقال فيه « وإن كان في تقاسيمه » صحيح ابن حبان « من الأقوال والتأويلات البعيدة والأحاديث المنكرة عجائب » سير أعلام النبلاء (٩٧/١٦) ، وانظر أيضا تذكرة الحفاظ (٩٢٠/٣) ، والوافي (٣١٧/٢) ، ولسان الميزان (١١٢/٥) .

(٢) إسماعيل بن علي بن الحسين الرازي ، قال عنه الذهبي : الحافظ المتقن ، وأنكر عليه بدعة الاعتزال ، توفي سنة ٤٤٥ هـ ، تذكرة الحفاظ (١١٢١/٣) ، والأنساب (١٣٠/٧) ، وذكر أن بدعته نفي القدر ، والجواهر المضية (٤٢٤/١) ، والبداية والنهاية (٦٥/١٢) .

(٣) عبد بن أحمد بن محمد بن عبد الله ، الأنصاري الخراساني الهروي المالكي من تلاميذ الباقلاني وأخذ عنه المذهب الأشعري ونشره في الحرم ، ولد سنة ٣٥٥ - أو ٣٥٦ هـ ، وتوفي سنة ٤٣٤ - أو ٤٣٥ هـ ، انظر : ترتيب المدارك (٢٢٩/٧) ، والمنتظم (١١٥/٨) ، والعقد الثمين (٥٣٩/٥) ، وسير أعلام النبلاء (٥٥٤/١٧) .

(٤) ستأتي ترجمته إن شاء الله في الفصل الخامس .

(٥) هو : عياض بن موسى بن عياض بن عمرو اليحصبي الأندلسي ، السبتي المالكي ، ولد سنة ٤٧٦ هـ ، وتوفي سنة ٥٤٤ هـ ، انظر : الصلة (٤٥٣/٢) ، والإحاطة (٢٢٢/٤) ، وبغية الملتمس (ص : ٤٣٧) ، والتكملة لابن الأبار (ص : ٣٠٦) ، وأزهار الرياض ، وسير أعلام النبلاء (٢١٢/٢٠) .

(٦) عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي ، القرشي البكري البغدادي الحنبلي ، ولد سنة ٥٠٩ - أو ٥١٠ هـ ، وتوفي سنة ٥٩٧ هـ ، انظر : التكملة للمنذري (٣٩٤/١) ، وسير أعلام النبلاء (٣٦٥/٢١) ، وذيل طبقات الحنابلة (٣٩٩/١) .

(٧) هو : أبو الحسن علي بن المفضل بن علي بن مفرج بن حاتم ، شرف الدين المقدسي ، ولد سنة ٥٤٤ هـ ، وتوفي سنة ٦١١ هـ ، انظر : التكملة للمنذري (٣٠٦/٢) ، وسير أعلام النبلاء (٦٦/٢٢) ، والتاج المكلل (ص : ٨٢) - هندية - .

بكلام السلف والأئمة في هذا الباب ما كان لأئمة السنة ، وإن كان يعرف متون الصحيحين وغيرهما ، وهذه حال أبي محمد بن حزم [١] ، وأبي الوليد الباجي [٢] ، والقاضي أبي بكر بن العربي [٣] ، وأمثالهم ، ومن هذا النوع بشر المريسي [٤] ، ومحمد بن شجاع الثلجي [٥] وأمثالهما .

ونوع ثالث : سمعوا الأحاديث والآثار ، وعظموا مذهب السلف ، وشاركوا المتكلمين الجهمية في بعض أصولهم الباقية ، ولم يكن لهم من الخبرة بالقرآن والحديث والآثار ما لأئمة السنة والحديث ، لا من جهة المعرفة [٦] والتمييز بين صحيحها وضعيفها ، ولا من جهة الفهم لمعانيها ، وقد ظنوا صحة بعض الأصول العقلية للنفاة الجهمية ، ورأوا ما بينهما من التعارض ، وهذه حال أبي بكر بن فورك [٧] ، والقاضي أبي يعلى [٨] ، وابن عقيل وغيرهم ، [٩]

---

(١) الإمام المشهور علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي اليزيدي ، ولد سنة ٣٨٤ هـ ، وتوفي سنة ٤٥٦ هـ ، انظر : الذخيرة (ق ١ م ١ ص : ١٦٧) ، والإحاطة (٤/١١١) ، وسير أعلام النبلاء (١٨/١٨٤) ، وانظر رأي الذهبي في ابن حزم فهو مهم (ص : ٢٠١-٢٠٢) ، ولسان الميزان (٤/١٩٨) .

(٢) هو : سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب التجيبي الأندلسي القرطبي الباجي ، ولد سنة ٤٠٣ هـ ، وتوفي سنة ٤٧٤ هـ ، انظر : ترتيب المدارك (٨/١١٧) ، ووفيات الأعيان (٢/٤٠٨) ، والديباج المذهب (١/٣٧٧) ، وسير أعلام النبلاء (١٨/٥٣٥) .

(٣) محمد بن عبد الله بن عبد الله ابن العربي الأندلسي الأشبيلي المالكي ، ولد سنة ٤٦٨ هـ ، وتتلمذ على الغزالي ، وأبي بكر الشاشي ، وهو صاحب عارضة الأحوذي وأحكام القرآن ، والعواصم من القواصم ، توفي سنة ٥٤٣ هـ ، انظر : بغية الملتمس (ص : ٩٢) ، ونفح الطيب (٢/٢٥) ، والمغرب في حلي المغرب (١/٢٥٤) ، وسير أعلام النبلاء (٢٠/١٩٧) .

(٤) بشر بن غياث بن أبي كريمة المريسي ، توفي سنة ٢١٨ هـ وقيل ٢١٩ هـ ، انظر تاريخ بغداد (٧/٥٦) ، ووفيات الأعيان (١/٢٧٧) ، وميزان الاعتدال (١/٣٢٢) ، ولسان الميزان (٢/٢٩) .

(٥) هو : محمد بن شجاع ، أبو عبد الله البغدادي الحنفي المعروف بابن الثلجي ، قال عنه ابن عدي : كان يضع الأحاديث في التشبيه ، ومنها حديث : عرق الخيل ، توفي سنة ٢٦٦ هـ ، انظر الكامل لابن عدي (٦/٢٢٩٢) ، وتاريخ بغداد (٥/٣٥٠) ، وسير أعلام النبلاء (١٢/٣٧٩) ، وميزان الاعتدال (٣/٥٧٧) ، وتهذيب التهذيب (٩/٢٢٠) .

(٦) كذا ولعل فيها سقط كلمة « بالسنة » أو نحوها .

(٧) ستأتي ترجمته إن شاء الله في الفصل الخامس .

(٨) محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد البغدادي ، الحنبلي ، الفراء ولد سنة ٣٨٠ هـ =

ولهذا كان هؤلاء **تارة** يختارون طريقة أهل التأويل كما فعله ابن فورك وأمثاله في الكلام على مشكل الآثار [١] ، **وتارة** يفوضون معانيها ويقولون تجرى على ظاهرها كما فعله القاضي أبو يعلى وأمثاله في ذلك ، **وتارة** يختلف اجتهادهم فيرجحون هذا تارة وهذا تارة كحال ابن عقيل وأمثاله .

وهؤلاء قد يدخلون في الأحاديث المشكلة ما هو كذب موضوع ولا يعرفون أنه موضوع ، وما له لفظ يدفع الاشكال مثل أن يكون رؤيا منام فيظنونه كان في اليقظة ليلة المعراج .

ومن الناس من له خبرة بالعقليات المأخوذة من الجهمية وغيرهم وقد شاركهم في بعض أصولها ، ورأى ما في قولهم من مخالفة الأمور المشهورة عند أهل السنة ، كمسألة القرآن والرؤية فإنه قد اشتهر عند العامة والخاصة أن مذهب السلف وأهل السنة والحديث أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وأن الله يرى في الآخرة ، فأراد هؤلاء أن يجمعوا بين نصر ما اشتهر عند أهل السنة والحديث ، وبين موافقة الجهمية في تلك الأصول العقلية التي ظنها صحيحة ، ولم يكن لهم من الخبرة المفصلة بالقرآن ومعانيه والحديث وأقوال الصحابة ما لأئمة السنة والحديث ، فذهب مذهبا مركبا من هذا وهذا وكلا الطائفتين ينسبه إلى التناقض ، وهذه طريقة الأشعري وأئمة أتباعه كالقاضي أبي بكر [٢] ، وأبي إسحاق الاسفراييني [٣] وأمثالهما ، ولهذا تجد أفضل هؤلاء كالأشعري يذكر مذهب

= وتوفي سنة ٤٥٨ هـ ، انظر : تاريخ بغداد (٢/٢٥٦) ، وطبقات الحنابلة (٢/١٩٣) ، والوافي (٣/٧) ، وسير أعلام النبلاء (١٨/٨٩) .

(٩) علي بن عقيل بن محمد بن عقيل الحنبلي ، العالم المشهور ، ولد سنة ٤٣١ هـ ، وتوفي سنة ٥١٣ هـ ، انظر : ذيل طبقات الحنابلة (١/١٤٢) ، والمستفاد من ذيل تاريخ بغداد (ص : ١٩٢) ، وسير أعلام النبلاء (١٩/٤٤٣) ، وانظر كلام الذهبي عنه مع تعليقات المحققين .

(١) له كتاب « مشكل الحديث وبيانه » وفيه ردود على ابن خزيمة في كتابه « التوحيد » .

(٢) الباقلاني ، وستأتي ترجمته إن شاء الله .

(٣) هو : إبراهيم بن محمد بن إبراهيم ابن مهران ، الأستاذ أبو إسحاق الاسفراييني روى عنه البيهقي والقشيري كان من معاصري الباقلاني وابن فورك ، توفي سنة ٤١٨ هـ ، انظر : طبقات السبكي (٤/٢٥٦) ، وتبيين كذب المفترى (ص : ٢٤٣) ، وسير أعلام النبلاء (١٧/٣٥٣) .

أهل السنة والحديث على وجه الإجمال ويحكيه بحسب ما يظنه لازما ، ويقول : إنه يقول بكل ما قالوه ، وإذا ذكر مقالات أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم حكاها حكاية خبير بها عالم بتفاصيلها ، وهؤلاء كلامهم نافع في معرفة تناقض المعتزلة وغيرهم ، ومعرفة فساد أقوالهم ، وأما في معرفة ما جاء به الرسول ، وما كان عليه الصحابة والتابعون فمعرفتهم بذلك قاصرة .

وإلا فمن [(١)] كان عالما بالآثار ، وما جاء عن الرسول وعن الصحابة والتابعين من غير حسن ظن بما يناقض ذلك لم يدخل مع هؤلاء . إما لأنه علم من حيث الجملة أن أهل البدع المخالفين لذلك مخالفون للرسول قطعا ، وقد علم أنه من خالف الرسول فهو ضال ، كأكثر أهل الحديث . أو علم مع ذلك فساد أقوال أولئك وتناقضها كما علم أئمة السنة من ذلك ما لا يعلمه غيرهم كمالك ... [عدد جمهرة من أئمة أهل السنة ثم قال] : ومن لا يحصى عدده إلا الله من أئمة الإسلام وورثة الأنبياء وخلفاء الرسل ، فهؤلاء كلهم متفقون على نقيض قول النفاة ، كما تواترت الآثار عنهم وعن غيرهم من أئمة السلف بذلك ، من غير خلاف بينهم في ذلك » [(٢)] .

إن هذا التقسيم المبني على الاستقراء الجيد لأقوال وكتب هؤلاء يجيب عن كثير من الأسئلة التي ترد في نفس المسلم - المتمسك بمذهب السلف - وفي قوله ، ومن أهمها : كيف وقع هؤلاء العلماء في حبائل علم الكلام ومسائله وقالوا بها ؟ وكيف يجمع بين اهتمامهم بالسنة وروايتها ، وبين اعتقادهم لأقوال أهل البدع وكثير منها حرب على السنة وما جاء فيها ؟ . ثم لماذا يتردد بعض هؤلاء في هذه المسائل فتارة يرجحون مذهب السلف ، وتارة يميلون إلى أقوال أخرى مخالفة له ؟ . هذه الأسئلة وغيرها يتضح الجواب عنها من خلال حكم ابن تيمية على هؤلاء العلماء والمعرفة بأحوالهم والاعتراف لهم بما عندهم من العلم والنية الصادقة ، « ومن المعلوم - بعد كمال النظر واستيفائه - أن كل من كان

---

(١) هذا قسم أهل السنة .

(٢) درء التعارض (٧/٣٢-٣٧) .

إلى السنة وإلى طريقة الأنبياء أقرب – كان كلامه في الإلهيات ؛ بالطرق العقلية أصح كما أن كلامه بالطرق النقلية أصح ، لأن دلائل الحق وبراهينه تتعاون وتتعاضد ، لا تتناقض وتتعارض » [١] .

وإذا كان هذا تقسيما للعلماء فإن ابن تيمية أحيانا ينظر نظرة فاحصة إلى الكتب بفنونها – من غير نظر إلى مؤلفيها فيقول : « والمقصود هنا أن يعلم أنه لم يزل في أمة محمد – ﷺ – من يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر ، وأن أمته لا تبقى على ضلالة ، بل إذا وقع منكر من لبس حق بباطل أو غير ذلك فلابد أن يقيم الله تعالى من يميز ذلك فلابد من بيان ذلك ولابد من إعطاء الناس حقوقهم ، كما قالت عائشة – رضي الله عنها – أمرنا رسول الله – ﷺ – أن ننزل الناس منازلهم ، رواه أبو داود وغيره [٢] . وهذا الموضع لا يحتمل من السعة

---

(١) درء التعارض (٢٤٨/٦) .

(٢) هذا الحديث ذكره مسلم في مقدمة صحيحه – بلا إسناد – فقال : « وذكر عن عائشة ... (ص : ٦) ، ورواه غيره مسندا : فرواه أبو داود ، كتاب الأدب ، باب تنزيل الناس منازلهم ورقمه (٤٨٤٢) ، سنن أبي داود (١٧٣/٥) ط الدعاس ، كما رواه البيهقي في كتاب « الآداب » (ص : ١٩٣-١٩٤) ، وأبو نعيم في الحلية (٣٧٩/٤) ، وأبو يعلى الموصلي في مسنده رقم (٤٨٢٦ ، ٢٤٦/٨) ، كما رواه ابن خزيمة ، والبزار والعسكري في الأمثال وغيرهم كما أشار إلى ذلك السخاوي في المقاصد الحسنة ، رقم (١٧٩) « أمرنا » والزبيدي في إتحاف السادة (٣٤٢/١) ، كما رواه الخرائطي بلفظ آخر عن معاذ في مكارم الأخلاق (ص : ٨) ط السلفية ، وقد اختلف العلماء في حكمهم عليه .

أ – فضعفه أبو داود حيث قال في هذا الحديث « ميمون لم يدرك عائشة » ، كما ضعفه المنذري في مختصر سنن أبي داود (١٩٠/٧) رقم (٤٦٧٥) ، حيث قال بعد نقل كلام أبي داود « وقيل لأبي حاتم الرازي ميمون بن أبي شبيب عن عائشة متصل قالا : لا » ، كما ضعفه الألباني في ضعيف الجامع رقم (١٣٤٢) ، ورقم (١٣٤٤) . ومحقق مسند أبي يعلى ، والمناوي في فيض القدير (٥٧/٣-٥٨) حيث تعقب السيوطي في تصحيحه له .

ب – أما الذين صححوه أو حسنوه : فالحاكم في معرفة علوم الحديث (ص : ٦٢) ، قال « فقد صحت الرواية عن عائشة ... » ، كما صححه ابن الصلاح في صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط (ص : ٨٣-٨٤) فقال : « وأما قول مسلم في خطبة كتابه « وقد ذكر عن عائشة ... فهذا بالنظر إلى أن لفظه ليس لفظا جازما بذلك عن عائشة غير مقتض كونه مما حكم بصحته ، =

وكلام الناس في مثل هذه الأمور التي وقعت ممن وقعت منه ، بل المقصود التنبيه على حمل ذلك لأن هذا محتاج إليه في هذه الأوقات : فكتب الزهد والتصوف فيها من جنس ما في كتب الفقه والرأي وفي كليهما منقولات صحيحة وضعيفة بل وموضوعة ومقالات صحيحة وضعيفة بل وباطلة ، وأما كتب الكلام ففيها من الباطل أعظم من ذلك بكثير ، بل فيها أنواع من الزندقة والنفاق ، وأما كتب الفلسفة فالباطل غالب عليها ، بل الكفر الصريح كثير فيها » [(١)] .

تلك مقدمات يحرص ابن تيمية على ذكرها في مجال ردوده ورسائله وهي قضايا من منهجه – رحمه الله – .

ثانيا : منهجه في المعرفة والاستدلال :

هذه المسألة من المسائل المهمة ، لأنها المنطلق الذي ينبغي أن ينطلق منه في مثل هذه المباحث المتعلقة بالعقيدة وأصول الدين ، وشيخ الإسلام له منهج واضح في هذا الموضوع ، ولكن منهجه هذا لم يكتب فيه كتابة مستقلة في رسالة أو كتاب ، وإنما أشار إلى شذرات متفرقة من خلال ردوده على المخالفين ، وأكثر مظانه في بحوثه المتعلقة بنقض المنطق ، والنبوات ، وبيان موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول .

وقد قام منهجه في هذا على أساسين كبيرين :

أحدهما : نقض أصول ومناهج الاستدلال الفلسفية والكلامية .

والثاني : بيان المنهج الشرعي الإسلامي في ذلك .

= وبالنظر إلى أنه احتج به وأورده إيراد الأصول لا إيراد الشواهد يقتضي كونه مما حكم بصحته ، ومع ذلك فقد حكم الحاكم .... بصحته » ، ثم ذكر قول أبي داود أن ميمون لم يسمع من عائشة ورده بأنه عاصرها وعند مسلم يكفي المعاصرة ، وانظر شرح النووي (١٩/١) ، فقد نقل كلام ابن الصلاح وأيده ، كما حسنه السخاوي في المقاصد الحسنة رقم (١٧٩) وقال السخاوي بعد كلام « وبالجملة فحديث عائشة حسن » كما حسنه وأطال الكلام حوله في الجواهر والدرر (٤/١) . كما أيده العجلوني في كشف الخفا (١٩٤/١) رقم (٥٩٠) ، وفي مختصر المقاصد قال : حسن كما رمز له السيوطي بعلامة الصحة .

(١) شرح الأصفهانية (ص : ١٤٥-١٤٦) .

أما الأول : فقد كانت لشيخ الإسلام جهود عظيمة فيه لفتت انتباه من أتى بعده من الموافقين والمخالفين له ، حتى أصبحوا يعتبرون موقفه موقفا متميزا يؤرخون فيه مرحلة من مراحل نظرة المسلمين إلى الفلسفة ، والمنطق بشكل خاص [(١)] . ولن ندخل في هذا الموضوع ولكن نشير إشارات مجملة إلى نقده لتلك المناهج :

١ - فقد نقض أصول الفلسفة وأهدافها العليا ، ورد على المناطقة الذين يزعمون أن فلسفتهم وبراهينهم توصل إلى العلوم الكمالية ، وقد بين شيخ الإسلام أن كمال النفس إنما يكون بالإيمان بالله والعمل الصالح ، أما علومهم هذه فإنها لا تفيد - إن أفادت - إلا أمورا كلية لا حقيقة لها ولا ثمرة [(٢)] ، ولذلك قال شيخ الإسلام عن علومهم هذه : إنها « لحم جمل غث ، على رأس جبل وعر ، لا سهل فيرتقى ، ولا سمين فينتقي » [(٣)] ، وقال عن المنطق اليوناني : « لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد » [(٤)] ، بل بين حكم تعلم المنطق وبين بطلان من قال بوجوبه وأنه فرض كفاية مثل اللغة العربية ، كما بين أن الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين لم يعرفوه [(٥)] ، بل بين لماذا اشتهر عند المسلمين أنه يجر إلى الإلحاد والزندقة [(٦)] .

٢ - لما كان المنطق اليوناني يزعم أصحابه أنه آلة قانونية تعصم الذهن من أن يزل فكره ، نقض هذا المنطق وكتب فيه كتابا مستقلا مرتبا ومبوبا ، وأتى على جميع مباحثه بالمناقشة والنقد ، فنقد الحد ، وقول المناطقة : إن التصورات

---

(١) انظر فهارس : مناهج البحث للنشار ، والمدرسة السلفية وموقفها من المنطق وعلم الكلام - نصار - وغيرها .

(٢) انظر : الرد على المنطقيين (ص : ١٢٢-١٤٧) ، ونقض المنطق (ص : ١٦٤) .

(٣) درء التعارض (٥/٧١،٨/٢٣٤،٧/٤٢) وفيه « ولا سمين فينتقل » ، والعبارة وصف إحدى النساء لزوجها في حديث أم زرع ، البخاري في النكاح ورقمه (٥١٨٩) ، الفتح (٩/٢٥٤) .

(٤) الرد على المنطقيين (ص : ٣) .

(٥) انظر : المصدر السابق (ص : ١٧٨-١٨٠) ، ومجموع الفتاوى (٩/٢٦٩-٢٧٠) .

(٦) انظر : درء التعارض (١/٢١٧-٢١٨) ، ومجموع الفتاوى (٩/٢٦١) .

لا تنال إلا بالحد [١] ، كما نقض قولهم لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس [٢] ورد قضية الكلية التي يقوم عليها [٣] ، كما رد عليهم حصرهم له بأنه لابد أن يقوم على مقدمتين ، فبين بأنه قد يقوم على مقدمة واحدة ، وقد يحتاج الوصول إلى نتيجة إلى ثلاث مقدمات أو أكثر ، فحصرها بهذا العدد محض تحكم [٤] . كما بين أن كون القضية بديهية أو نظرية أمر نسبي وليس وصفا لها ، إذ قد تكون عند شخص بديهية وعند آخر ليست بديهية [٥] ، كما نقض قضايا المنطق الأخرى [٦] .

٣ - وإذا كان أهل الفلسفة حصروا منهجهم العلمي بالمنطق والقياس ، فإن هناك طائفة قابلتهم في هذا الباب ، فرأوا أن مصدر المعرفة ليست في شيء من ذلك ، وجعلوا مصدرها ما عندهم من خيالات صوفية ، وفيوضات - قد تكون فيوضات شيطانية - وغفل هؤلاء وهؤلاء عن الطريقة الشرعية ، ولذلك كان بعض العلماء [٧] يتعوذ بالله من قياس فلسفي وخيال صوفي [٨] .

---

(١) انظر : الرد على المنطقيين (ص : ٧) وما بعدها ، و(ص : ٣٢) وما بعدها ، ودرء التعارض (٣١٩/٣) وما بعدها (٥٢٣/٨) ، ونقض المنطق (ص : ١٨٣) وما بعدها .

(٢) انظر : الرد على المنطقيين (ص : ٨٨) ، ونقض المنطق (ص : ١٥٦) ، ومجموع الفتاوى (٢٦٨/٩) ، وانظر المدرسة السلفية (ص : ٣٦٠) .

(٣) انظر : الرد على المنطقيين (ص : ٣٦٨ - ٣٨١،٣٧١) ، ومناهج البحث للنشار (ص : ١٦٩، ١٧٨، ١٨٢) .

(٤) انظر : الرد على المنطقيين (ص : ١٦٧) وما بعدها ، ومنهاج السنة (٨٤/٢) ، مكتبة الرياض الحديثة ، وانظر منطق ابن تيمية (ص : ١٠٠) ، ومناهج البحث (ص : ١٩٦،١٨٤) ، والمدرسة السلفية (ص : ٣٨٢) .

(٥) انظر : درء التعارض (٣٠٤/٣) ، والرد على المنطقيين (ص : ٣٦٣،٨٨) ، والمدرسة السلفية (ص : ٣٧٠) .

(٦) مثل أقسام الصفات اللازمة وهل تنقسم إلى ذاتي وعرضي ، انظر الدرء (٣٧٤/٢ ، ٢٨/٣ ، ٥/١٠-١٣) .

ومثل : الفرق بين الماهية ووجدها ، انظر الرد على المنطقيين (ص : ٦٤) ، وتفريقهم بين الزاتي واللازم . انظر : الرد على المنطقيين (ص : ٧٠) .

(٧) منهم أبو القاسم السهيلي ، عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد ، صاحب الروض الأنف في شرح السيرة ، توفي سنة : ٥٨١ هـ ، ترجمته في إشارة التعيين (ص : ١٨٢) ، وأنباء الرواة (١٦٢/٢) ، وبغية الوعاة (٨١/٢) .

(٨) انظر : الرد على المنطقيين (ص : ٤٨٢) وما بعدها ، ونقض المنطق (ص : ٣٥) ، ودرء التعارض (٣٠٣/٣) .

٤ – وقد وقع الفلاسفة – وأهل الكلام – في غلط كبير ، حين بنوا علومهم على أن كل ما لم يدل عليه الدليل يجب نفيه ، وهذا تحكم ظاهر ؛ إذ أن معناه أن كل ما جهله الناس أو لم يجدوا له دليلا فعليهم أن ينفوه وينكروا وجوده أو حصوله ، وقد رد عليهم شيخ الإسلام ببيانه لقاعدة عامة وهي أن عدم العلم ليس علما بالعدم ، أي أن الجهل بالشيء ليس دليلا على أن هذا الشيء غير موجود ، وهنا يتبين خطأ المنحرفين حين نفوا أشياء كثيرة – ربما تكون من صفات الله أو اليوم الآخر أو المغيبات – لأنهم لم يجدوا عليها دليلا ، وليس الخطأ جهلهم بالدليل ، وإنما الخطأ حين جعلوا عدم علمهم بالدليل دليلا على انتفاء هذا الشيء (١) ، والنافي عليه الدليل كما على المثبت (٢) .

٥ – كما تطرق ابن تيمية كثيرا إلى شبهة أخرى أضلت كثيرا من الفلاسفة والمتصوفة وأهل الكلام ، وهي اشتباه ما في الأذهان بما في الأعيان ، أو ما يسمى بالكلي المطلق ، فهؤلاء قد يتصورون في أذهانهم أشياء مثل الكليات العقلية التي يزعمون أنها تكون خارج العقل ولا يمكن الإشارة إليها ولا الإحساس بها وليست داخل العالم ولا خارجه ، ومثل الكليات المجردة مثل وجود مطلق ، أو إنسانية مطلقة ، ومثل أصحاب الاتحاد المطلق توهموه في أذهانهم فظنوا أنه في الخارج (٣) .

أما الثاني : فقد أشار إلى المنهج الصحيح للمعرفة والاستدلال ويمكن أن نعرضه كما يلي :

١ – في البداية يوضح شيخ الإسلام مراتب الدلالة فيقول « ولا ريب أن الدلالة على مراتب : أحدها : أن يدل الدليل بغير شعور منه ولا قصد ، فهذا الذي يسمى لسان الحال .... والدرجة الثانية : أن يكون الدال عالما بالمدلول عليه ،

---

(١) انظر : الرد على المنطقيين (ص : ١٠٠،٤٣٧) ، والصفدية (١/١٨٠) ، ونقض المنطق (ص : ٧٣) ، والجواب الصحيح (٤/٢٩٦) ، ودرء التعارض (٤/٥٩،٥/٤٤) .

(٢) انظر : الصفدية (١/١٦٦) ، وانظر المدرسة السلفية (ص : ٣٠٥) .

(٣) هذه القضية بحثها ابن تيمية كثيرا – وربما تعرض فيما بعد – وانظر نقض أساس التقديس المطبوع (١/٣٣٢) ، ودرء التعارض (١/٢١٦،٢٨٥،٢٨٩ ، ٥/١١١،١٢٧،١٧٣،٣١٣ ، ٦/٩٦) ، والسبعينية (ص : ٩٠،١٠٠) ، والصفدية (١/١١٢–١١١٧ ، ٢٩٦–٣٠٨) ، والجواب الصحيح (٣/٧٨) .

لكن لم يقصد إفهام مخاطب ، ولكن حاله دل المستدل على ما علمه ، كالأصوات التي تدل بالطبع مثل البكاء والضحك ونحوهما ، فإنها تدل على ما يعلمه المرء من نفسه مثل الحزن والفرح ، وكذلك صفرة الرجل وحمرة الخجل ... والدرجة الثالثة : الدلالة التي يقصدها الدال ، فمنها : الإعلام بغير خطاب مسموع ، كمن يعلم لغيره علامات تدله على ما يريد وكإشارة الأخرس ونحو ذلك ... » [(١)] . ويبين في موضع آخر أن الدليل ينقسم إلى ما يدل بنفسه وما يدل بدلالة الدال به ، فالمخلوقات تدل على الله الخالق ، فهذا مثال ما يدل بنفسه ، أما ما يدل بغيره فقد يكون دالا بالمواطأة والاتفاق بين اثنين فصاعدا ، مثل أن يتفق الرجل مع وكيله على علامة لمن يرسله إليه تدل على أنه أرسله مثل وضع خنصره في خنصره ، ومثل وضع يده على ترقوته ، ومثل شعار الناس في الحرب فلكل طائفة شعار خاص بهم يعرفون به بعضهم . وقد يدل بغيره قصدا من غير مواطأة مع المستدلين على أنه دليل ، لكنهم يعلمون أنه قصد الدلالة لعلمهم بأحوال مثل أن يرسلوا عمامته أو ثوبه مع شخص فيعلمون أنه أرسلها علامة على أنه أرسله [(١)] .

وشيخ الإسلام إنما يهدف إلى عدم حصر الاستدلال بطريقة معينة ، فإثبات الصانع وحدوث العالم ، ودلالة صدق الأنبياء وغيرها لا ينحصر الاستدلال لها في قالب معين كما فعل أهل الفلسفة والكلام الذين وصل بهم الأمر إلى إنكار ما لم يأت عن غير هذا الطريق الذي زعموه .

٢ - يقول المتكلمون : إنه لابد للوصول إلى العلم من النظر ولذلك يقولون : إن النظر يضاد العلم ، لأنه لو كان عالما لما احتاج إلى النظر ، لكن يرجع هؤلاء فيقولون : إن النظر مستلزم للعلم ، وهذا تناقض ، ويبين ابن تيمية أن الذي يفصل في القضية أن النظر نوعان : أحدهما : النظر الطلبي ، وهو النظر في المسألة التي هي القضية المطلوب حكمها ليطلب دليلها ، فهذا هو النظر الذي لا يجامع العلم بل يضاده ، لأنه ينظر في المطلوب فقد يجده وقد لا يجده ، فهذا نظر في الحكم

---

(١) درء التعارض (١٠/٢٠٠-٢٠٢) .

(٢) انظر : النبوات (ص : ٢٦٦-٢٧٩) ، وانظر (ص : ٣٦٩) .

كالذي ينظر في المسألة لينال دليلها من القرآن والحديث ، والثاني : النظر الاستدلالي : وهو النظر في الدليل الذي يوصله ويستلزم المدلول ، وهذا هو الذي يوجب العلم ولا ينافيه فهو كالذي ينظر في القرآن والحديث فيعلم الحكم (١) .

لكن هل النظر واجب ؟ يجيب شيخ الإسلام : « لكن من حصر العلم بطريق عينه ، هو مثل حد معين ودليل معين ، أخطأ كثيرا ، كما أن من قال : إن حد غيره ودليله لا يفيد بحال أخطأ كثيرا ، وهذا كما أن الذين أوجبوا النظر وقالوا : لا يحصل العلم إلا به مطلقا ، أخطأوا ، والذين قالوا : - لا حاجة إليه بحال ، بل المعرفة دائما ضرورية لكل أحد في كل حال - أخطأوا ، بل المعرفة وإن كانت ضرورية في حق أهل الفطر السليمة ، فكثير من الناس يحتاج فيها إلى النظر ، والإنسان قد يستغنى عنه فى حال ويحتاج إليه في حال ، وكذلك الحدود قد يحتاج إليها تارة ويستغنى عنها أخرى كالحدود اللفظية ، والترجمة قد يحتاج إليها تارة ، وقد يستغنى عنها أخرى ، وهذا له نظائر . وكذلك كون العلم ضروريا أو نظريا ، والاعتقاد قطعيا وظنيا أمور نسبية ، فقد يكون الشيء قطعيا عند شخص في حال ، وهو عند آخر وفي حال أخرى مجهول فضلا عن أن يكون مظنونا ، وقد يكون الشيء ضروريا لشخص في حال ، ونظريا لشخص آخر وفي حال أخرى ، وأما ما أخبر به الرسول فإنه حق في نفسه ، لا يختلف باختلاف عقائد الناس وأحوالهم ، فهو الحق الذي لا يقبل النقيض ، ولهذا كل ما عارضه فهو باطل مطلقا » (٢) .

والعلم علمان : عملي ونظري ، فالأول : « ما كان شرطا في حصول المعلوم كتصور أحدنا لما يريد أن يفعله ، فالمعلوم هنا متوقف على العلم به محتاج إليه . والثاني : العلم الخبري النظري ، وهو ما كان المعلوم غير مفتقر في وجوده إلى العلم به كعلمنا بوحدانية الله وأسمائه وصفاته وصدق رسله ، وبملائكته وكتبه وغير ذلك ، فإن هذه المعلومات ثابتة سواء علمناها أو لم نعلمها ، فهي مستغنية عن علمنا بها » (٣) .

---

(١) انظر : الرد على المنطقيين (ص : ٣٥٢-٣٥٣) .
(٢) درء التعارض (٣/٣٠٣-٣٠٤) .
(٣) درء التعارض (١/٨٨) .

٣ – ما حد الدليل ؟ هل هو المرشد إلى المطلوب وهو ما يكون العلم به مستلزما للعلم المطلوب ، فهو بذاته دليل يوصل إلى المقصود ، أم الدليل هو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا إلى المطلوب ، اختلف النظار في ذلك ، ويرى شيخ الإسلام أن كون بعضهم خص الثاني باسم الإمارة دون الدليل ، نزاع اصطلاحي ، ولكن يرى أن « الضابط في الدليل أن يكون مستلزما للمدلول ، فكل ما كان مستلزما لغيره أمكن أن يستدل به عليه ، فإن كان التلازم من الطرفين ، أمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر ، فيستدل المستدل بما علمه منهما على الآخر الذي لم يعلمه »[1] ثم بين شيخ الإسلام أن هذا اللزوم إن كان قطعيا كان الدليل قطعيا ، وإن كان ظاهرا وقد يتخلف كان الدليل ظنيا ، ويمثل للقطعي بدلالة المخلوقات على خالقها وصفاته كالعلم والقدرة والمشيئة والرحمة والحكمة[2] .

٤ – والآن ننتقل إلى مسألة أخرى مهمة وهي : طرق العلم والمعرفة ومصادرها هل هي مختصة بجانب معين لا يوصل إلى العلم إلا من خلاله ؟ لقد تباينت مذاهب الناس في ذلك فبعضهم حصر العلم بالمحسوس فقط فهو الذي يثبت به الاستدلال يقينا وما عداه لا دليل فيه ، وبعضهم حصر الاستدلال بالاعتبار والقياس المنطقي فقط ، وبعضهم اعتمد على غير ذلك ، ويرى شيخ الإسلام أن طرق العلم متعددة وكثيرة ويمكن إجمالها بثلاث طرق :

أحدها : الحس الباطن والظاهر ، وهو الذي تعلم به الأمور الموجودة بأعيانها .

والثاني : الاعتبار بالنظر والقياس وإنما يحصل العلم به بعد العلم بالحس ، مما أفاده الحس معينا يفيده العقل والقياس مطلقا ، فهو لا يفيد بنفسه علم شيء معين لكن يجعل الخاص عاما ، والمعين مطلقا ، فإن الكليات إنما تعلم بالعقل ، كما أن المعينات إنما تعلم بالإحساس .

---

(١) الرد على المنطقيين (ص : ١٦٥) ، وانظر : (ص : ١٥١) ، ودرء التعارض (٣٠٣/٣، ١٢٢/١٠) ، والنبوات (ص : ٢٨٢) ، ومناهج البحث (ص : ١٩٤، ١٩٧ – ١٩٩، ٢١٦) ، ونظرية القياس الأصولي (ص : ٣٢٢) .

(٢) انظر : الرد على المنطقيين (ص : ١٦٥–١٦٦) .

والثالث : الخبر ، والخبر يتناول الكليات والمعينات والشاهد والغائب ، فهو أعم وأشمل ، لكن الحس والعيان أتم وأكمل [١] .

ويوسع شيخ الإسلام – في مناسبات مختلفة – الكلام حول هذه الأدلة ، ولكنه يركز على مسألة تنوع الأدلة ، كما يركز على دليل الخبر الصادق ، ولذلك يقول عن أهل الكلام : « إنهم قد سلموا أنه يعلم بالسمع أمور ، كما يذكرونه كلهم من أن العلوم ثلاثة أقسام : منها ما لا يعلم إلا بالعقل ، ومنها ما لا يعلم إلا بالسمع ، ومنها ما لا يعلم بالسمع والعقل ، وهذا التقسيم حق في الجملة ، فإن من الأمور الغائبة عن حس الإنسان ما لا يمكن معرفته بالعقل ، بل لا يعرف إلا بالخبر » ثم بين طرق العلم فيقول : « وطرق العلم ثلاثة : الحس ، والعقل ، والمركب منهما كالخبر » [٢] ويوضح النقطة الأخيرة في مكان آخر فيقول : « إن الخبر أيضا لا يفيد إلا مع الحس أو العقل ، فإن المخبر عنه إن كان قد شوهد ، كان قد علم بالحس ، وإن لم يكن شوهد فلابد أن يكون شوهد ما يشبهه من بعض الوجوه ، وإلا لم يعلم بالخبر شيء ، فلا يفيد الخبر إلا بعد الحس والعقل ، فكما أن العقل بعد الحس فالخبر بعد العقل والحس ، فالإخبار يتضمن هذا وهذا » [٣] .

وليس الحس وحده تعلم به الأمور إذ هناك المجربات والمتواترات ، ويرى شيخ الإسلام أن هذه الأدلة توصل إلى اليقين ، ولكن الخطأ الذي وقع فيه الفلاسفة وأهل المنطق أنهم جعلوا ما علم بالحس يمكن أن يستنبط منه قضية كلية عامة ، ينبى عليها القانون المنطقي ، يقول شيخ الإسلام عنهم : « إنهم كما حصروا اليقين في الصورة القياسية حصروه في المادة التي ذكروها من القضايا الحسيات ، والأوليات والمتواترات والمجربات أو الحدسيات ، ومعلوم أنه لا دليل على نفي ما سوى هذه القضايا .... ثم مع ذلك إنما اعتبروا في الحسيات والعقليات وغيرهم

---

(١) درء التعارض (٣٢٤/٧) ، وانظر : الاستقامة (٢٩/١) ، والرد على المنطقيين (ص : ٣٦٤ ، ٤٧٣) ، ونقض أساس التقديس المطبوع (٥٣٩/٢) .

(٢) درء التعارض (١٧٨/١) .

(٣) نفسه (٣٢٥/٧) .

ما جرت العادة باشتراك بني آدم فيه ، وتناقضوا في ذلك ، وذلك أن بني آدم إنما يشتركون كلهم في بعض المرئيات وبعض المسموعات ، فإنهم كلهم يرون عين الشمس والقمر والكواكب ، ويرون جنس السحاب والبرق ، وإن لم يكن ما رآه هؤلاء من ذلك هو ما يراه هؤلاء ، وكذلك يشتركون في سماع صوت الرعد ، وأما ما يسمعه بعضهم من كلام بعض وصوته فهذا لا يشترك بنو آدم في عينه ، بل كل قوم يسمعون ما لا يسمع غيرهم ، وكذلك أكثر المرئيات ، فانه ما من شخص ولا أهل درب ولا مدينة ولا إقليم إلا ويرون من المرئيات ما لا يراه غيرهم ، وأما الشم والذوق واللمس فهذا لا يشترك جميع الناس في شيء معين فيه ... وكذلك ما يعلم بالتواتر والتجربة والحدس ، فإنه قد يتواتر عند هؤلاء ما لم يتواتر عند غيرهم ولم يجربوه ، ولكن قد يتفقان في الجنس ، كما يجرب قوم بعض الأدوية ويجرب الآخرون جنس تلك الأدوية ، فيتفق في معرفة الجنس لا في معرفة عين المجرب » [1] ، فإذا كانت هذه حال هذه الأدلة فلماذا يفرق أهل المنطق بينها ، فيقولون : إن ما علم بالحس يمكن أن يكون دليلا عاما ، أما المتواترات والمجربات فليست دليلا عاما وإنما يختص بها من علمها ، مع أن اشتراك الناس في المتواترات أكثر ، وفي المجريات يحصل المعنى الكلي الذي يقوم في النفس بخلاف الحسيات فليس فيها شيء كلي [2] ، لقد أدى هذا التفريق بأهل المنطق أن أنكروا المتواترات والأخبار التي تعلم أو جاءت عن طريق الأنبياء ، وكذلك الأدلة القرآنية من الأمثلة الضرورية التي ذكر الله تعالى فيها ما جرى للأمم السابقة وأنه يجري على من عمل مثل عملهم .

إن شيخ الإسلام يرى أن – الحسيات والمتواترات والمجربيات – يمكن أن تكون دليلا ومصدرا من مصادر المعرفة ، ولا يفرق بينها ، ويمكن أن ننقل نصا يوضح هذه المسألة ، يقول : « وقد ذكر من ذكر من هؤلاء المنطقيين أن القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة والحدس يختص بها من علمها بهذا الطريق ، فلا تكون حجة على غيره بخلاف غيرها فإنها مشتركة يحتج بها على المنازع . وقد بينا ...

---

(١) الرد على المنطقيين (ص : ٣٨٤-٣٨٥) .

(٢) الرد على المنطقيين (ص : ٣٨٥) .

أن هذا تفريق فاسد ؛ فإن الحسيات الظاهرة والباطنة تنقسم أيضا إلى خاصة وعامة وليس ما رآه زيد أو شمه أو ذاقه أو لمسه يجب اشتراك الناس فيه ، وكذلك ما وجده في نفسه من جوعه وعطشه وألمه ولذته ، لكن بعض الحسيات قد تكون مشتركة بين الناس ، كاشتراكهم في رؤية الشمس والقمر والكواكب ، وأخص من ذلك اشتراك أهل البلد الواحد في رؤية ما عندهم من جبل وجامع ونهر وغير ذلك من الأمور المخلوقة والمصنوعة » .

« وكذلك الأمور المعلومة بالتواتر والتجارب قد يشترك فيها عامة الناس كاشتراك الناس في العلم بوجود مكة ونحوها من البلدان المشهورة ، واشتراكهم في وجود البحر وأكثرهم ما رآه ، واشتراكهم في العلم بوجود موسى وعيسى ومحمد وادعائهم النبوة ونحو ذلك ، فإن هؤلاء قد تواتر خبرهم إلى عامة بني آدم وإن قدر من لم يبلغه أخبارهم فهم في أطراف المعمورة لا في الوسط ، وكذلك المجربات ، فعامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الري ، وأن قطع العنق يحصل معه الموت ، وأن الضرب الشديد يوجب الألم . والعلم بهذه القضية تجريبي فإن الحس إنما يدرك ريا معينا وموت شخص معين ، وألم شخص معين ، أما كون كل من فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك ، فهذه القضية الكلية لا تعلم بالحس ، بل بما يتركب من الحس والعقل ، وليس الحس هنا هو السمع . وهذا النوع قد يسميه بعض الناس كله تجريبات ، وبعضهم يجعله نوعين : تجريبات وحدسيات ، فإن كان الحس المقرون بالعقل من فعل الإنسان كأكله وشربه وتناوله الدواء سماه تجريبا ، وإن كان خارجا عن قدرته كتغير أشكال القمر عند مقابلة الشمس سماه حدسيا » (١) .

فهذه الحسيات والمجربات من طرق العلم عند شيخ الإسلام ، ولكنه لا يحصر طرق العلم بها ، واعتناؤه بهذه الأمور – خاصة التجربة – أثار انتباه وإعجاب كثير من الباحثين المعاصرين حتى قال أحدهم – ممن يخالف شيخ الإسلام في آرائه – بعد أن نقل كلامه في ذلك : « وأخيرا لا يسعنا أمام

---

(١) الرد على المنطقيين (ص : ٩٢-٩٣) .

هذه الروح العلمية التجريبية التي اتسمت بها فلسفة ابن تيمية إلا أن نقرر أنه لو قدر لهذه الفلسفة أن توضع في قالب منهجي لعد ابن تيمية – بحق – على رأس الفلاسفة التجريبيين ، وحسبه أنه وضع الأفكار في وقت كانت فيه أوربا ترسف في أغلال الجهل وتعاني من جمود الفكر النظري طوال العصور الوسطى »[1] .

وإذا كانت مثل هذه القضايا أثارت إعجاب هؤلاء الباحثين بشيخ الإسلام فإن الذي أثار إعجاب تلامذة ابن تيمية – من عصره وإلى اليوم – ما عمل رحمه الله من الدعوة إلى العودة إلى مذهب السلف ، ومنهجهم ، ومن ذلك : المنهج الشرعي للاستدلال ، الذي تنكبه الفلاسفة والمتكلمون قديما وتلامذتهم حديثا – وهذا ما نشير إليه في الفقرة التالية .

٥ – من أصول الاستدلال وطرق المعرفة الكبرى : الطريق والدليل الشرعي ، ولكن ما الدليل الشرعي ؟ هل هو مقتصر على ما أفاده الخبر بنصه فقط ، أو ما يسميه البعض الدليل السمعي ، المختص بما لا يمكن العلم به إلا بالسمع وخبر الصادق ، لقد فهم كثير من أهل الكلام هذا ، ورأوا أن الشرع – من الكتاب والسنة – ليس فيه أدلة عقلية ، وإنما أخبار عن مغيبات يجب التصديق بها ، وغفل هؤلاء عن الأدلة القرآنية الكثيرة التي فيها مجادلة ومحاجة المنكرين للألوهية والنبوة ، والبعث وغيرها ، وهؤلاء المنكرون من مشركي العرب وأهل الكتاب وغيرهم لم يكونوا مقرين بنبوة محمد – ﷺ – ولا بما نزل عليه من الكتاب ، ولذلك كان من أصول منهج شيخ الإسلام – في كتبه – التركيز على المنهج الشرعي وينبه إلى غلط أهل الكلام في حصرهم لهم في خبر الصادق فقط يقول : [الدليل] الشرعي قد يكون سمعيا وقد يكون عقليا ، فإن كون الدليل شرعيا يراد به :

أ – كون الشرع أثبته ودل عليه .
ب – ويراد به كون الشرع أباحه وأذن فيه .

---

(١) المدرسة السلفية (ص : ٤٤٩) ومؤلفه : محمد عبد الستار نصار ، وانظر : مناهج البحث للنشار (ص : ١٦٦،١٧٣،١٧٨) .

(أ) فإذا أريد بالشرعي ما أثبته الشرع ، **فإما** أن يكون معلوما بالعقل أيضا ولكن الشرع نبه عليه ودل عليه ، فيكون شرعيا عقليا ، وهذا كالأدلة التي نبه الله تعالى عليها في كتابه العزيز من الأمثال المضروبة وغيرها الدالة على توحيده وصدق رسله ، وإثبات صفاته وعلى المعاد ، فتلك كلها أدلة عقلية يعلم صحتها بالعقل وهي براهين ومقاييس عقلية ، وهي مع ذلك شرعية . **وإما** أن يكون الدليل الشرعي لا يعلم إلا بمجرد خبر الصادق ، فإنه إذا أخبر بما لا يعلم إلا بخبره كان ذلك شرعيا سمعيا .

وكثير من أهل الكلام يظن أن الأدلة الشرعية مَنحصرة في خبر الصادق فقط وأن الكتاب والسنة لا يدلان إلا على هذا الوجه ، ولهذا يجعلون أصول الدين نوعين : العقليات ، والسمعيات ، ويجعلون القسم الأول مما لا يعلم بالكتاب والسنة . وهذا غلط منهم ، بل القرآن دل على الأدلة العقلية وبينها ونبه عليها وإن كان من الأدلة العقلية ما لا يعلم بالعيان ولوازمه كما قال تعالى : ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْآفَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [فصلت : ٥٣] .

(ب) وأما إذا أريد بالشرعي ما أباحه الشرع وأذن فيه ، فيدخل في ذلك ما أخبر به الصادق ، وما دل عليه ونبه عليه القرآن ، وما دلت عليه وشهدت به الموجودات ، والشارع يحرم الدليل لكونه كذبا في نفسه ، مثل أن تكون إحدى مقدماته باطلة ، فإنه كذب والله يحرم الكذب لاسيما عليه ، كقوله تعالى : ﴿ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَـٰقُ ٱلْكِتَـٰبِ أَن لَّا يَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ وَدَرَسُوا۟ مَا فِيهِ ﴾ [الأعراف : ١٦٩] ، ويحرمه لكون المتكلم به يتكلم بلا علم ، كما قال تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ [الاسراء : ٣٦] وقوله تعالى : ﴿ وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف : ٣٣] ، وقوله : ﴿ هَـٰٓأَنتُمْ هَـٰٓؤُلَآءِ حَـٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ [آل عمران : ٦٦] [1] .

---

(١) درء التعارض (١/١٩٨-٢٠٠) .

فالأدلة الشرعية قد تكون سمعية ، وقد تكون عقلية نبه عليها الشرع ، وشيخ الإسلام دائما ما ينبه إلى أنه لا يمكن أن يتعارض العقل والشرع ، ولذلك لم يفصل بين جنس الأدلة - كما فعل أهل الفلسفة والكلام - فالأدلة قد تكون حسية وقد تكون عقلية وقد تكون شرعية ، وكلها صادقة ، لأن الكل من عند الله ، فالكون مخلوق لله والإنسان الذي يعقل ويحس مخلوق لله ، والنصوص السمعية منزلة من عند الله ، فالذين يتوهمون أنهم قد يعلمون بعقولهم ومقاييسهم أمورا قد يعارضها السمع غالطون أشد الغلط بل ومنحرفون في إيمانهم وثقتهم بما جاء من عند الله من الكتاب والسنة ، إذ كلها وحي من الله تعالى ، ولهذا يقول شيخ الإسلام منبها إلى أن حصول المعرفة بالشرع على وجوه « أحدها : أن الشرع ينبه على الطريق العقلية التي بها يعرف الصانع ، فتكون عقلية شرعية ، والثاني : أن المعرفة المنفصلة [1] بأسماء الله وصفاته التي بها يحصل الإيمان تحصل بالشرع كقوله تعالى : ﴿ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَـٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَـٰنُ وَلَـٰكِن جَعَلْنَـٰهُ نُوراً نَّهْدِى بِهِ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ﴾ [الشورى : ٥٢] ، وقوله : ﴿ قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِي وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِىٓ إِلَىَّ رَبِّى ﴾ [سبأ : ٥٠] ، وقوله : ﴿ كِتَـٰبٌ أَنزَلْنَـٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ ﴾ [إبراهيم : ١] ، وأمثال ذلك من النصوص التي تبين أن الله هدى العباد بكتابه المنزل على نبيه » [2] .

فالهداية التامة والمعرفة الصادقة التي لا يدخلها شك أعظم ما تتم عن طريق الكتاب والسنة ، إن كان ثمة طريق غيرهما تحصل به هذه المعرفة ؛ ويوضح شيخ الإسلام في هذافيقول : « وأما النظر المفيد للعلم فهو ما كان في دليل هاد ، والدليل الهادي - على العموم والإطلاق - هو كتاب الله وسنة نبيه ، فإن الذي جاءت به الشريعة من نوعي النظر : هو ما يفيد وينفع ويحصل الهدى ، وهو يذكر الله وما نزل من الحق ، فإذا أراد النظر والاعتبار في الأدلة المطلقة

---

(١) كذا ، ولعلها : المفصلة .

(٢) درء التعارض (٩/٣٧-٣٨) .

من غير تعيين مطلوب فذلك النظر في كتاب الله وتدبره كما قال تعالى : ﴿ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ۝ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [المائدة : ١٥-١٦] ... » [١] .

٦ - ونعرض للأدلة الشرعية التي ذكرها شيخ الإسلام :

أ - فأولها دلالة السمع من الكتاب والسنة على كل ما تنازع الناس فيه ، لأن فيهما الهدى التام ، فمن اعتصم بالوحي فقد هدى إلى صراط مستقيم ، ولذلك فإن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، « دعوا الناس إلى عبادة الله أولا بالقلب ، واللسان ، وعبادته متضمنة لمعرفته ، وذكره ، فأصل علمهم وعملهم هو العلم بالله والعمل لله » [٢] ، ولذلك فالرسل لم يدعوا الناس إلى الإقرار بوجود الله وأنه الخالق ، لأن هذا معروف مسلم مركوز في فطر الناس ، وإنما دعوا الناس إلى عبادة الله وحده لا شريك له ، ومنه ينطلق إلى الأمور الأخرى ، لأن من عبد الله وحده وأخلص له في العبادة فلابد أن يصدق برسله وبما جاءوا به من عند ربهم تعالى ، يقول شيخ الإسلام : « إن الله سبحانه لما كان هو الأول الذي خلق الكائنات والآخر الذي إليه تصير الحادثات فهو الأصل الجامع ؛ فالعلم به أصل كل عمل وجامعه ، وليس للخلق صلاح إلا في معرفة ربهم وعبادته ، وإذا حصل لهم ذلك فما سواه إما فضل نافع وإما فضول غير نافعة ، وإما أمر مضر » ، « ثم من العلم به تتشعب أنواع العلوم ، ومن عبادته وقصده تتشعب وجوه المقاصد الصالحة ، والقلب بعبادته والاستعانة به معتصم مستمسك قد لجأ إلى ركن وثيق ، واعتصم بالدليل الهادي ، والبرهان الوثيق ، فلا يزال إما في زيادة العلم والإيمان ، وإما في السلامة من الجهل والكفر ، وبهذا جاءت النصوص الإلهية في أنه بالإيمان يخرج الناس من الظلمات إلى النور ، وضرب مثل المؤمن - وهو المقر بربه علما وعملا - بالحي والبصير والسميع والنور والظل - وضرب

---

(١) نقض المنطق (ص : ٣٣) .
(٢) مجموع الفتاوى (٢/١٥) .

مثل الكافر – بالميت والأعمى والأصم ، والظلمة والحرور » [١] ، فمنهج الرسل على الضد من منهج المتكلمين الذين يبدأون بالأمور النظرية فيبدأون بإثبات الصانع ثم النبوات ثم السمعيات ، وقد تختلط عليهم الأدلة في أول الطريق أو في وسطها أو في آخرها فلا يصلون إلى المقصود ، أما الأنبياء – صلوات الله وسلامه عليهم جميعا – فيبدأون من حيث ينتهي الفلاسفة ، فإذا كان قصارى ما ينتهي إليه هؤلاء إثبات أن هذا العالم لابد له من خالق ، فالأنبياء يبينون لأممهم أنه يجب عبادة الله وحده لا شريك له ما دامت قضية الإقرار به وبوجوده مسلمة للجميع .

وخلاصة هذا الدليل : أن عبادة الله والإخلاص هي الأساس وهي الموصلة إلى تصديق رسله – والله أيدهم بما يدل على صدقهم من المعجزات وغيرها – فإذا تمت الشهادتان : الألوهية والرسالة ، كان ما جاء به هؤلاء الرسل من أمر أو خبر هو الحق الذي يعتصم به المؤمنون وإذا كان المتصوفة على عكس المتكلمين والفلاسفة ، فإن أهل الحق والإيمان لا يعتمدون على ما يخطر بقلوبهم من خواطر مطلقا ، وإنما يزنونها بالكتاب والسنة ، ولا يقدمون عليهما شيئا من الأدلة أو الخواطر ، ولذلك فما « أوتيه علماء أهل الحديث وخواصهم من اليقين والمعرفة والهدى فأمر يجل عن الوصف ، ولكن عند عوامهم من اليقين والعلم النافع ما لم يحصل منه شيء لأئمة المتفلسفة والمتكلمين ، وهذا ظاهر شهود لكل أحد » [٢] .

ب – وهناك دليل آخر وهو دليل الفطرة التي فطر الله الناس جميعا عليها ، لأن الإنسان خلقه الله تعالى متميزا عن غيره من المخلوقات ، فعنده الشعور والإحساس ولديه الإرادة والحركة ، ففي الشعور والإدراك يميز بين الحق والباطل والصدق والكذب ، وبالإرادة والحركة يحب ويبغض فيحب ما ينفعه ويميل إليه ، ويبغض ما يضره وينفر منه ، وهذه هي الفطرة [٣] ، يقول شيخ الإسلام : « والله سبحانه

---

(١) مجموع الفتاوى (٢/١٦) .

(٢) نقض المنطق (ص : ٢٦) .

(٣) انظر : المصدر السابق (ص : ٢٩) .

خلق عباده على الفطرة التي فيها معرفة الحق والتصديق به ومعرفة الباطل والتكذيب به ، ومعرفة النافع الملائم والمحبة له ، ومعرفة الضار المنافي والبغض له بالفطرة ، فما كان حقا موجودا صدقت به الفطرة ، وما كان حقا نافعا عرفته الفطرة أحبته وأطمأنت إليه ، وذلك هو المعروف ، وما كان باطلا معدوما كذبت به الفطرة فأبغضته الفطرة وأنكرته » [١] .

ونصوص الفطرة دالة على أن كل مولود يولد على فطرة الإسلام ، وهي الحنيفية المقتضية لعبادة الله وحده لا شريك له والحب والخضوع له تعالى . يقول شيخ الإسلام : « فعلم أن في فطرة الإنسان قوة تقتضي اعتقاد الحق وإرادة النافع ، وحينئذ فالإقرار بوجود الصانع ومعرفته والإيمان به هو الحق أو نقيضه ؟ والثاني معلوم الفساد قطعا ، فتعين الأول ، وحينئذ فيجب أن يكون في الفطرة ما يقتضي معرفة الصانع والإيمان به ، وأيضا : فإنه مع الإقرار به إما أن تكون محبته أنفع للعبد أو عدم محبته ، والثاني معلوم الفساد ، وإذا كان الأول أنفع له كان في فطرته محبة ما ينفعه ، وأيضا فإنه إما أن تكون عبادته وحده لا شريك له أكمل للناس علما وقصدا أو الإشراك به ، والثاني معلوم الفساد فوجب أن يكون في فطرته مقتضى يقتضي توحيده ، وأيضا : فإما أن يكون دين الإسلام مع غيره من الأديان متماثلين أو الإسلام مرجوحا أو راجحا ، والأول والثاني باطلان باتفاق المسلمين وبأدلة كثيرة ، فوجب أن يكون في الفطرة مقتض يقتضي خير الأمرين لها ، وامتنع أن تكون نسبة الإسلام وسائر الملل إلى الفطرة واحدة ، سواء كانت نسبة قدرة أو نسبة قبول » [٢] .

وهذه الفطرة بما فيها من الاستعداد والقبول كافية لحصول مقتضاها من معرفة الله وعبادته ، لا يشترط لذلك وجود أدلة يتعلمها من خارج ، يوضح شيخ الإسلام هذه المسألة فيقول : « وإذا لزم أن يكون في الفطرة مرجح للحنيفية التي أصلها معرفة الصانع ومحبته وإخلاص الدين له ، فإما أن يكون مع ذلك

---

(١) نقض المنطق (ص : ٢٩) .
(٢) درء التعارض (٨/٤٥٨-٤٥٩) .

لا يوجد مقتضاها إلا بسبب منفصل ، مثل من يعلمه ويدعوه ، أو يمكن وجود ذلك بدون هذا السبب المنفصل ، فإن كان الأول لزم أن يكون موجبها متوقفا على مخاطب منفصل دائما ، فلا يحصل بدونه البتة ، ثم القول في حصول موجبها لذلك المخاطب المنفصل ، كالقول في الأول ، وحينئذ فيلزم التسلسل في المخاطبين ، ووجود مخاطبين لا يتناهون ، وهم أيضا مخاطبون وهذا تسلسل في الفاعلين وهو ممتنع ، وإن كان من المخاطبين من حصل له بموجب الفطرة بلا مخاطب منفصل دل على إمكان ذلك بالفطرة ، فبطل هذا التقرير وهو كون موجب الفطرة لا يحصل قط إلا لمخاطب منفصل ، وإذا أمكن حصول موجب الفطرة بدون مخاطب منفصل علم أن في الفطرة قوة تقتضي ذلك ، وإن ذلك ليس موقوفا على مخاطب منفصل ، لكن قد يكون لذلك المقتضى معارض مانع وهذا هو الفطرة » [١] .

وهذه الفطرة توافق ما أخبرت به الرسل ولا تعارضها أبدا ، ولذلك فإن دليل الفطرة على علو الله تعالى لا يمكن أن يكون ما جاءت به النصوص بخلافه كما زعم نفاته [٢] ، وهكذا .

جـ - ومن الأدلة النظرية التي تفيد العلم ، وقد جاء بها القرآن ، دليل الآيات ، فالمخلوقات تدل على الخالق وتوجب العلم به ، وآيات الأنبياء توجب العلم بنبوتهم ، وهكذا يقول شيخ الإسلام إن من الأدلة « الآيات كما يذكر الله ذلك في القرآن ، والآية هي دليل عليه بعينه ، لا تدل على قدر مشترك بينه وبين غيره ، فنفس الكائنات وما فيها وهو عين وجودها في الخارج مستلزم لوجود الرب ، وهو آية له ودليل عليه ، وشاهد بوجوده بعينه ، لا قدر مشترك بينه وبين غيره » [٣] ، ودليل الآيات يختلف عن دليل القياس ، لأن دليل الآية هو نفسه مستلزم لعين المدلول عليه ، يقول شيخ الإسلام : « وأما استدلاله بالآيات

---

(١) درء التعارض (٨/٤٥٩-٤٦٠) .

(٢) انظر : درء التعارض (٥/٣١٢) ، وانظر : دلالة الفطرة الدرء (٨/٣٧١) ، ونقض التأسيس المطبوع (٢/٤٧٥) .

(٣) نقض أساس التقديس - المطبوع - (٢/٤٧٤) .

فكثير في القرآن ، والفرق بين الآيات وبين القياس أن الآية هي العلامة ، وهي الدليل الذي يستلزم عين المدلول ، ولا يكون مدلوله أمرا كليا مشتركا بين المطلوب وغيره ، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول ، كما أن الشمس آية النهار قال تعالى : ﴿ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً ﴾ [الاسراء : ١٢] فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار ، وكذلك آيات نبوة محمد - ﷺ - نفس العلم بها يوجب العلم بنبوته بعينه ، لا يوجب أمرا كليا مشتركا بينه وبين غيره ، وكذلك آيات الرب تعالى ، نفس العلم بها يوجب العلم بنفسه المقدسة تعالى لا يوجب علما كليا مشتركا بينه وبين غيره ، والعلم بكون هذا مستلزما لهذا هو جهة الدليل » [١] ، ودليل الآيات إنما هو استدلال بجزئي على جزئي ، وهذا يخالف القياس المنطقي [٢] .

د - قياس الأولى :

يرى شيخ الإسلام أن هذا من أدلة القرآن ، وأنه يستخدم في حق الله تعالى لأن الله تعالى ليس مثل خلقه ، بحيث يقاس على خلقه لأن الله تعالى ليس كمثله شيء ، وهذا الدليل ركز عليه شيخ الإسلام كثيرا ، وبين دلالته على إثبات التوحيد لله ونفي الصاحبة والولد عنه ، وعلى إثبات صفات الكمال لله ، وعلى النبوة والمعاد ، يقول شيخ الإسلام : « وأما قياس الأولى الذي كان يسلكه السلف اتباعا للقرآن فيدل على أنه يثبت له من صفات الكمال التي لا نقص فيها أكمل مما علموه ثابتا لغيره ، مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل ، كما لا يضبط التفاوت بين الخالق والمخلوق ، بل إذا كان العقل يدرك من التفاضل الذي بين مخلوق ومخلوق ما لا يحصر قدره ، وهو يعلم أن فضل الله على كل مخلوق أعظم من فضل مخلوق على مخلوق ، كان هذا مما يبين له أن ما يثبت للرب أعظم مما يثبت

---

(١) الرد على المنطقيين (ص : ١٥١) .

(٢) انظر : نفس المصدر (ص : ١٦٣) ، وانظر : (ص : ٣٥٦) ، ومجموع الفتاوى (٤٨/١،٩/٢) ، وانظر : منطق ابن تيمية (ص : ٢٤٧) ، والمدرسة السلفية (ص : ٤٤٣،٣٦٨) ، ومناهج البحث (ص : ٢١٦) .

لكل ما سواه بما لا يدرك قدره » [١] ، ويقول أيضا : « ومما يوضح هذا أن العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيل [٢] يستوي فيه الأصل والفرع ، ولا بقياس شمولي [٣] تستوي فيه أفراده ، فإن الله تعالى ليس كمثله شيء فلا يجوز أن يمثل بغيره ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها » [٤] ، ثم طبق هذا على مسألة المعاد [٥] ، ثم ذكر أن الله استعمله سبحانه في تنزيهه وتقديسه عما أضافوه إليه من الولادة سواء سموها حسية أو عقلية [٦] ، ثم ذكر النصوص القرآنية التي فيها الإنكار على المشركين في زعمهم أن لله ولدا ، أو أن لله البنات ، ثم عقب شيخ الإسلام قائلا : « فبين سبحانه أن الرب الخالق أولى بأن ينزه عن الأمور الناقصة منكم ، فكيف تجعلون له ما تكرهون أن يكون لكم ، وتستحيون من إضافته إليكم مع أن ذلك واقع لا محالة ، ولا تنزهونه عن ذلك وتنفونه عنه ، وهو أحق بنفي المكروهات المنقصات منكم » [٧] ، فذكر قياس الأولى في ذلك [٨] .

---

(١) الرد على المنطقيين (ص : ١٥٤) .

(٢) قياس التمثيل هو القياس المشهور في كتب أصول الفقه وهو : إثبات الحكم في جزئي لثبوته في جزئي آخر لمعنى مشترك بينهما وهو العلة كقولنا : النبيذ حرام لأنه كالخمر في الإسكار الذي هو علة الحرمة ، انظر التهذيب : شرح الخبيصي وحواشيه (ص : ٤١٤) ، وإيضاح المبهم (ص : ١٧) ، وتحرير القواعد المنطقية (ص : ١٦٦) ، والمرشد السليم (ص : ٢٥٣) .

(٣) قياس الشمول : هو قياس المناطقة المشهور وهو : قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر ، مثل أن يقال كل إنسان حيوان وكل حيوان حساس ، النتيجة : كل إنسان حساس . انظر المصادر السابقة : التهذيب : شرح الخبيصي (ص : ٣٦٣) ، وتحرير القواعد (ص : ١٣٨) ، والمرشد السليم (ص : ١٣٦) .

(٤) درء التعارض (١/٢٩) .

(٥) انظر : المصدر نفسه (١/٣٠-٣٥) .

(٦) الحسية مثل قول النصارى في عيسى ، والعقلية مثل قول الفلاسفة بتولد العقول العشرة والأفلاك .

(٧) درء التعارض (١/٣٦-٣٧) .

(٨) انظر : في قياس الأولى وشرح ابن تيمية له : منطق ابن تيمية (ص : ٢٥٤) ، ونظرية القياس الأصولي (ص : ٣٣٤) ، ومناهج البحث (٢١٨) .

هـ - الميزان القرآني :

وردت نصوص تدل على « الميزان » وأن الله أنزله ، مثل قوله تعالى : ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ ﴾ [الشورى : ١٧] ، وقوله : ﴿ وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا۟ فِى ٱلْمِيزَانِ* وَأَقِيمُوا۟ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا۟ ٱلْمِيزَانَ ﴾ [الرحمن : ٧-٩] وغيرها ، فما هذا الميزان ؟ يقول شيخ الإسلام : « وقد قال الله سبحانه وتعالى : ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ ﴾ [الشورى : ١٧] وقال : ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَـٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ﴾ [الحديد : ٢٥] والميزان يفسره السلف بالعدل ، ويفسره بعضهم بما يوزن به [١] ، وهما متلازمان ، وقد أخبر أنه أنزل ذلك مع رسله كما أنزل معهم الكتاب ليقوم الناس بالقسط ، فما يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير هو من الميزان ، وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات ، فمعرفة أن هذه الدراهم أو غيرها من الأجسام الثقيلة بقدر هذه تعرف بموازينها ، وكذلك مثل هذا الزمان يعرف بموازينه التي يقدر بها الأوقات ... فكذلك الفروع المقيسة على أصولها في الشرعيات والعقليات تعرف بالموازين المشتركة بينهما ، وهي الوصف الجامع المشترك الذي يسمى الحد الأوسط ، فإنا إذا علمنا أن الله حرم خمر العنب لما ذكره من أنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة ، وتوقع بين المؤمنين العداوة والبغضاء ، ثم رأينا نبيذ الحبوب من الحنطة والشعير والرز وغير ذلك يماثلها في المعنى الكلي المشترك الذي هو علة التحريم ، كان هذا القدر المشترك الذي هو العلة هو الميزان التي أنزلها الله في قلوبنا لنزن بها هذا نجعله مثل هذا ، فلا نفرق بين المتماثلين ، والقياس الصحيح هو من العدل الذي أمر الله تعالى به » [٢] ، ويوضح النقطة الأخيرة فيقول : « إن القياس الصحيح هو من العدل الذي أنزله ، وإنه لا يجوز قط أن يختلف الكتاب والميزان ، فلا يختلف نص ثابت عن الرسل وقياس صحيح ، لا قياس شرعي

---

(١) انظر هذين القولين في تفسير الآية : ٢٥ من سورة الحديد : تفسير الطبري ، وزاد المسير .

(٢) الرد على المنطقيين (ص : ٣٧٢) .

ولا عقلي ، ولا يجوز قط أن الأدلة الصحيحة النقلية تخالف الأدلة الصحيحة العقلية ... » [١] ، ويورد اعتراضا على هذا ثم يرد عليه ، فيقول : « فإن قيل : إذا كان هذا مما يعرف بالعقل فكيف جعله الله تعالى مما أرسلت به الرسل ؟ قيل : لأن الرسل ضربت للناس الأمثال العقلية التي يعرفون بها التماثل والاختلاف ، فإن الرسل دلت الناس وأرشدتهم إلى ما به يعرفون العدل ، ويعرفون الأقيسة العقلية الصحيحة التي يستدل بها على المطالب الدينية ، فليس العلوم النبوية مقصورة على مجرد الخبر ، كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام ، ويجعلون ما يعلم قسيما للعلوم النبوية ، بل الرسل – صلوات الله عليهم – بينت العلوم العقلية التي بها يتم دين الناس علما وعملا ، وضربت الأمثال ، فكملت الفطرة بما نبهتا عليه وأرشدتها مما كانت الفطرة معرضة عنه ، أو كانت الفطرة قد فسدت بما حصل لها من الآراء والأهواء الفاسدة ، فأزالت ذلك الفساد وبينت ما كانت الفطرة معرضة عنه ، حتى صار عند الفطرة معرفة الميزان التي أنزلها الله وبينتها رسله » [٢] ، ويوضح شيخ الإسلام أن الله كما أنزل مع رسله الإيمان ، فلا يحصل الإيمان إلا بهم ، فكذلك أنزل الميزان في القلوب وذلك لما بينت الرسل العدل وما يوزن به [٣] .

ولما كان القياس أحد الأصول المعتبرة في الأحكام عند جماهير المسلمين ، وقف شيخ الإسلام مع أهل المنطق وقفة طويلة حول زعمهم أن قياسهم الشمولي هو الذي يفيد اليقين ، أما القياس التمثيلي – الذي هو قياس الأصوليين – فلا يفيد إلا الظن [٤] ، ظنا منهم أن استخدامه في الأحكام الفرعية من جانب الفقهاء

---

(١) الرد على المنطقيين (ص : ٣٧٣) .

(٢) نفسه (ص : ٣٨٢) .

(٣) نفسه (ص : ٣٨٣-٣٨٤) .

(٤) سبق التعريف بقياس الشمول والتمثيل والفرق بينهما أن الشمولي إنتقال من خاص إلى عام ثم انتقال من ذلك العام إلى الخاص ، أما التمثيلي فهو انتقال من حكم معين (جزئي) إلى حكم معين (جزئي) لاشتراكهما في ذلك المعنى الكلي ، ومع ذلك فيمكن إرجاع أحدهما إلى الآخر كما أشار إلى ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية . ويلاحظ أن بعض الباحثين في علوم المنطق ردوا على إخوانهم المناطقة في قولهم : إن القياس التمثيلي ظني وبينوا أنه قد يكون قطعيا ، انظر التهذيب شرح الخبصي ، حاشية العطار (٤١٤) كما ذكروا له =

دليل على أنه ظني [١] ، ويرى شيخ الإسلام أنه لا فرق بينهما ، بل يمكن إرجاع القياس الشمولي إلى التمثيلي وبالعكس ، يقول : « تفريقهم بين قياس الشمول وقياس التمثيل بأن الأول قد يفيد اليقين ، والثاني لا يفيد إلا الظن ، فرق باطل ، بل حيث أفاد أحدهما اليقين أفاد الآخر اليقين ، وحيث لا يفيد أحدهما إلا الظن لا يفيد الآخر إلا الظن فإن إفادة الدليل لليقين أو الظن ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر ، بل باعتبار تضمن أحدهما لما يفيد اليقين ، فإن كان أحدهما اشتمل على أمر مستلزم للحكم يقينا حصل به اليقين ، وإن لم يشتمل إلا على ما يفيد الحكم ظنا لم يفد إلا الظن » [٢] ، ثم بين أنه لا فرق بينهما فيقول : « فإن قلت : النبيذ حرام قياسا على الخمر ، لأن الخمر إنما حرمت لكونها مسكرة ، وهذا الوصف موجود في النبيذ ، كان بمنزلة قولك كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام ، فالنتيجة قولك : النبيذ حرام ، والنبيذ هو موضوعها وهو الحد الأصغر ، والحرام محمولها وهو الحد الأكبر ، والمسكر هو المتوسط بين الموضوع والمحمول ، وهو الحد الأوسط المحمول في الصغرى الموضوع في الكبرى » [٣] ، وبين شيخ الإسلام أن الفقهاء صاروا يستعملون في الفقه القياس الشمولي ، كما يستعمل في العقليات القياس التمثيلي [٤] .

بل يرى شيخ الإسلام أن قياس التمثيل أقوى من قياس الشمول ، لأن التمثيل إنما هو من قياس الغائب على الشاهد الذي جاء في القرآن الكريم وهو الميزان الذي أنزله الله ، يقول شيخ الإسلام ردا على المناطقة : « إذا كان لابد في برهانهم من قضية كلية فالعلم بتلك القضية الكلية لابد له من سبب ، فإن عرفوها باعتبار الغائب بالشاهد وأن حكم الشيء حكم مثله ، كما إذا عرفنا أن هذه النار محرقة علمنا أن النار الغائبة محرقة لأنها مثلها ، وحكم الشيء حكم مثله ، فيقال : هذا استدلال بقياس التمثيل .... » [٥] .

= فوائد في البحث العلمي وتقدم العلوم ، انظر : المرشد السليم (ص : ٢٥٧) .

(١) انظر : الرد على المنطقيين (ص : ٢٣٤) .

(٢) نفس المصدر (ص : ٢١١) .

(٣) انظر : الرد على المنطقيين (ص : ٢١١) .

(٤) نفس المصدر (ص : ١١٧) .

(٥) نفسه (ص : ١١٥) .

والخلاصة أن ما ورد به الشرع من قياس التمثيل واعتبار الغائب بالشاهد هو الموصل إلى اليقين ، وهذا هو الاعتبار الذي ورد الأمر به ، وهو يتناول قياس الطرد وقياس العكس ، ويشرح شيخ الإسلام ذلك ويمثل له من القرآن فيقول : « ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف ، فإذا رأى الشيئين المتماثلين علم أن هذا مثل هذا ، فجعل حكمهما واحدا ، كما إذا رأى الماء والماء ، والتراب والتراب ، والهواء والهواء ، ثم حكم بالحكم الكلي على القدر المشترك ، وإذا حكم على بعض الأعيان ومثله بالنظير وذكر المشترك كان أحسن في البيان فهذا قياس الطرد ، وإذا رأى المختلفين كالماء والتراب فرق بينهما وهذا قياس العكس ، وما أمر الله به من الاعتبار في كتابه يتناول قياس الطرد وقياس العكس ، فإنه لما أهلك المكذبين للرسل بتكذيبهم كان من الاعتبار أن يعلم أن من فعل ما فعلوا أصابه ما أصابهم فيتقي تكذيب الرسل حذرا من العقوبة ، وهذا قياس الطرد ، ويعلم أن من لم يكذب الرسل بل اتبعهم لا يصيبه ما أصاب هؤلاء وهذا قياس العكس ، وهو المقصود من الاعتبار بالمعذبين ، فإن المقصود ثبت في الفرع عكس حكم الأصل لا نظيره ، والاعتبار يكون بهذا وهذا ، قال تعالى : ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [يوسف : ١١١] »[١] .

٧ - هذه هي الأدلة الشرعية - سمعية وعقلية - جاءت بها ودلت عليها النصوص ، وهي دالة على التكامل وأن لا تعارض بين العقل والنقل ، ورسل الله تعالى جاءوا بالحق المبين ، ولا يمكن أن يأتوا بما يعارض العقول الصحيحة ، لكن قد يأتون بما تعجز عنه العقول ولا تستطيع إدراكه ، ولذا كثيرا ما يردد شيخ الإسلام أن الرسل يخبرون بمحارات العقول لا بمحالات العقول[٢] .

ولكن إذا كان المنهج القرآني والشرعي لا يقتصر على مجرد الخبر ، فلماذا يرد عن السلف أنهم كثيرا ما يقولون : أن مثل هذا الأمر مما لا مجال للعقل فيه ، أو ينهون عن إدخال العقل في بعض الأمور ، ونحو ذلك ؟ هذا سؤال مهم

---

(١) الرد على المنطقيين (ص : ٣٧١) ، وانظر : منطق ابن تيمية (ص : ٢٢٢) .
(٢) انظر : درء التعارض (٢٩٧/٥، ٣٢٧/٧) .

ولذلك يخصه شيخ الإسلام بجواب مركز فيقول - عن أهل الكتاب والسنة - « وأما ما قد يقولونه من أن العقل لا مجال له في ذلك ، أو ينهون عن الكلام ، أو عن ما سمي معقولات ونظرا ، ونحو ذلك ، فهذا له وجوه صحيحة ثابتة بالكتاب والسنة ، بل وبالعقل أيضا ، وبعضهم قد لا يفرق بين ما يدخل في ذلك من حق وباطل ، وبعضهم قد يقصر عن الحق الذي يدل عليه الكتاب والسنة .... ولا ريب أن التقصير ظاهر على أكثر المنتسبين إلى الكتاب والسنة من جهة عدم معرفتهم بما دل عليه الكتاب والسنة ولوازم ذلك ، فيقال : **من الوجوه الصحيحة** أن ما نطق به الكتاب وبينه ، أو ثبت بالسنة الصحيحة ، أو اتفق عليه السلف الصالح فليس لأحد أن يعارضه ، معقولا ونظرا أو كلاما وبرهانا ، وقياسا عقليا أصلا ، بل كل ما يعارض ذلك فقد علم أنه باطل علما كليا عاما ، وأما تفصيل العلم ببطلان ذلك فلا يجب على كل أحد ، بل يعلمه بعض الناس دون بعض ، وأهل السنة الذين هم أهلها يردون ما عارض النص والإجماع من هذه ، وإن زخرفت بأسماء ما أنزل الله بها من سلطان ، قال تعالى : ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَـٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴾ [الأنعام : ١١٢] ، فأعداء النبيين دائما يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا » .

« وكذلك **من الوجوه الصحيحة** أن موارد النزاع لا تفصل بين المؤمنين إلا بالكتاب والسنة ، وإن كان أحد المتنازعين يعرف ما يقوله بعقله ، وذلك أن قوى العقول متفاوتة مختلفة ، وكثيرا ما يشتبه المجهول بالمعقول ، فلا يمكن أن يفصل بين المتنازعين قول شخص معين ولا معقوله ، وإنما يفصل بينهم الكتاب المنزل من السماء ، والرسول المبعوث المعصوم فيما بلغه عن الله تعالى ، ولهذا يوجد من خرج عن الاعتصام بالكتاب والسنة من الطوائف فإنهم يفترقون ويختلفون ﴿ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ﴾ [هود : ١١٩] ، وأهل الرحمة هم أهل الإيمان والقرآن » .

ومن الوجوه الصحيحة أن معرفة الله بأسمائه وصفاته على وجه التفصيل لا تعلم إلا من جهة الرسول عليه الصلاة والسلام : إما بخبره ، وإما بخبره وتنبيهه

ودلاله على الأدلة العقلية ، ولهذا يقولون : لا نصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصف به رسوله - ﷺ - ، قال الله تعالى : ﴿ سُبْحَـٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ * وَسَلَـٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ * وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴾ [الصافات : ١٨٠-١٨٢] » [(١)] .

أما أمور المغيبات ، مثل أخبار من سبق ، أو أخبار الآخرة : أشراطها وأحوال اليوم الآخر وما فيه ، والموازين والصراط والجنة والنار وتفاصيل ذلك ، فهذا مما اتفق جميع أهل الإيمان على أنه مما يتلقى عن الوحي ، فثبوتها والإقرار بها مبني على خبر المعصوم .

« وبالجملة فينبغي للعاقل أن يعلم أن قيام دين الله في الأرض إنما هو بواسطة المرسلين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ، فلولا الرسل لما عبد الله وحده لا شريك له ، ولما علم الناس أكثر ما يستحقه سبحانه من الأسماء الحسنى والصفات العلى ، ولا كانت له شريعة في الأرض ، ولا تحسبن أن العقول لو تركت وعلومها التي تستفيدها بمجرد النظر عرفت الله معرفة مفصلة بصفاته وأسمائه على وجه اليقين ، فإن عامة من تكلم في هذا الباب بالعقل فإنما تكلم بعد أن بلغه ما جاءت به الرسل واستصغى لذلك واستأنس به .... والقدر الذي يمكن العقل إدراكه بنظره فإن المرسلين - صلوات الله وسلامه عليهم - نبهوا الناس عليه وذكروهم به ، ودعوهم إلى النظر فيه ، حتى فتحوا أعينا عميا ، وآذانا صما وقلوبا غلفا ، والقدر الذي يعجز العقل عن إدراكه علموهم إياه وأنبأوهم به .... » [(٢)] .

ثالثا : منهجه في بيان العقيدة وتوضيحها :

هناك فرق بين حالين ، الحال الأولى : بيان العقيدة الإسلامية للناس والدعوة إليها ، والحال الثانية : الرد على خصومها وبيان العقيدة الصحيحة من خلال ذلك ،

---

(١) نقض أساس التقديس - المطبوع (٢٤٧/١-٢٤٨) .
(٢) الصارم المسلول (ص : ٢٤٩-٢٥٠) .

ففي الحال الأولى يجب ذكر العقيدة سليمة ، صافية ، بعيدة عن إثارة الشبهات أو أدلة الخصوم والرد عليها ، وإنما تذكر أدلة القول الصحيح وتشرح وتوضح حتى يستقر الحق في النفوس ــ بعيدا عما يضاده من شبهات المخالفين ــ . أما في الحالة الثانية فلابد من دفع المعارض وبيان الحق من خلال المناقشة ، وهذا ما فعله ابن تيمية ، ففي الرسائل والأجوبة التي يسأل فيها عن العقيدة أو إحدى قضاياها – و لم يطلب السائل جواب شبهة واردة – ولا يعلم ابن تيمية من حاله حاجته إلى ذلك ، يأتي الجواب بعرض عقيدة السلف بأدلتها واضحة صافية [١] ، وقد يجمع بين الطريقتين بأسلوب إجمالي يميل إلى تقرير الحق في الأمور المختلف فيها ، كما فعل في رسالته العظيمة « الوصية الكبرى » [٢] .

ولتميز مسألة إثبات الأسماء والصفات عن غيرها من جوانب العقيدة بأصول خاصة ، سنفردها وحدها لبيان منهجه فيها ، ولذا يمكن أن يكون منهجه عموما كما يلي :

أ – منهجه في العقيدة عموما :

١ – عرضها بأسلوب سهل ميسور ، يفهمه الجميع ، المتعلم وغير المتعلم وهذا ما فعله حين كتب « العقيدة الواسطية » ، ففيها الوضوح والبعد عن أي نوع من أنواع التعقيد أو إثارة المشكلات ، وقد تميز عرضه للعقيدة بما يلي :

أ – عدم الدخول في متاهات أهل الكلام .

ب – دعم ما يقول بالنصوص من الكتاب والسنة وأقوال السلف .

---

(١) من أمثلة ذلك العقيدة الواسطية ، وقاعدة في توحيد الألوهية ، أما ردوده على المخالفين وبيان عقيدة السلف من خلالها فأغلب كتبه على هذا المنهج ، الذي سار عليه ابن تيمية بعد المناقشات والمحن التي مر بها ، ورأى أنه لابد منه لإيضاح الحق للناس .

(٢) وهي الوصية التي كتبها إلى جماعة من أتباع عدى بن مسافر ، عدى هو : عدى بن مسافر ابن إسماعيل الأموي الشامي الهكاري ، من التصوفة رافق أحمد البدوي وأحمد الرفاعي وعبد القادر الجيلاني وغيرهم ، توفي سنة ٥٥٧ هـ ، انظر : البداية والنهاية (١٤٣/١٢) ، ووفيات الأعيان (٢٥٤/٣) ، والنجوم الزاهرة (٣٦١/٥) ، وللشيخ عدى عقيدة مطبوعة سار فيها على مذهب ومنهج الأشاعرة ، انظرها (ص : ١٢) وما بعدها .

جـ - الشمول في بيان العقيدة ، وبيان جميع أمورها ، سواء منها ما يتعلق بالإيمان بالله وتوحيده وأسمائه وصفاته ، أو الإيمان بالرسالة وبقية أركان الأيمان من الإيمان بالملائكة ، والكتب ، والرسل ، واليوم الآخر والقدر خيره وشره ، أو ما يتعلق بالإيمان وما يشمله من القول والاعتقاد والعمل ، أو ما يتعلق بالموقف من الصحابة ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ... [1] .

٢ - التركيز على أكبر المسائل وأهمها وهو توحيد الألوهية ، والبعد عن الشرك بجميع أنواعه ، وربطه ذلك بشهادة أن لا إله إلا الله وشهادة أن محمدا رسول الله ، فهاتان الشهادتان هما أصل دين الإسلام ، يقول : « فهذا أصل عظيم على المسلم أن يعرفه فإنه أصل الإسلام الذي يتميز به أهل الإيمان من أهل الكفر ، وهو الإيمان بالوحدانية والرسالة ، شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ، وقد وقع كثير من الناس في الإخلال بحقيقة هذين الأصلين ، أو أحدهما ، مع ظنه أنه في غاية التحقيق والتوحيد ، والعلم والمعرفة ، فإقرار المشرك بأن الله رب كل شيء ومليكه وخالقه ، لا ينجيه من عذاب الله ، إن لم يقترن به إقراره بأنه لا إله إلا الله فلا يستحق العبادة أحد إلا هو ، وأن محمدا رسول الله فيجب تصديقه فيما أخبر ، وطاعته فيما أمر ، فلابد من الكلام على هذين الأصلين : الأصل الأول : توحيد الإلهية ... الأصل الثاني : حق الرسول - ﷺ - » [2] .

ودائما ما يركز على أنواع العبادة التي لا يجوز صرف شيء منها إلا لله تعالى ، وخاصة أصول العبادة التي تحرك القلوب إلى الله تعالى وهي : المحبة والخوف والرجاء ، يقول شيخ الإسلام : « ولابد من التنبيه على قاعدة تحرك القلوب إلى الله عز وجل ، فتعتصم به ، فتقل آفاتها وتذهب عنها بالكلية بحول الله وقوته فنقول : اعلم أن محركات القلوب إلى الله عز وجل ثلاثة : المحبة ، والخوف ، والرجاء ، وأقواها المحبة ، وهي مقصودة تراد لذاتها لأنها تراد في الدنيا والآخرة ،

---

(١) انظر لما سبق « الواسطية » .

(٢) التدمرية ، مجموع الفتاوى (جـ ٣ ص : ١٠٤-١٠٩) .

بخلاف الخوف فإنه يزول في الآخرة ، قال الله تعالى : ﴿ أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [يونس : ٦٢] ، والخوف المقصود منه الزجر والمنع من الخروج عن الطريق فالمحبة تلقى العبد في السير إلى محبوبه ، وعلى قدر ضعفها وقوتها يكون سيره إليه ، والخوف يمنعه أن يخرج عن طريق المحبوب ، والرجاء يقوده ، فهذا أصل عظيم يجب على كل عبد أن يتنبه له ، فإنه لا تحصل له العبودية بدونه ، وكل أحد يجب أن يكون عبدا لله لا لغيره » (١) .

٣ - بيان شروط قبول العمل : الإخلاص لله ، والمتابعة لرسوله - ﷺ - ، وذلك بأن لا يعبد إلا الله ، وأن يعبد بما شرع رسوله وأمر لا بغير ذلك من البدع ، وقد ركز على هذه القضية في جميع كتبه ودائما ما يعرج عليها لأنها من منطلقات العقيدة الأساسية (٢) .

٤ - انتسابه إلى مذهب السلف لا إلى مذهب معين ، يقول - رحمه الله - عن نفسه « مع أني في عمري إلى ساعتي هذه لم أدع أحدا قط في أصول الدين إلى مذهب حنبلي وغير حنبلي ، ولا انتصرت لذلك ، ولا أذكره في كلامي ، ولا أذكر إلا ما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها » (٣) ، ويقول : « فدين المسلمين مبني على اتباع كتاب الله وسنة رسوله وما اتفقت عليه الأمة ، فهذه الثلاثة هي أصول معصومة ، وما تنازعت فيه الأمة ردوه إلى الله والرسول ، وليس لأحد أن ينصب للأمة شخصا يدعو إلى طريقته ويوالي عليها ويعادي ، غير النبي - ﷺ - ، ولا ينصب لهم كلاما يوالي عليه ويعادي غير كلام الله تعالى وكلام رسوله - ﷺ - وما اجتمعت عليه الأمة ، بل هذا من فعل أهل البدع

---

(١) مجموع الفتاوى (١/٩٥) ، وانظر : الوجوه التسعة التي بين بها توحيد الألوهية ، فهي عظيمة جدا ، وتدل على منهج تأصيلي عظيم ، قاعدة في توحيد الألوهية ، مجموع الفتاوى (١/٢٠-٣٢) .

(٢) انظر - على سبيل المثال - : رسالة العبودية ، مجموع الفتاوى (١٠/١٧٢-١٧٤،٢٣٤) ، ومجموع الفتاوى (١١/٥٨٥،٢٨/١٧٧) ، والنبوات (ص : ١٢٦) ، وقاعدة جليلة في التوسل والوسيلة (ص : ١٢٣-١٢٥) ، و(ص : ١٣٨-١٥٨) ط المكتب الإسلامي ، وجامع الرسائل « قاعدة في المحبة » (٢/٢٢٦) ، وتلخيص الاستغاثة (١/٥٢،٧٥) ، والتدمرية ، مجموع الفتاوى (٣/١٢٤) .

(٣) مجموع الفتاوى (٣/٢٢٩) .

الذين ينصبون لهم شخصا أو كلاما يفرقون به بين الأمة ، يوالون على ذلك الكلام أو تلك النسبة ويعادون ... » [(١)] ، ثم بين لماذا تحكى أقوال الأئمة وتنسب إلى أصحابها فقال : « والأقوال إذا حكيت عن قائلها أو نسبت الطوائف إلى متبوعها فإنما ذاك على سبيل التعريف والبيان ، وأما المدح والذم والموالاة والمعاداة فعلى الأسماء المذكورة في القرآن العزيز كاسم المسلم والكافر ، والمؤمن ، والمنافق ، والبر والفاجر ، والصادق والكاذب ، والمصلح والمفسد وأمثال ذلك ، وكون القول صوابا أو خطأ يعرف بالأدلة الدالة على ذلك بالمعلومة بالعقل والسمع » [(٢)] .

أما نسبة مذهب أهل السنة إلى الإمام أحمد فقد سبق – في التمهيد عند الحديث عن نشأة أهل السنة – أن نقلنا نصا عن ابن تيمية يبين السبب في نسبته إلى الإمام أحمد وأن مذهب السلف قديم قبل الأئمة الأربعة . ولكن لما امتحن فيه الإمام أحمد نسب إليه ، ويقول في نص آخر : « والاعتقاد إنما أضيف إلى الإمام أحمد لأنه أظهره وبينه عند ظهور البدع ، وإلا فهو كتاب الله وسنة رسوله ، حظ أحمد منه كحظ غيره من السلف : معرفته والإيمان به ، وتبليغه والذب عنه ، كما قال بعض أكابر الشيوخ : الاعتقاد لمالك والشافعي ونحوهما من الأئمة ، والظهور لأحمد بن حنبل ... [ثم قال :] وأئمة السنة ليسوا مثل أئمة البدعة ، فإن أئمة السنة تضاف السنة إليهم لأنهم مظاهر بهم ظهرت ، وأئمة البدعة تضاف إليهم لأنهم مصادر عنهم صدرت » [(٣)] ، ويقول أيضا : « فإن أحمد ابن حنبل لم يبتدع من عنده شيئا ولكن كان أعلم زمانه بما أنزل الله على رسوله ، وما كان عليه الصحابة والتابعون ، وكان اتبع الناس لذلك ، وابتلي بالمخالفين من أهل الأهواء ومناظرتهم بالخطاب والكتاب والرد عليهم ، فأظهر من علوم السلف ما هو متبع فيه كسائر الأئمة قبله ، وما من قول يقوله إلا وقد قاله بلفظه أو بمعناه ما شاء الله من الأئمة قبله وفي زمانه ، وعلى ذلك من الدلائل ما شاء الله ،

---

(١) درء التعارض (٢٧٢/١) .

(٢) درء التعارض (٢٧٣/١) .

(٣) نفس المصدر (٥/٥-٦) .

فلهذا اتخذته الأمة إماما ، لأن الله تعالى يقول : ﴿ وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُواْ وَكَانُواْ بِآيَـٰتِنَا يُوقِنُونَ ﴾ [السجدة : ٢٤] وكان الإمام أحمد – رحمه الله تعالى – ممن آتاه الله الصبر واليقين بآيات الله ما استحق به الإمامة حتى اشتهر ذلك عند الخاصة والعامة ، فصار لفظ الإمامة مقرونا باسمه أكثر وأشهر مما يقترن باسم غيره » [١] ، وابن تيمية وهو يقول هذا الكلام كان يتهم بأنه حنبلي وأنه يسير على اعتقاد الحنابلة الذين كثيرا ما يتهمهم أعداؤهم بأنهم مجسمة مشبهة ، وقد أجاب ابن تيمية عن هذا بأن أتباع الإمام أحمد من الحنابلة أقل انحرافا من غيرهم ، وما فيهم من انحراف ففي غيرهم ما هو أشد منه ، ثم يبين أن الحنابلة منهم من كان على مذهب الإمام أحمد وأهل السنة ، لكن أيضا من كان يميل إلى التفويض ، أو مذهب الأشاعرة ، أو مذهب المعتزلة فهم كغيرهم من الطوائف ، وانتسابهم إلى الإمام أحمد لا يكفي لأن يكونوا على وفق مذهب السلف ما لم تكن أقوالهم كذلك [٢] .

٥ – التركيز على بيان وسطية مذهب السلف ، وكثيرا ما يبنيها على وسطية أمة محمد – ﷺ – بين الأمم ، يقول في بداية رده على النصارى : « وقد خص الله تعالى محمدا – ﷺ – بخصائص ميزه الله بها على جميع الأنبياء والمرسلين ، وجعل له شرعة ومنهاجا ، أفضل شرعة وأكمل منهاج مبين ، كما جعل أمته خير أمة أخرجت للناس فهم يوفون سبعين أمة هم خيرها وأكرمها على الله من جميع الأجناس ، هداهم الله بكتابه ورسوله لما اختلفوا فيه من الحق قبلهم ، وجعلهم وسطا عدلا خيارا ، فهم وسط في توحيد الله وأسمائه وصفاته ، وفي الإيمان برسله وكتبه وشرائع دينه من الأمر والنهي والحلال والحرام .. [ثم ذكر أمثلة ثم قال :] « وأهل السنة والجماعة في الإسلام كأهل الإسلام في أهل الملل : فهم وسط في باب صفات الله عز وجل ، بين أهل الجحد والتعطيل ، وبين أهل التشبيه والتمثيل .... وهم وسط في باب أفعال الله عز وجل بين المعتزلة المكذبين بالقدر ،

---

(١) نقض أساس التقديس – المخطوط (٣/٩٨) ، وانظر في نفس الموضوع نقض أساس التقديس المطبوع (٢/٩١) ، ومجموع الفتاوى (٦/٢١٤–٢١٥) .

(٢) انظر : درء التعارض (١٠/٢٥٧–٢٥٨) ، ونقض أساس التقديس المطبوع (٢/٩٠–٩٢) .

والجبرية النافين لحكمة الله ورحمته وعدله ، والمعارضين بالقدر أمر الله ونهيه وثوابه وعقابه ، وفي باب الوعد والوعيد : بين الوعيدية الذين يقولون بتخليد عصاة المسلمين في النار ، وبين المرجئة الذين يجحدون بعض الوعيد وما فضل الله به الأبرار على الفجار ، وهم وسط في أصحاب رسول الله - ﷺ - بين الغالي في بعضهم الذي يقول فيه بالهية أو نبوة أو عصمة ، والجافي فيهم ، الذي يكفر بعضهم أو يفسقه وهم خيار الأمة » [(١)] ، وبين أن كل طائفة من الطوائف من غير أهل السنة لا ينفردون بحق ، بل كل من كان معه شيء من الحق ففي أهل السنة والجماعة من يقول به [(٢)] .

٦ - وعند الحاجة إلى ذكر أقوال المخالفين ، فلابد من المذهب الصحيح المستنبط من الكتاب والسنة ، أولا ، وذكر أقوال المخالفين في ضمن ذلك ، يقول في مقدمة كتاب « الإيمان » : « ونحن نذكر ما يستفاد من كلام النبي - ﷺ - ، مع ما يستفاد من كلام الله تعالى ، فيصل المؤمن إلى ذلك من نفس كلام الله ورسوله ، فإن هذا هو المقصود ، فلا نذكر اختلاف الناس ابتداء ، بل نذكر من ذلك - في ضمن بيان ما يستفاد من كلام الله ورسوله - ما يبين أن رد موارد النزاع إلى الله وإلى رسوله خير وأحسن تأويلا ، وأحسن عاقبة في الدنيا والآخرة » [(٣)] .

وقد طبق هذا المنهج في كتابه هذا .

ب - منهجه في الأسماء والصفات :

لما كانت هذه المسألة من أعظم المسائل التي خاض فيها الناس واضطربت فيها أقوالهم ، خاصة وأنها تتعلق بالله تعالى وما ينبغي له من صفات الكمال

---

(١) الجواب الصحيح (٨٠٦/١) ، وانظر : أيضا (٢٣٠/١-٢٣٥) ، وأيضا (٢٩٢/١-٢٩٣) ، وأيضا (٥٢/٢-٥٣) .

(٢) انظر : منهاج السنة (٤٤/٣) ، وانظر في بيان وسطية أهل السنة : الواسطية - مجموع الفتاوى (١٤١/٣) ، والوصية الكبرى - مجموع الفتاوى (٣٧٣/٣-٣٧٥) .

(٣) الإيمان (ص : ١) .

وما ينبغي أن ينزه عنه من صفات النقص ، فقد حرص شيخ الإسلام ابن تيمية من خلال مناقشاته أن يؤصل أصولا ينطلق منها المسلم في بحث هذا الموضوع الخطير ، لأن الخطأ والزلل فيه ليس كغيره من المسائل ، وكان يركز في دروسه على مثل هذه الأصول حتى أن بعض تلاميذه طلبوا منه أن يكتب لهم هذه القواعد لشعورهم بأهميتها وحاجاتهم إليها ، فكتب الرسالة التدمرية ، التي تعتبر خلاصة متينة وقوية لما قرره ابن تيمية في كتبه المطولة الأخرى : ويمكن أن نلخص منهجه في هذا الباب بما يلي :

١ - إن الأصل في باب الأسماء والصفات أن يوصف الله بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله - ﷺ - ، ومعناه أن يقتصر على ما جاء به الكتاب والسنة فهما المصدران الأساسان في هذا الأمر المتعلق بذات الله تعالى وما له من صفات الجلال والكمال ، يقول شيخ الإسلام : « وأصل دين المسلمين أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه في كتبه وبما وصفته به رسله من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل ، بل يثبتون له تعالى ما أثبته لنفسه ، وينفون عنه ما نفاه عن نفسه ، ويتبعون في ذلك أقوال رسله ، ويجتنبون ما خالف أقوال الرسل كما قال تعالى : ﴿ سُبْحَـٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [الصافات : ١٨٠] أي عما يصفه الكفار المخالفون للرسل ﴿ وَسَلَـٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴾ [الصافات : ١٨١] لسلامة ما قالوه من النقص والعيب ﴿ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴾ [الصافات : ١٨٢] ، فالرسل وصفوا الله بصفات الكمال ، ونزهوه عن النقائص المناقضة للكمال ، ونزهوه عن أن يكون له مثل في شيء من صفات الكمال ، وأثبتوا له صفات الكمال على وجه التفصيل ، ونفوا عنه التمثيل » [١] .

والسلف - رحمهم الله تعالى - ساروا على هذا الأصل ، فجاء مذهبهم في الأسماء والصفات مبنيا على إثبات ما أثبته الله ورسوله ، ونفي ما نفاه الله ورسوله ، ويركز شيخ الإسلام كثيرا على منهجهم هذا ، ولذلك ذكر منهجه

---

(١) الجواب الصحيح (٣/١٣٩-١٤٠) .

في نقل كلامهم وطبقه في كتبه ، يقول : « فإنا لما أردنا أن نبين مذهب السلف ذكرنا طريقين :

أحدهما : أنا ذكرنا ما تيسر من ذكر ألفاظهم ، ومن روى ذلك من أهل العلم بالأسانيد المعتبرة .

والثاني : أنا ذكرنا من نقل مذهب السلف من جميع طوائف المسلمين من طوائف المسلمين من طوائف الفقهاء الأربعة ، ومن أهل الحديث ، والتصوف وأهل الكلام كالأشعري وغيره .

فصار مذهب السلف منقولا بإجماع الطوائف وبالتواتر ، لم نثبته بمجرد دعوى الإصابة لنا والخطأ لمخالفنا كما يفعل أهل البدع [(١)] ، ويقول عن السلف : « فقولهم في الصفات مبني على أصلين :

أحدهما : أن الله تعالى منزه عن صفات النقص مطلقا كالسنة والنوم والعجز والجهل وغير ذلك .

والثاني : أنه متصف بصفات الكمال التي لا نقص فيها على وجه الاختصاص بما له من الصفات ، فلا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من الصفات » [(٢)] ، بل إن شيخ الإسلام استقصى أقوال السلف فلم يجد ما يخالف ما ذكره عنهم يقول « والله تعالى يعلم أني قد بالغت في البحث عن مذاهب السلف فما علمت أحدا منهم خالف ذلك » [(٣)] ، ومواضع نقله لمذهب السلف إجمالا أو تفصيلا منتشر في كتبه ورسائله رحمه الله [(٤)] .

---

(١) مجموع الفتاوى (١٥٢/٤) ، والمتتبع لكتب ابن تيمية كالحموية ، ودرء تعارض العقل والنقل ، وغيرهما يرى تطبيقه لمنهجه هذا واضحا .

(٢) منهاج السنة : تحقيق - رشاد سالم - (٤٢٧/٢) .

(٣) التسعيني (ص : ١٢٦) .

(٤) انظر : مجموع الفتاوى (٥١٥/٦ ، ٢/٤-٨ ، ٣/٣-٤) ، « التدمرية » أيضا (٤٧٩/١١-٤٨٠) ، الحموية مجموع الفتاوى (٢٦/٥-٢٧ ، ٤٥) ، الواسطية ، مجموع الفتاوى (١٢٩/٣-١٣٠) ، ومجموع الفتاوى (١٩٥/٥،٢٦٣ ، ٥٧٤/١٢-٥٧٥) ، ومنهاج السنة : المحققة (٨٠/٢)، ونقض المنطق (ص : ٢-٧) ، وشرح الأصفهانية (ص : ٩) وغيرها .

٢ – إن الرسل جاءوا بإثبات مفصل ونفي مجمل ، فأثبتوا لله صفات الكمال على وجه التفصيل ، ونفوا عنه صفات النقص على وجه الإجمال ، على الضد من أهل البدع ، وقد أوضح ابن تيمية هذه المسألة – في مناسبات عديدة – يقول – رحمه الله – « والرسل عليهم صلوات الله جاءوا بإثبات مفصل ونفي مجمل ، وهؤلاء ناقضوهم جاءوا بنفي مفصل وإثبات مجمل ، بأن الرسل أخبرت كما أخبر الله في كتابه الذي بعث به رسوله أنه بكل شيء عليم ، وعلى كل شيء قدير ، وأنه حكيم عزيز ، غفور ودود ، وأنه خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش ، وأنه كلم موسى تكليما ، وتجلى للجبل فجعله دكا ، وأنه أنزل على عبده الكتاب ، إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته ، وقال في النفي والتنزيه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى : ١١] ، ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص : ٤] ، ﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ﴾ [مريم : ٦٥] ، وهؤلاء الملاحدة جاءوا بنفي مفصل وإثبات مجمل ، فقالوا في النفي : ليس بكذا ولا كذا ولا كذا فلا يقرب من شيء ، ولا يقرب منه شيء ، ولا يرى لا في الدنيا ولا في الآخرة ، ولا له كلام يقوم به ، ولا له حياة ، ولا علم ولا قدرة ، ولا غير ذلك ، ولا يشار إليه ولا يتعين ولا هو مباين للعالم ولا حال فيه ، ولا داخله ولا خارجه ، إلى أمثال العبارات السلبية التي لا تنطبق إلا على المعدوم ، ثم قالوا في الإثبات : هو وجود مطلق ، أو وجود مقيد بالأمور السلبية ، وقالوا : لا تقول موجود ولا معدوم ... » (١) . ويقول : « مما يبين أن طريقة أتباع الأنبياء من أهل السنة هي الموصلة إلى الحق دون طريقة من خالفهم من الفلاسفة والمتكلمين : إن المقصود هو العلم ، وطريقه هو الدليل ، والأنبياء جاءوا بالإثبات المفصل والنفي المجمل ، كإثبات الصفات لله مفصلة ونفي الكفؤ عنه ، والفلاسفة يجيئون بالنفي المفصل : ليس بكذا ولا كذا ، فإذا جاء الإثبات أثبتوا وجودا مجملا واضطربوا في أول مقامات ثبوته ... » (٢) . وهذه هي القاعدة العامة الغالبة ، وإلا فقد يرد في النصوص الإثبات المجمل والنفي المفصل ، كنفي الصاحبة والولد – كما سيأتي في الفقرة التالية .

---

(١) الصفدية (١/١١٦–١١٧) .

(٢) مجموع الفتاوى (٦/٦٦) ، وانظر (ص : ٣٦–٣٧ ، ٦٦–٦٧ ، ١١٥) ، وانظر : التدمرية =

٣ – إن النفي الذي وصف الله تعالى به ، هو ما تضمن إثبات كمال الله تعالى ، وهو النفي غير المحض ، أما النفي المحض – الذي لا يتضمن إثباتا – فلم يوصف الله تعالى به ، يقول شيخ الإسلام في معرض رده على نفاة الرؤية في احتجاجهم بقوله تعالى : ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ ﴾ [الأنعام : ١٠٣] : « ومما يبين ذلك أن الله تعالى ذكر هذه الآية يمدح بها نفسه سبحانه وتعالى ، ومعلوم أن كون الشيء لا يرى ليس صفة مدح ، لأن النفي المحض لا يكون مدحا إن لم يتضمن أمرا ثبوتيا ، لأن المعدوم أيضا لا يرى ، والمعدوم لا يمدح ، فعلم أن مجرد نفي الرؤية لا مدح فيه ، وهذا أصل مستمر ، وهو أن العدم المحض الذي لا يتضمن ثبوتاً لا مدح فيه ولا كمال ، فلا يمدح الرب نفسه به ، ولا يصف نفسه به ، وإنما يصفها بالنفي المتضمن معنى ثبوت كقوله ﴿ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾ وقوله ﴿ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ﴾ وقوله ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ﴾ وقوله ﴿ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ ﴾ [البقرة : ٢٥٥] وقوله : ﴿ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [سبأ : ٣] وقوله : ﴿ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴾ [ق : ٣٨] ونحو ذلك من القضايا السلبية التي يصف الرب تعالى بها نفسه ، وأنها تتضمن اتصافه بصفات الكمال الثبوتية ، مثل كمال حياته وقيوميته ، وملكه وقدرته وعلمه وهدايته ، وانفراده بالربوبية والإلهية ونحو ذلك ، وكل ما يوصف به العدم المحض فلا يكون إلا عدما محضا ، ومعلوم أن العدم المحض يقال فيه : إنه لا يرى ، فعلم أن نفي الرؤية عدم محض ، ولا يقال في العدم المحض : لا يدرك ، وإنما يقال هذا فيما لا يدرك لعظمته لا لعدمه » (١) ، ويقول في الرد على النفاة القائلين برفع النقيضين ، الذين يقولون لا داخل العالم ولا خارجه ونحو ذلك : « ومما يبين هذا أن الصفات السلبية ليس فيها بنفسها مدح ، ولا توجب كمالا

= – مجموع الفتاوى (٣/٣٥) ، وأيضا (٢٠/١١١–١١٢) ، والنبوات (ص : ٢٢٥) ، ودرء التعارض (٥/١٦٣–١٦٤ ، ٦/٣٤٨) ، والتسعينية (ص : ١٣) ، واقتضاء الصراط المستقيم (٢/٨٥٣) ، ونقض أساس التقديس المخطوط (١/١٢١–١٢٢) .

(١) منهاج السنة : المحققة (٢/٢٤٤–٢٤٥) .

للموصوف ، إلا أن تتضمن أمرا وجوديا كوصفه سبحانه بأنه لا تأخذه سنة ولا نوم ، فإنه يتضمن كمال حياته وقيوميته ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴾ [ق : ٣٨] متضمن كمال قدرته ، وقوله : ﴿ لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَوٰتِ وَلاَ فِي ٱلأَرْضِ ﴾ [سبأ : ٣] يقتضي كمال علمه ، وكذلك قوله : ﴿ لاَّ تُدْرِكُهُ ٱلأَبْصَـٰرُ ﴾ [الأنعام : ١٠٣] يقتضي عظمته بحيث لا تحيط به الأبصار ، وكذلك نفي المثل والكفؤ عنه يقتضي أن كل ما سواه فإنه عبد مملوك له ، وذلك يقتضي من كماله ما لا يحصل إذا كان له نظير مستغن عنه مشارك له في الصنع ، فإن ذلك نقص في الصانع ، فأما العدم المحض ، والنفي الصرف ، مثل كونه لا يمكن رؤيته بحال ، وكونه لا مباينا للعالم ولا مداخلا له ، فإن هذا أمر يوصف به المعدوم ، فإن المعدوم لا يمكن رؤيته بحال ، وليس هو مباينا للعالم ولا مداخلا له ، والمعدوم المحض لا يتصف بصفة كمال ولا مدح ولهذا كان تنزيه الله تعالى بقوله « سبحان الله » يتضمن مع نفي صفات النقص عنه إثبات ما يلزم ذلك من عظمته ، فكان في التسبيح تعظيم له مع تبرئته من السوء »[1] ، ويوضح هذا في التدمرية في القاعدة الأولى فيقول : « وينبغي أن يعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال ، إلا إذا تضمن إثباتا ، وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال ، لأن النفي المحض عدم محض ، والعدم المحض ليس بشيء ، وما ليس بشيء هو كما قيل ليس بشيء ، فضلا عن أن يكون مدحا أو كمالا ، ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال ... [ثم ذكر أمثلة ، ثم قال :] ... وإذا تأملت ذلك وجدت كل نفي لا يستلزم ثبوتا هو مما لم يصف الله به نفسه ، فالذين لا يصفونه إلا بالسلوب لم يثبتوا في الحقيقة إلها محمودا ، بل ولا موجودا ، وكذلك من شاركهم في بعض ذلك كالذين قالوا : إنه لا يتكلم ، أو لا يُرى ، أو ليس فوق العالم ، أو لم يستو على العرش ، ويقولون : ليس بداخل العالم ولا خارجه ، ولا مباين للعالم ولا محايث له ؛ إذ هذه الصفات يمكن أن يوصف بها المعدوم ، وليست مستلزمة صفة ثبوت »[2] .

---

(١) درء التعارض (١٧٦/٦-١٧٧) .

(٢) التدمرية : تحقيق السعوي (ص : ٥٧-٦٠) .

وهكذا يتضح الفرق بين منهج أهل البدع في النفي الذي يصفون الله به ، وبين منهج القرآن في النفي ، فنفي أهل البدع يتضمن نقصا لأنهم يسلبون عنه صفات المدح والوجود ، والنفي الوارد إنما يتضمن إثبات كمال ضد المنفي وهو صفات الكمال لله تعالى (١) .

٤ - إن ما لم يرد في النصوص إثباته ولا نفيه فيجب التوقف فيه ، والاستفصال عنه ، وعن معناه ، فإن كان المراد به حقا موافقا للنصوص ولا يعارضها قبل ، وإلا رد ، يقول شيخ الإسلام : « كل لفظ أحدثه الناس فأثبته قوم ونفاه آخرون فليس علينا أن نطلق إثباته ولا نفيه حتى نفهم مراد المتكلم ، فإن كان مراده حقا موافقا لما جاءت به الرسل والكتاب والسنة من نفي أو إثبات قلنا به ، وإن كان باطلا مخالفا لما جاء به الكتاب والسنة من نفي أو إثبات منعنا القول به » ، ويقسم الألفاظ - عموما - إلى نوعين فيقول : « ومن الأصول الكلية أن يعلم أن الألفاظ نوعان : نوع جاء به الكتاب والسنة ، فيجب على كل مؤمن أن يقر بموجب ذلك ، فيثبت ما أثبته الله ورسوله ، وينفي ما نفاه الله ورسوله ، فاللفظ الذي أثبته الله أو نفاه حق ، فإن الله يقول الحق وهو يهدي السبيل ، والألفاظ الشرعية لها حرمة ، ومن تمام العلم أن يبحث عن مراد رسوله بها ليثبت ما أثبته ، وينفي ما نفاه من المعاني ، فإنه يجب علينا أن نصدقه في كل ما أخبر ، ونطيعه في كل ما أوجب وأمر ، ثم إذا عرفنا تفصيل ذلك كان ذلك من زيادة العلم والإيمان وقد قال تعالى : ﴿ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَـٰتٍ ﴾ [المجادلة : ١١] وأما الألفاظ التي ليست في الكتاب والسنة ، ولا اتفق السلف على نفيها أو إثباتها فهذه ليس على أحد أن يوافق من نفاها أو أثبتها حتى يستفسر عن مراده ، فإن أراد بها معنى يوافق خبر الرسول أقر به ،

---

(١) انظر : في هذه المسألة أيضا : درء التعارض (١٠/٢٩١) ، والجواب الصحيح (٢/١٠٥) ، ونقض التأسيس المطبوع (٢/٩٧) ، ومجموع الفتاوى (١٦/٩٩) ، وجواب أهل العلم والإيمان ، ومجموع الفتاوى (١٧/١٤٤) .

(٢) مجموع الفتاوى (٦/٣٦-٣٧) .

وإن أراد بها معنى يخالف خبر الرسول أنكره ، ثم التعبير عن تلك المعاني إن كان في ألفاظه اشتباه أو إجمال عبر بغيرها ، أو بين مراده بها ، بحيث يحصل تعريف الحق بالوجه الشرعي ، فإن كثيرا من نزاع الناس سببه ألفاظ مجملة مبتدعة ومعان مشتبهه » [(١)] ، ويوضح في موضع آخر فيقول : « وبالجملة فمعلوم أن الألفاظ نوعان : نوع ورد في الكتاب والسنة أو الإجماع ، فهذا اللفظ يجب القول بموجبه سواء فهمنا معناه أو لم نفهمه ؛ لأن الرسول - ﷺ - لا يقول إلا حقا والأمة لا تجتمع على ضلاله ، والثاني : لفظ لم يرد به دليل شرعي ، كهذه الألفاظ التي تنازع فيها أهل الكلام والفلسفة ، هذا يقول : هو متحيز ، وهذا يقول : ليس بمتحيز ، وهذا يقول : هو في جهة ، هذا يقول : ليس هو في جهة ، وهذا يقول : هو جسم أو جوهر ، وهذا يقول : ليس بجسم ولا جوهر ، فهذه الألفاظ ليس على أحد أن يقول فيها بنفي ولا إثبات حتى يستفسر المتكلم بذلك ، فإن بين أنه أثبت حقا أثبته ، وإن أثبت باطلا رده ، وإن نفى باطلا نفاه ، وإن نفى حقا لم ينفع ، وكثير من هؤلاء يجمعون في هذه الأسماء بين الحق والباطل في النفي والإثبات » [(٢)] ، والألفاظ المجملة كثيرة جدا ، منها لفظ « الحلول » [(٣)] ، والتركيب [(٤)] ، والافتقار [(٥)] ،

---

(١) مسألة الأحرف ، مجموع الفتاوى (١٢/١١٣-١١٤) .

(٢) في النصوص السابقة مثل ابن تيمية للألفاظ المجملة بـ « الجهة ، والتحيز ، والجسم » ، وانظر : التدمرية (ص : ٦٥-٦٨) المحققة ، ومجموع الفتاوى (٦/٣٨-٤٠ ، ٧/٦٦٣) ، والجواب الصحيح (٣/٨٤) .

(٣) أي ما يتوهم أن فيه حلولا مثل قول أبيّ بن كعب في قوله (مثل نوره) « النور ٣٥ » قال : مثل نوره في قلب المؤمن « تفسير الطبري » (١٨/١٣٦) حلبية ، وحديث « اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله » رواه الترمذي - في التفسير - سورة الحجر ورقمه (٣١٢٧) » ، وقال غريب ، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع ، كما ضعفه محقق جامع الأصول (١/٢٠٦) ، فالنصارى غلوا في « الحلول » ، وقابلهم آخرون فأنكروا هذا الاسم بجميع ما فيه وكلا الأمرين باطل ، انظر : الجواب الصحيح (١/٨٧ ، ١١٧-١١٨) .

(٤) لأن من شبه نفاة الصفاة قولهم يلزم من إثباتها لله التركيب ، انظر : الرد على المنطقيين (ص : ٢٢٢-٢٢٩) ، ونصوص ابن تيمية في ذلك كثيرة جدا .

(٥) مثل قول النفاة : إن المركب مفتقر إلى أجزائه ، وينفون الصفات لذلك ، انظر : منهاج السنة - المحققة - (٢/٤٣٤-٤٣٥) ، ونقض أساس التقديس المطبوع (٢/١٣٢) .

و« المناسبة » [١] ، و« الغير » [٢] ، ولفظ « ذات » [٣] ، والجزء [٤] ، وغيرها .

٥ - عدم العلم بالكيفية والبعد عن التشبيه ، فالصفات تثبت لله تعالى لورود النصوص بها ، والله تعالى أراد أن يعرفنا بنفسه وبما له من صفات الجلال والكمال ، فنحن نثبت ما ورد ونفهم المعاني ، ولكن كيفية هذه الصفات لا يعلمها إلا الله تعالى ، فلا يجوز أن نكيفها ، كما أنه لا يجوز أن نشبهها بصفات أحد من الخلق ، ولذلك يذكر شيخ الإسلام - وغيره من السلف - مع الإثبات ما يقيده أنه إثبات بلا تكييف ولا تمثيل ، فكما أنه يجب الإثبات مع عدم التعطيل أو التأويل أو التحريف ، فكذلك أيضا لا يجوز أن يؤدي نفي هذه الأمور إلى الطرف المقابل من التكييف أو التمثيل ، وهذا مبني على قاعدة وهي أنه كما أن لله ذاتا لا تشبه ذوات المخلوقين فكذلك له صفات لا تشبه صفات المخلوقين ، يقول شيخ الإسلام : « وحدث مع الجهمية قوم شبهوا الله تعالى بخلقه فجعلوا صفاته من جنس صفات المخلوقين ، فأنكر السلف والأئمة على الجهمية المعطلة ، وعلى المشبهة الممثلة » [٥] ، وقد حرص السلف على البعد عن التشبيه كحرصهم على البعد عن التعطيل ، والشيطان يأتي الإنسان من جهة التشبيه والتمثيل فإذا عجز عنه أتاه من جهة التعطيل ، نقل شيخ الإسلام عن عمرو بن عثمان المكي [٦] أنه قال :

---

(١) قال نفاة صفة « المحبة » إنها مناسبة بين المحب والمحبوب ، ومناسبة الرب للخلق نقص ، انظر : الرسالة الأكملية ، مجموع الفتاوى (٦/٦٩،١١٤-١١٥) .

(٢) مثل مسألة : هل الاسم هو المسمى أو غيره ؟ ، أو هل الكلام هو المتكلم أو غيره ؟ أو هل الصفة هي الموصوف أو غيره ؟ . انظر : الجواب الصحيح (٢/١٥٤) ، ومجموع الفتاوى (١٢/٥٦٠) ، ونقض أساس التقديس المطبوع (٢/١٢٩-١٣٢) .

(٣) هل يطلق لفظ « ذات » على النفس ، أم لم ترد إلا مضافة فيقال ذات علم وقدرة ، ثم هل الذات تكون من غير أن تقوم بها صفات ؟ انظر : الرسالة الاكملية ، مجموع الفتاوى (٦/٩٨-٩٩) ، وأيضا (٦/٣٤١-٣٤٢) ، ودرء التعارض (٤/١٤٠،١٠/١٥٧) .

(٤) ومثله البعض ، لأن نفاة الصفات يقولون : إن مثبتة الصفات التزموا القول بالأجزاء والأبعاض إذا أثبتوا اليدين والوجه والقدم وغيرها ، انظر : نقض أساس التقديس المطبوع (١/٤٧،٤٩-٥٢) .

(٥) مجموع الفتاوى (٦/٣٥) .

(٦) هو : عمرو بن عثمان بن كرب بن غصص ، أبو عبد الله المكي ، أحد مشايخ الصوفية ، توفي سنة ٢٩٧ هـ ، وقيل غير ذلك ، انظر : طبقات الصوفية للسلمي (ص : ٢٠٠) ، =

« واعلم رحمك الله أن كل ما توهمه قلبك أو سنح في مجاري فكرك أو خطر في معارضات قلبك من حسن أو بهاء أو ضياء أو إشراق أو جمال ، أو شبح ماثل (١) أو شخص متمثل ، فالله تعالى بغير ذلك ، بل هو تعالى أعظم وأجل وأكبر ، ألا تسمع لقوله ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى : ١١] وقوله : ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص : ٤] أي لا شبيه ولا نظير ولا مساوي ولا مثل ، أو لم تعلم أنه لما تجلى للجبل تدكدك لعظم هيبته ، وشامخ سلطانه ؟ كذلك لا يتوهمه أحد إلا هلك ، فرد بما بين الله في كتابه من نفسه عن نفسه التشبيه والمثل والنظير والكفؤ ، فإن اعتصمت بها وامتنعت منه [أي من الشيطان] أتاك من قبل التعطيل لصفات الرب تعالى وتقدس ؛ في كتابه وسنة رسوله محمد - ﷺ - فقال لك : إذا كان موصوفا بكذا أو وصفته أوجب له التشبيه فأكذبه لأنه اللعين إنما يريد أن يستزلك ويغويك ويدخلك في صفات الملحدين الزائفين الجاحدين لصفة الرب تعالى » (٢) ، وعندما يذكر شيخ الإسلام جمل أقوال الطوائف في الصفات يذكر المشبهة مع المنحرفين يقول : « أما باب الصفات والتوحيد ، فالنفي فيه في الجملة قول الفلاسفة والمعتزلة وغيرهم من الجهمية .... والإثبات في الجملة مذهب الصفاتية من الكلابية والأشعرية والكرامية وأهل الحديث وجمهور الصوفية والحنبلية وأكثر المالكية والشافعية إلا الشاذ منهم وكثير من الحنفية أو أكثرهم وهو قول السلفية (٣) ، لكن الزيادة في الإثبات إلى حد التشبيه هو قول الغالية من الرافضة ، ومن جهال أهل الحديث وبعض المنحرفين ، وبين نفي الجهمية وإثبات المشبهة مراتب » (٤) .

= وحلية الأولياء (٢٩١/١٠) ، وتاريخ بغداد (٢٢٣/١٢) ، والعقد الثمين (٤١٠/٦-٤١١) ترجم له مرتين .

(١) في الأصل : أو سنح مسائل والتصويب من حلية الأولياء (٢٩١/١٠) .

(٢) مجموع الفتاوى (٦٢/٥-٦٣) وهذا النص نقله ابن تيمية من كتابه « التعرف بأحوال العباد والمتعبدين » ، وأورد مترجموه كلاما قريبا من هذا أجاب به سائلا ، انظر : طبقات الصوفية للسلمي (ص : ٢٠٢) ، وتاريخ بغداد (٢٢٤/١٢) ، وحلية الأولياء (٢٩١/١٠) ، والعقد الثمين (٤١٢/٦) .

(٣) كذا ولعل الصواب « السالمية » .

(٤) مجموع الفتاوى (٥١/٦) .

٦ – قاعدة « الكمال » أو ما يسميه أحيانا « قياس الأولى » ، وقد شرح ذلك في مناسبات مختلفة ، لكنه أفرد لذلك رسالة عظيمة نافعة ، أجاب فيها على سؤال ورد عليه ، وصيغة السؤال الطويل – الذي ورد في ثلاث صفحات – تدل على أن صاحبه من العلماء أو من طلبة العلم ممن ليس مبتدئا في هذا الشأن . وقد جاء جواب شيخ الإسلام واضحا ومقعدا ، يقول – رحمه الله – : الجواب عن هذا السؤال مبني على مقدمتين :

إحداهما : أن يعلم أن الكمال ثابت لله ، بل الثابت له هو أقصى ما يمكن من الأكملية ، بحيث لا يكون وجود كمال لا نقص فيه إلا وهو ثابت للرب تعالى ، يستحقه بنفسه المقدسة ، وثبوت ذلك مستلزم نفي نقيضه ، فثبوت الحياة يستلزم نفي الموت ، وثبوت العلم يستلزم نفي الجهل ، وثبوت القدرة يستلزم نفي العجز ، وإن هذا الكمال ثابت له بمقتضى الأدلة العقلية والبراهين اليقينية ، مع دلالة السمع على ذلك ، ودلالة القرآن على الأمور نوعان : أحدهما : خبر الله الصادق ، فما أخبر الله ورسوله به فهو حق كما أخبر الله به ، والثاني : دلالة القرآن بضرب الأمثال وبيان الأدلة العقلية الدالة على المطلوب ، فهذه دلالة شرعية عقلية ، فهي شرعية لأن الشرع دل عليها ، وأرشد إليها ، وعقلية : لأنها تعلم صحتها بالعقل ، ولا يقال : إنها لم تعلم إلا بمجرد الخبر ، وإذا أخبر الله بالشيء ودل عليه بالدلالات العقلية صار مدلولا عليه بخبره ، ومدلولا عليه بدليله العقلي الذي يعلم به ، فيصير ثابتا بالسمع والعقل ، وكلاهما داخل في دلالة القرآن التي تسمى « الدلالة الشرعية » ، وثبوت « معنى الكمال » قد دل عليه القرآن بعبارات متنوعة ، دالة على معاني متضمنة لهذا المعنى ، فما في القرآن من إثبات الحمد له ، وتفصيل محامده ، وإن له المثل الأعلى ، وإثبات معاني أسمائه ونحو ذلك كله دال على هذا المعنى »[1] ، ثم شرح ذلك وذكر الأدلة العقلية والشرعية عليه ، فذكر لفظ « الكامل » وهل ورد – والخلاف حوله – وأدلة إثبات العقل للكمال لله من وجوه ، والمثل الأعلى ، وأدلة الشرع على ذلك ، ودلالة إثبات أن لله « الحمد » وأنه « حميد مجيد » على ذلك[2] ، ثم قال :

---

(١) الرسالة الأكملية ، مجموع الفتاوى (٦/٧١-٧٢) .

(٢) انظر نفس الرسالة (٦/٧٢-٨٤) .

« **وأما المقدمة الثانية** » فنقول : لابد من اعتبار أمرين :

أحدهما : أن يكون الكمال ممكن الوجود .

والثاني : أن يكون سليما من النقص ، فإن النقص ممتنع على الله [(١)] .

ثم يجيب عن السؤال الذي يرد حول هذه القاعدة وهو : أن النقص والكمال من الأمور النسبية ، فالأكل والشرب والنكاح كمال للمخلوق نقص للخالق والكبر والتعاظم والثناء على النفس نقص للمخلوق كمال للخالق ، فيقول : « وأما الشرط الآخر وهو قولنا : الكمال الذي لا يتضمن نقصا – على التعبير بالعبارة السديدة – أو الكمال الذي لا يتضمن نقصا يمكن انتفاؤه – على عبارة من يجعل ما ليس بنقص نقصا – ، فاحترز عما هو لبعض المخلوقات كمال دون بعض ، وهو نقض بالإضافة إلى الخالق لاستلزامه نقصا ، كالأكل والشرب مثلا ، فإن الصحيح الذي يشتهي الأكل والشرب من الحيوان أكمل من المريض الذي لا يشتهي الأكل والشرب ، لأن قوامه بالأكل والشرب ، فإذا قدر غير قابل له كان ناقصا عن القابل لهذا الكمال ، لكن هذا يستلزم حاجة الآكل والشارب إلى غيره ، وهو ما يدخل فيه من الطعام والشراب ، وهو مستلزم الخروج شيء منه كالفضلات ، وما لا يحتاج إلى دخول شيء فيه أكمل مما يحتاج إلى دخول شيء فيه ، وما يتوقف كماله على غيره أنقص مما لا يحتاج في كماله إلى غيره ، فإن الغني عن شيء أعلى من الغني به ، والغني بنفسه أكمل من الغني بغيره ، ولهذا كان من الكمالات ما هو كمال للمخلوق وهو نقص بالنسبة إلى الخالق ، وهو : كل ما كان مستلزما لامكان العدم عليه المنافي لوجوبه وقيومته ، أو مستلزما للحدوث المنافي لقدمه ، أو مستلزما لفقره المنافي لغناه » [(٢)] .

٧ – وهناك قواعد أخرى – في منهجه – نشير إليها هنا لأنها سترد إن شاء الله مفصلة في موقفه من الأشاعرة في الصفات . ومنها :

---

(١) الرسالة الأكملية ، مجموع الفتاوى (٦/٨٥) .

(٢) انظر نفس الرسالة (٦/٨٧) .

أ – القول في الصفات كالقول في الذات .
ب – القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر .
جـ – الاشتراك في الاسم والصفة بين الله وخلق لا يقتضي التماثل .
د – حجية خبر الآحاد .
هـ – إثبات السلف للصفات ليس تفويضاً للمعنى . وغيرها .

رابعا : منهجه في الرد على الخصوم :

واجه شيخ الإسلام خصوما كثيرين ، ويجمعهم أنهم المخالفون لمذهب السلف ولذلك تنوعوا حسب الفرق والطوائف المشهورة ، فإضافة إلى الأشاعرة كان هناك من هو أشد انحرافا منهم ، ولذلك رد شيخ الإسلام على جميع الطوائف تقريبا ، ابتداء بملاحدة الفلسفة والتصوف والباطنيين والرافضة إلى أصحاب المقالات المنحرفة في جانب أو جوانب من العقيدة .

وكان منهجه في الرد عليهم يقوم على أساسين بارزين :

أحدهما : بيان حال الخصوم من أهل البدع والانحراف ، وشرح مناهجهم وخلفياتهم لأن الحكم عليهم ونقض أقوالهم لابد أن يكون مبنيا على المعرفة بأحوالهم .

والثاني : رده عليهم ، وكان له في ذلك منهج واضح ، ولذا سنعرض لمنهجه في الرد على الخصوم من خلال هذه الأمرين :

أ – بيان حال الخصوم :

١ – ينطلق شيخ الإسلام – في البداية – إلى وجوب بيان حال أهل البدع ، وإن ذلك لا يعتبر من الغيبة ، يقول في بيان ما يباح منها : « وكذلك بيان أهل العلم لمن غلط في رواية عن النبي – ﷺ – ، وتعمد الكذب عليه ، أو على من ينقل عنه العلم ، وكذلك بيان من غلط في رأي رآه في أمر من أمور الدين من المسائل العلمية والعملية فهذا إذا تكلم فيه الإنسان بعلم وعدل ، وقصد النصيحة فالله تعالى يثيبه على ذلك ، لا سيما إذا كان المتكلم فيه داعيا إلى بدعة فهذا يجب

بيان أمره للناس فإن دفع شره عنهم أعظم من دفع شر قاطع الطريق » (١) ، وفي موضع آخر يركز على أئمة أهل البدع ووجوب بيان حالهم وإن ذلك ليس بغيبة يقول : « ومثل أئمة البدع من أهل المقالات المخالفة للكتاب والسنة ، أو العبادات المخالفة للكتاب والسنة ، فإن بيان حالهم وتحذير الأمة منهم واجب باتفاق المسلمين ، حتى قيل لأحمد بن حنبل : الرجل يصوم ويصلي ويعتكف أحب إليك أو يتكلم في أهل البدع ؟ فقال : إذا قام وصلى واعتكف فإنما هو لنفسه ، وإذا تكلم في أهل البدع فإنما هو للمسلمين ، هذا أفضل ، فبين أن نفع هذا عام للمسلمين في دينهم من جنس الجهاد في سبيل الله ، إذ تطهير سبيل الله ودينه ومنهاجه وشرعته ودفع بغي هؤلاء وعدوانهم على ذلك واجب على الكفاية باتفاق المسلمين ، ولولا من يقيمه الله لدفع ضرر هؤلاء لفسد الدين ، وكان فساده أعظم من فساد استيلاء العدو من أهل الحرب ، فإن هؤلاء إذا استولوا لم يفسدوا القلوب وما فيها من الدين إلا تبعا ، وأما أولئك فهم يفسدون القلوب ابتداء » (٢) .

ولقد كان إحساس شيخ الإسلام بهذا الواجب عظيما ، فقضى جزءا كبيرا من عمره في مجاهدة أصحاب البدع علما وعملا .

٢ – كشف أسباب نشأة الفرق والبدع ، وهذا ضروري للرد عليها لأن كشف الأسباب التي أدت إلى قيامها يهيىء الأمر ليصبح الرد عليها مبنيا على منهج سليم ، والطبيب المعالج لا ينبغي له أن يكتفي بمكافحة المرض فقط وإنما يبحث عن أسبابه لأن معرفتها قد تعين في التشخيص ومن ثم العلاج ، وقد يبين أن علاج المرض بمنع أسبابه ، وهكذا أمراض القلوب والعقول .

أ – فشيخ الإسلام في البداية يشير إلى أن الاختلاف من لوازم النشأة الإنسانية لأن الشهوات والشبهات لازمة للنوع الإنساني ، لذلك فالاختلاف والتفرق لابد أن يوجد (٣) .

---

(١) منهاج السنة (٣٦/٣) – مكتبة الرياض الحديثة .

(٢) مجموع الفتاوى (٢٨/٢٣١-٢٣٢) .

(٣) انظر : نقض أساس التقديس – المخطوط (٣١٩/٢) .

ب – وكثيرا ما يشير إلى الأسباب الخارجية لنشوء الفرق ، ويركز على أثر الفلسفة التي انتشرت في العالم الإسلامي في عهد المأمون ومن جاء بعده [١] . ويخص الترجمة – التي قد تكون دقيقة أو غير دقيقة – يكون من الأسباب المهمة [٢] .

جـ – أما حين يتحدث عن الأسباب الداخلية – التي نشأت من الداخل مثل الاختلاف في فهم النصوص ، أو الاستدلال بأدلة ليست عند الآخرين ، فيعرض لها مفصلة ، فيتكلم عن أسباب الانحراف عن طريق الأنبياء من اليهود والنصارى والمسلمين ، يقول في معرض رده على النصارى : « إن جميع ما يحتجون به من هذه الآيات [٣] وغيرها فهو حجة عليهم لا لهم ، وهكذا شأن جميع أهل الضلال ، إذا احتجوا بشيء من كتب الله وكلام أنبيائه كان في نفس ما احتجوا به ما يدل على فساد قولهم ، وذلك لعظمة كتب الله المنزلة وما نطق به أنبياؤه ، فإنه جعل ذلك هدى وبيانا للخلق وشفاء لما في الصدور فلابد أن يكون في كلام الأنبياء – صلوات الله عليهم وسلامه أجمعين – من الهدى والبيان ما يفرق الله به بين الحق والباطل والصدق والكذب ، لكن الناس يؤتون من قبل أنفسهم لا من قبل أنبياء الله : **إما** من كونهم لم يتدبروا القول الذي قالته الأنبياء حق التدبر حتى يفقهوه ويفهموه . **وإما** من جهة أخذهم ببعض الحق دون بعض ، مثل أن يؤمنوا ببعض ما أنزله الله دون بعض فيضلون من جهة ما لم يؤمنوا به كما قال تعالى عن النصارى : ﴿ وَمِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰٓ أَخَذْنَا مِيثَٰقَهُمْ فَنَسُواْ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَاوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾ [المائدة : ١٤] . **وإما** من جهة نسبتهم إلى الأنبياء ما لم يقولوه من أقوال كذبت عليهم .

---

(١) انظر : نقض أساس التقديس – المطبوع (١/٣٢٣-٣٢٤ ، ٣٧٤-٣٧٥) .

(٢) انظر درء التعارض (١/٢٩٩) .

(٣) مثل احتجاجهم بقوله تعالى : ﴿ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِى ﴾ [المائدة : ١١٠] قالوا : سماه الله خالقا ، وقد رد عليهم شيخ الإسلام بعد هذا النص الذي نقلناه من عشرة أوجه ، الجواب الصحيح (٢/٢٨٨-٢٩٣) .

ومن جهة : ترجمة أقوالهم بغير ما تستحقه من الترجمة ، وتفسيرها بغير ما تستحقه من التفسير الذي دل عليه كلام الأنبياء – صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين – فإنه يجب أن يفسر كلام المتكلم بعضه ببعض ، ويؤخذ كلامه ها هنا وها هنا ، وتعرف ما عادته يعنيه ويريده بذلك اللفظ إذا تكلم به ، وتعرف المعاني التي عرف انه أرادها في موضع آخر ، فإذا عرف عرفه وعادته في معانيه وألفاظه كان هذا مما يستعان به على معرفة مراده ، وأما إذا استعمل لفظه في معنى لم تجر عادته باستعماله فيه ، وترك استعماله في المعنى الذي جرت عادته باستعماله فيه ، وحمل كلامه على خلاف المعنى الذي قد عرف أنه يريده بذلك اللفظ يجعل كلامه متناقضا ، ويترك كلامه على ما يناسب سائر كلامه ، كان ذلك تحريفا لكلامه عن موضعه وتبديلا لمقاصده وكذبا عليه ، فهذا أصل من ضل في تأويل كلام الأنبياء على غير مرادهم » (١) . فهذه أسباب أربعة بين فيها كيف يضل الضالون عن طريق أنبيائهم ، ويجمعها التفريط في اتباع ما جاء به الرسول ، يقول شيخ الإسلام : « لكن ينبغي أن يعرف أن عامة من ضل في هذا الباب أو عجز فيه عن معرفة الحق فإنما هو لتفريطه في اتباع ما جاء به الرسول ، وترك النظر والاستدلال الموصل إلى معرفته ، فلما أعرضوا عن كتاب الله ضلوا » (٢) .

وفي موضع آخر يذكر أسباب الانحراف والضلال لطوائف خاصة فيقول : « ومما ينبغي أن يعلم أن سبب ضلال النصارى وأمثالهم من الغالية كغالية العباد والشيعة وغيرهم ثلاثة أشياء :

أحدها : ألفاظ متشابهة ، مجملة ، منقولة عن الأنبياء ، تمسكوا بها وعدلوا الصريحة المحكمة بها ، وهم كلما سمعوا لفظا لهم فيه شبهة تمسكوا به وحملوه على مذهبهم وإن لم يكن دليلا على ذلك ، والألفاظ الصريحة المخالفة لذلك إما أن يفوضوها وإما أن يتأولوها ... » .

---

(١) الجواب الصحيح (٢/٢٨٧–٢٨٨) .

(٢) مجموع الفتاوى (٣/٣١٤) .

والثاني : خوارق ظنوها من الآيات وهي من أحوال الشياطين ، وهذا مما ضل به كثير من الضلال المشركين وغيرهم ، مثل دخول الشياطين في الأصنام وتكليمهم للناس ، ومثل إخبار الشياطين للكهان بأمور غائبة ، لابد لهم مع ذلك من كذب ، ومثل تصرفات تقع من الشياطين .

والثالث : أخبار منقولة إليهم ظنوها صدقا وهي كذب ... [(١)] .

وكثيرا ما يركز على منشأ البدع واختلاط الحق بالباطل فيها « فإن البدعة لو كان باطلا محضا لظهرت وبانت ، وما قبلت ، ولو كانت حقا محضا لا شوب فيه لكانت موافقة للسنة ، فإن السنة لا تناقض حقا محضا لا باطل فيه ، ولكن البدعة تشتمل على حق وباطل » [(٢)] ، وبعد ما يبين شيخ الإسلام لبس الحق بالباطل وكيف يكون [(٣)] يقول : « والبدع التي يعارض بها الكتاب والسنة التي يسميها أهلها كلاميات وعقليات وفلسفيات ، أو ذوقيات ووجديات ، وحقائق وغير ذلك ، لابد أن تشتمل [(٤)] على لبس حق بباطل وكتمان ، وهذا أمر موجود يعرفه من تأمله ، فلا تجد قط مبتدعا إلا وهو يحب كتمان النصوص التي تخالفه ، ويبغضها ، ويبغض إظهارها وروايتها والتحدث بها ، ويبغض من يفعل ذلك » [(٥)] .

ومن أعظم أسباب بدع المتكلمين من الجهمية وغيرهم – كما يرى شيخ الإسلام – « قصورهم في مناظرة الكفار والمشركين ، فإنهم يناظرونهم ويحاجونهم بغير الحق والعدل لينصروا الإسلام – زعموا – بذلك ، فيسقط عليهم أولئك لما فيهم من الجهل والظلم ويحاجونهم بممانعات ومعارضات ، فيحتاجون حينئذ إلى جحد طائفة من الحق الذي جاء به الرسول ، والظلم والعدوان لإخوانهم المؤمنين بما استظهر عليهم أولئك المشركون ، فصار قولهم مشتملا على إيمان وكفر ،

---

(١) الجواب الصحيح (٣١٦/١-٣١٧) .
(٢) درء التعارض (٢٠٩/١) .
(٣) انظر المصدر السابق (٢٠٩/١-٢٢٠) .
(٤) في الأصل : تشمل ، والتصويب من طبعة محيى الدين عبد الحميد ، والفقي (١٣٢/١) .
(٥) درء التعارض (٢٢١/١) .

وهدى وضلال ، ورشد وغي ، وجمع بين النقيضين ، وصاروا مخالفين للكفار والمؤمنين كالذين يقاتلون الكفار والمؤمنين » [(١)] ، ويمثل حالهم بحال بعض ملوك النواحي والأطراف في عصره الذين استزلهم الشيطان فأصبحوا « يقاتلون العدو قتالا مشتملا على معصية الله من الغدر والمثلة والغلول والعدوان ، حتى احتاجوا في مقاتلة ذلك العدو إلى العداون على إخوانهم المؤمنين » [(٢)] ، ثم يطبق على مثال من التاريخ الكلامي [(٣)] .

ومن أسباب الانحراف عدم فهم كلام العلماء ، وتفريع المسائل على مسألة معينة قد يكون العالم تكلم فيها بكلمة زل فيها ، أو قصد الرد على طائفة معينة ، فحملت على محامل أخرى لم يقصدها ، ويذكر لذلك أمثلة عديدة [(٤)] .

٣ - المعرفة التاريخية بنشوء الفرق ، وتاريخها ، والتسلسل التاريخي لظهور البدع ، والمدن التي انتشرت فيها ، وهذه المعرفة تفيد في بيان أول البدع ظهورا ، وأثر البدع السابقة في ظهور البدع اللاحقة ، كما أنها تعين على فهم الخلفيات التاريخية والعقدية لظهورها .

وكثيرا ما يقرن شيخ الإسلام بين الأحداث التاريخية والبدع التي صاحبتها ، والشواهد على ذلك من كتابات شيخ الإسلام كثيرة ، ففي إحدى رسائله يتحدث بشكل موسع عن ظهور البدع ، وتاريخها ، فيذكر أنه في آخر خلافة علي - رضي الله عنه - ظهرت بدعة الخوارج والرافضة لأنها متعلقة بالإمامة والخلافة ، ثم حدثت فتنة أهل الحرة ، وقصة بن الزبير بمكة ، وظهور المختار بن أبي عبيد بالعراق ، وذلك في أواخر عهد الصحابة فحدثت بدعة القدرية والمرجئة ، وتكلموا في مسائل القدر ومسائل الإيمان والوعد والوعيد ، أما نفي الصفات فلم يحدث

---

(١) التسعينية (ص : ٣٢) .

(٢) المصدر السابق (ص : ٣٢) .

(٣) وهي قصة الجهم بن صفوان لما ناظر نفرا من « السمنية » الذين لا يؤمنون إلا بالمحسوس ، وحين احتجوا على الجهم في إنكار وجود الله لأنه غير محسوس ، أجابهم بأن الروح نقر بوجودها وإن كنا لا نراها ، فأدى هذا بالجهم إلى نفي صفات الله ، وأنه يمكن نفي جميع الصفات عنه مع الإقرار بوجوده . انظر : التسعينية (ص : ٣٢-٣٨) .

(٤) انظر : مجموع الفتاوى (٨/٤٢٢-٤٢٨) .

إلا في أواخر عصر صغار التابعين ، وذلك في أواخر عهد الدولة الأموية ، وبداية الدولة العباسية ، وكيف أنه لما تولى الأعاجم ، وعربت الكتب العجمية من كتب الفرس والهند والروم ، حدث ثلاثة أشياء : الرأي ، والكلام ، والتصوف . وحدث التجهم ونفي الصفات ، وبإزائه التمثيل ، وكان جمهور الرأي في الكوفة ، وجمهور الكلام والتصوف في البصرة ، ويذكر أول دويرة بنيت للصوفية في البصرة . وهكذا - بهذا الاسلوب - يستمر في عرض أحوال البلاد الإسلامية وانتشار البدع فيها [١] .

والمعرفة التاريخية أوصلت شيخ الإسلام إلى استنتاجات وتحليلات مهمة ، فمثلا : أحاديث السفر لزيارة القبور والمشاهد أول من أحدثها أهل البدع من الروافض [٢] ، ونسبة رسائل إخوان الصفا إلى جعفر الصادق ليست صحيحة ، ويرى أنها صنفت بعد المئة الثالثة [٣] ، وأحيانا ينقد متون بعض الروايات التاريخية من خلال الاستقراء والمعرفة بالتاريخ [٤] .

٤ - معرفته بأحوال الخصوم ، مذاهبهم وعقائدهم ، وأدلتهم ، وكتبهم ، وهذا غير ما سبق من معرفته بتاريخ نشوء الفرق ، أو أسباب نشوئها ، وقد كان شيخ الإسلام في معرفته بأحوال الخصوم واثقا من نفسه حتى قال في إحدى مناقشاته ومناظراته لهم : « كل من خالفني في شيء مما كتبته ، فأنا أعلم بمذهبه منه » [٥] ، وقال عن نفسه : « وقلت في ضمن كلامي : أنا أعلم كل بدعة حدثت في الإسلام ، وأول من ابتدعها وما كان سبب ابتداعها » [٦] .

---

(١) انظر : لما سبق مجموع الفتاوى (١٠/٣٥٦-٣٧٢) ، وانظر أيضا : منهاج السنة (١/٢١٨-٢٢٧) ، تحقيق : رشاد سالم ، والنبوات (ص : ١٩٣-١٩٨) .

(٢) انظر : الرد على الإخنائي (ص : ٣٢) ط السلفية .

(٣) انظر : منهاج السنة (٢/٣٧٠) . تحقيق : رشاد سالم ، وأيضا (٢/١٥٤) ، مكتبة الرياض الحديثة ، والسبعينية (ص : ٥٩) .

(٤) انظر : درء التعارض (٧/٢٥٤-٢٥٧) .

(٥) الواسطية - مجموع الفتاوى (٣/١٦٣) .

(٦) نفس المصدر (٣/١٨٤) .

وبلغ من معرفته بأحوال الخصوم أن قال عن « الاتحادية » : « ولهذا لما بينت لطوائف من أتباعهم ورؤسائهم حقيقة قولهم ، وسر مذهبهم ، صاروا يعظمون ذلك ، ولولا ما أقرنه بذلك من الذم والرد لجعلوني من أئمتهم ، وبذلوا لي من طاعة نفوسهم وأموالهم ما يجل عن الوصف ، كما تبذله النصارى لرؤسائهم والإسماعيلية لكبرائهم ، وكما بذل آل فرعون لفرعون ... » (١) .

ولما عرض لمسألة : أفعال العباد ، وهل هي قديمة قال : « ولم يقل قط أحد لا من أصحاب أحمد المعروفين ، ولا من غيرهم من العلماء المعروفين : إن أفعال العباد قديمة ، وإنما رأيت هذا [قولا] لبعض المتأخرين بأرض العجم وأرض مصر من المنتسبين إلى مذهب الشافعي وأحمد فرأيت بعض المصريين يقولون : إن أفعال العباد من خير وشر قديمة ، ويقولون : ليس مرادنا بالأفعال نفس الحركات ولكن مرادنا الثواب الذي يكون عليها » (٢) .

وكثيرا ما يمحص الأقوال التي تنسب إلى الخوارج (٣) ، أو بعض طوائف النصارى (٤) ، بل قال عن الزبور : « وقد رأيت أنا من نسخ الزبور ما فيه تصريح بنبوة محمد - ﷺ - باسمه ورأيت نسخة أخرى « من الزبور » (٥) فلم أر ذلك فيها ، وحينئذ فلا يمتنع أن يكون في بعض النسخ من صفات النبي - ﷺ - ما ليس في أخرى » (٦) . ومن علمه بحال الخصوم معرفته بالبلدان التي يكثر فيها الكفر والشرك والأحوال الشيطانية والتي يقل فيها ذلك (٧) .

---

(١) حقيقة مذهب الاتحاديين ، مجموع الفتاوى (١٣٨/٢) ، وانظر : قصته معهم في الإسكندرية لما جاء أحد فضلائهم وطلب منه أن يشرح له مذهبهم ، فشرحه ، النبوات (ص : ١٢٠) ، دار الكتب العلمية .

(٢) مجموع الفتاوى (٤٠٨/٨) .

(٣) انظر : الصارم المسلول (ص : ١٨٤-١٨٥) .

(٤) انظر : مناقشته للطبري وغيره حول طوائف النصارى وعقائدهم في الجواب الصحيح (١٧٠/١-١٧١) .

(٥) في الأصل : بالزبور ، ولعل الصواب ما ذكرته .

(٦) الجواب الصحيح (٢٧/٢) .

(٧) انظر : تلخيص الاستغاثة (٤٩/١-٥٠) .

٥ – بيانه لمنهج أهل البدع والكلام ، المخالف لمنهج السلف – رحمهم الله تعالى – ولاشك أن بيان منهج الباطل يعين على معرفة منهج أهل الحق ، ولذلك أشار في الوصية الكبرى إلى جوامع من أصول أهل الباطل فقال : « وأنا أذكر جوامع من أصول الباطل التي ابتدعها طوائف ممن ينتسب إلى السنة وقد مرق منها وصار من أكابر الظالمين ، وهي فصول : الفصل الأول : أحاديث رووها في الصفات زائدة على الأحاديث التي في دواوين الإسلام مما نعلم باليقين القاطع أنها كذب وبهتان ، بل كفر شنيع ... فصل : وكذلك الغلو في بعض المشايخ ... فصل : وكذلك التفريق بين الأمة وامتحانها بما لم يأمر الله به ولا رسوله ... » [1] ، ويقول عن أهل البدع : إنهم على عكس منهج الرسل ، فالرسل « يأمرون بالغايات المطلوبة من الإيمان بالله ورسوله وتقواه ، ويذكرون من طرق ذلك وأسبابه ما هو أقوى وأنفع ، وأما أهل البدع المخالفون لهم فبالعكس يأمرون بالبدايات والأوائل ، ويذكرون من ذلك ما أضعف وأضر ، فمتبع الأنبياء لا يضل ولا يشقى ، ومتبع هؤلاء ضال شقي ... » [2] .

ومن منهج أهل الباطل أنهم اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها ، وهؤلاء أصناف [3] .

ويذكر شيخ الإسلام أن من منهج أهل الباطل التلبيس على أتباعهم والتدرج بهم ، حيث يبدأون بالألفاظ المتشابهة ثم يؤلفون أقوالهم ويعظمونها في النفوس ويهولونها ، حتى يستجيب لهم من يدعونه ولو لم يكن مقتنعا بأقوالهم ، ويشبه هذا ما تفعله القرامطة من التدرج في دعوتهم ، يقول شيخ الإسلام : « ولكن هؤلاء عمدوا إلى ألفاظ مجملة مشتبهة تحتمل في لغات الأمم معاني متعددة ، وصاروا يدخلون فيها من المعاني ما ليس هو المفهوم منها في لغات الأمم ، ثم ركبوها ، وألفوها تأليفا طويلا بنوا بعضه على بعض ، وعظموا قولهم وهولوه في نفوس من لم يفهمه ،

---

(١) الوصية الكبرى ، مجموع الفتاوى (٣/٣٨٤-٣٨٥ ، ٣٩٥،٤١٥) .

(٢) درء التعارض (٨/٢١) .

(٣) انظر : مقدمة في أصول التفسير (ص : ٨١-٩٣) ، تحقيق : زرزور .

ولا ريب أن فيه دقة وغموضا لما فيه من الألفاظ المشتركة والمعاني المشتبهة فإذا دخل معهم الطالب وخاطبوه بما تنفر عنه فطرته ، فأخذ يعترض عليهم قالوا له : أنت لا تفهم هذا ، وهذا لا يصلح لك ، فيبقى ما في النفوس من الأنفة والحمية يحملها على أن تسلم تلك الأمور قبل تحقيقها عنده ، وعلى ترك الاعتراض عليها خشية أن ينسبوه إلى نقص العلم والعقل ، ونقلوا الناس في مخاطبتهم درجات كما ينقل إخوانهم القرامطة المستجيبين لهم درجة بعد درجة ... » [١] .

ومن منهجهم فرارهم إلى التقليد ، فرأس الطائفة إذا قال كلاما بقى ذلك الكلام « دائرا في الاتباع ، يدرسونه كما يدرس المؤمنون كلام الله ، وأكثر من يتكلم به لا يفهمه ، وكلما كانت العبارات أبعد عن الفهم كانوا لها أشد تعظيما ، وهذه حال الأمم الضالة ، كلما كان الشيء مجهولا كانوا أشد له تعظيما ، كما يعظم الرافضة المنتظر ، الذي ليس لهم منه حس ولا خبر ولا وقعوا له على عين ولا أثر ، وكذلك تعظيم الجهال من المتصوفة الغوث وخاتم الأولياء ، ونحو ذلك مما لا يعرفون له حقيقة » [٢] ، ثم يقول شيخ الإسلام عن تقليدهم لشيوخهم : « وهذا القدر قد تبينته من الطوائف المخالفين للكتاب والسنة – ولو في أدنى شيء ممن رأيت كتبهم وممن خاطبتهم ، وممن بلغني أخبارهم – إذا أقيمت على أحدهم الحجة العقلية التي يجب على طريقته قبولها ، ولم يجد له ما يدفعها به فر إلى التقليد ولجأ إلى قول شيوخه ، وقد كان في أول الأمر يدعو إلى النظر والمناظرة ، والاعتصام بالعقليات والإعراض عن الشرعيات ، ثم إنه في آخر الأمر لا حصل له علم من الشرعيات ولا من العقليات ، بل هو كما قال تعالى : ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَـٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَـٰنٍ مَّرِيدٍ ﴾ [الحج : ٣] » [٣] .

ثم يذكر تناقضهم فيقول : « ولست تجد أحدا من هؤلاء إلا متناقضا وهو نفسه يخالف قول ذلك المتبوع الذي عظمه في موضع آخر » [٤] .

---

(١) درء التعارض (٢٩٥/١-٢٩٦) ، وانظر أيضا (٦١/٥-٦٢) .

(٢) درء التعارض (٣١٥/٥) .

(٣) درء التعارض (٣١٧/٥) .

(٤) نفس المصدر (٣١٨/٥) .

وإذا كان كثيرا ما يتكلم عن المنهج العام للمبتدعة مثل اتباع الهوى والإعراض عن الكتاب والسنة ، وتقديم معقولهم عليهما ، وغير ذلك - فإنه أحيانا يتكلم عن منهج بعض الطوائف ، فيتكلم عن منهج الجهمية وما ارتكبوه من العظائم [(١)] ، ويتكلم عن منهج المعتزلة واستدلالهم بدليل حدوث الأجسام وتقديمهم للدليل العقلي على دليل السمع [(٢)] .

ولسنا بصدد استقصاء ما كتبه في منهج أهل البدع ، وإنما الغرض بيان أن من منهجه في رده على الخصوم شرحه لمناهجهم .

ب - الرد على الخصوم ومناقشتهم ومنهجه في ذلك :

في الفقرة السابقة كان الحديث عن أن من منهج شيخ الإسلام في الرد على الخصوم شرح أحوالهم ونشأة بدعهم وأسباب ذلك ، ومناهجهم ، ونذكر هنا منهجه في مناقشتهم ونقض أقوالهم والرد على أدلتهم ، والكلام في ذلك طويل ، ولكن نعرض لبعض الملامح في ذلك :

١ - ثقته المطلقة بما عنده من الحق ، حتى قال مرات - في مناظرته حول الواسطية - : « قد أمهلت كل من خالفني في شيء منها ثلاث سنين ، فإن جاء بحرف واحد عن أحد من القرون الثلاثة التي أثنى عليها النبي - ﷺ - حيث قال : « خير القرون القرن الذي بعثت فيه ، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم » [(٣)] يخالف ما ذكرته فأنا أرجع عن ذلك ... [(٤)] ، وفي موضع ذكر أنه قال : « أمهلت كل من خالفني ثلاث سنين ، إن جاء بحرف واحد عن السلف يخالف شيئا مما ذكرته كانت له الحجة وفعلت وفعلت » [(٥)] .

---

(١) درء التعارض (١/٢٧٧) .

(٢) انظر : شرح حديث النزول ، مجموع الفتاوى (٥/٥٤١-٥٤٢) .

(٣) متفق عليه - لكن مع إختلاف يسير عن هذا اللفظ - البخاري ، كتاب الشهادات ، باب لا يشهد على شهادة جور ورقمه (٢٦٥٢) الفتح (٥/٢٥٩) ، ومسلم كتاب فضائل الصحابة ، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ورقمه (٢٥٣٣) وما بعدها .

(٤) المناظرة حول الواسطية ، مجموع الفتاوى (٣/١٦٩) .

(٥) مجموع الفتاوى (٦/١٥) .

وهذه الثقة بما عنده من الحق المبني على الكتاب والسنة وأقوال السلف بارزة في جميع ما كتب ، وخاصة عند مناقشته لخصوم العقيدة ، وكانت من عوامل وحدة المنهج عنده ، حيث أصبح يتعامل مع جميع من يناقشه - وهم كثر - من خلالها ، ولم يمر عليه في وقت من الأوقات أو في مناظرة من المناظرات أن تردد في دلالة الكتاب والسنة ، أو في صحة مذهب السلف .

٢ - اعتماده في العقيدة على الكتاب والسنة ، وتقديمهما على غيرهما ، وهذه سمة بارزة في منهجه يجد الإنسان شاهدها في جميع كتبه :

أ - « فالقرآن قد دل على جميع المعاني التي تنازع الناس فيها دقيقها وجليلها » [(١)] .

ب - والرسول - ﷺ - قد بلغ البلاغ المبين لأصول الدين وفروعه [(٢)] .

جـ - وما صح من السنة - من أخبار الآحاد وغيره - هو حجة في العقائد كما أنه حجة في غيرها [(٣)] .

د - لا تعارض بين العقل والنقل [(٤)] .

٣ - كيف تفهم نصوص الكتاب والسنة ؟ ، لأن قائلا قد يقول : كل من ينتسب إلى الإسلام يدعي أنه يعتمد في أقواله على الكتاب والسنة ، وقليلون هم الذين يجاهرون بنبذها مباشرة ، هذه مسألة لا يغفلها شيخ الإسلام بل يرى أنها سبب مهم للاختلاف الواقع بين الناس ، ولذلك وضع لها قواعد وضوابط :

أ - فقد كتب رسالة في أصول التفسير ، أوضح فيها المنهج الصحيح لتفسير كلام الله تعالى ، وهذا المنهج نقله ابن كثير في مقدمة تفسيره ، ثم طبقه في تفسيره

---

(١) درء التعارض (٥/٥٦) .

(٢) انظر : نقض أساس التقديس المخطوط (٢/٣٢١-٣٢٣) ، والحموية ، مجموع الفتاوى (٥/٦-٧) ، ومجموع الفتاوى (٣/٢٩٤-٢٩٦) ، والقاعدة المراكشية (ص : ٢٦-٢٨) وغيرها .

(٣) انظر مثلا : الجواب الصحيح (٢/١٢) .

(٤) سيأتي شرح لذلك في موقفه من الأشاعرة .

الذي انتشر بين المسلمين انتشارا عظيما [١] .

ب - كيف يفهم كتاب الله ؟ يقول شيخ الإسلام : « دلالة الكلام على المراد تعرف تارة بالضرورة وتارة بالاستدلال ، ويستدل على ذلك بما نقله الأئمة ، وبما كان يقوله السلف يفسرون به القرآن ، وبدلالة السنة ، وبدلالة سائر الآيات وغير ذلك ... » [٢] .

جـ - ويركز على أنه لابد في معرفة لفظ القرآن والحديث من ذكر نظائره يقول « كل من كان له عناية بألفاظ الرسول ومراده بها ، عرف عادته في خطابه ، وتبين له من مراده ما لا يتبين لغيره ، ولهذا ينبغي أن يقصد إذا ذكر لفظ من القرآن والحديث أن يذكر نظائر ذلك اللفظ ، ماذا عنى بها الله ورسوله ، فيعرف بذلك لغة القرآن والحديث ، وسنة الله ورسوله التي يخاطب بها عباده ، وهي العادة المعروفة من كلامه ... » [٣] ، ويطبق هذا المنهج في بعض الألفاظ [٤] .

د - ولابد أيضا من معرفة اللغة العربية ودلالة الألفاظ ، يقول شيخ الإسلام : « ولابد في تفسير القرآن والحديث من أن يعرف ما يدل على مراد الله ورسوله من الألفاظ وكيف يفهم كلامه ، فمعرفة العربية التي خوطبنا بها مما يعين على أن نفقه مراد الله ورسوله بكلامه ، وكذلك معرفة دلالة الألفاظ على المعاني ، فإن عامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب ، فإنهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله على ما يدعون أنه دال عليه ، ولا يكون الأمر كذلك » [٥] .

هـ - وليس كل معنى يفسر به لفظ الآية والحديث ويعلل ذلك بـ « أن المعاني تنقسم إلى حق وباطل ، فالباطل لا يجوز أن يفسر به كلام الله ، والحق

---

(١) انظر : مقدمة في أصول التفسير (ص : ٩٣-١٠٥) . تحقيق : زرزور ، وهناك أكثر من رسالة علمية في منهج ابن تيمية في التفسير .

(٢) نقض التأسيس المخطوط (٣٢٨/٢) .

(٣) الإيمان (ص : ١١٠) .

(٤) انظر : مجموع الفتاوى (٤٣/١-٤٤ ، ٦٧) .

(٥) الإيمان (ص : ١١١-١١٢) ، وانظر : (ص : ١٦١) .

إن كان هو الذي دل عليه القرآن فسر به ، وإلا فليس كل معنى صحيح يفسر به اللفظ لمجرد مناسبة كالمناسبة التي بين الرؤيا والتعبير ، وإن كانت خارجة عن وجوه دلالة اللفظ كما تفعله القرامطة والباطنية » (١) ، كما أنه ليس « لأحد أن يقول : إن الألفاظ التي جاءت في القرآن موضوعة لمعاني ، ثم يريد أن يفسر مراد الله بتلك المعاني هذا من فعل أهل الالحاد والمفترين » (٢) ، ويذكر شيخ الإسلام أمثلة لذلك (٣) .

٤ - أن السلف أعلم وأحكم من غيرهم ، ولذلك يجب الرجوع إلى فهمهم في العقيدة وكلامهم حولها ، لأنهم أعلم الناس بالكتاب والسنة ومعانيهما (٤) .

٥ - ومن منهجه : جواز استعمال المصطلحات الحادثة ، ومخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم إذا احتيج إلى ذلك ، ويرى مع ذلك أن معرفة لغة العدو واصطلاحه جائز وقد يكون واجبا (٥) ، ومثله استخدام المصطلحات والألفاظ الحادثة قد يحتاج إليه وقد يكون مستحبا وقد يكون واجبا (٦) .

وهذه المسألة شرحها شيخ الإسلام شرحا مستفيضا ، وذكر الأحوال المختلفة لذلك ، يقول في معرض كلامه عن استخدام أهل الكلام للكلام المتشابه الذي يخدعون به جهال الناس ، وذلك بالألفاظ المجملة التي يعارضون بها نصوص الكتاب والسنة : مثل لفظ : العقل ، والمادة ، والصورة ، والجوهر ، والعرض ، والجسم ، والتحيز ، والجهة ، والتركيب ، والجزء ، والعلة والمعلول ، والحدوث والقدم ، والواجب والممكن وغيرها ، يقول شيخ الإسلام معقبا على ذلك : « وما من أهل فن إلا وهم معترفون بأنهم يصطلحون على ألفاظ يتفاهمون بها مرادهم ،

---

(١) مجموع الفتاوى (٢/٢٧) .
(٢) الرسالة الأكملية ، مجموع الفتاوى (٦/١١١) .
(٣) انظر : المصدر السابق (ص : ١١١-١١٢) .
(٤) هذه قضية من أسس منهجه العام ، وسيأتي إيضاحها - إن شاء الله - عند مناقشته للأشاعرة .
(٥) انظر : السبعينية (ص : ٢٥) ، وانظر أيضا : نقض أساس التقديس المخطوط (٢/٥-٦) .
(٦) انظر : نقض أساس التقديس المطبوع (٢/٣٨٩) ، ومجموع الفتاوى (٣/٣٠٦-٣٠٨) .

كما لأهل الصناعات العملية ألفاظ يعبرون بها عن صناعتهم ، وهذه الألفاظ هي عرفية عرفا خاصا ، ومرادهم بها غير المفهوم منها في أصل اللغة ، سواء كان ذلك المعنى حقا أو باطلا ، وإذا كان كذلك فهذا مقام يحتاج إلى بيان : وذلك أن هؤلاء المعارضين إذا لم يخاطبوا بلغتهم وإصطلاحهم فقد يقولون : إنا لا نفهم ما قيل لنا ، أو إن المخاطب لنا والراد علينا لم يفهم قولنا ، ويلبسون على الناس بأن الذي عنيناه حق معلوم بالعقل أو بالذوق ، ويقولون أيضا : إنه موافق للشرع إذا لم يظهروا مخالفة الشرع ، كما يفعله الملاحدة من القرامطة والفلاسفة ومن ضاهاهم وإذا خوطبوا بلغتهم واصطلاحهم - مع كونه ليس هو اللغة المعروفة التي نزل بها القرآن - فقد يفضي إلى مخالفة ألفاظ القرآن في الظاهر .... وإذا كانت هذه الألفاظ مجملة كما ذكر فالمخاطب لهم : إما أن يفصل ويقول : ما تريدون بهذه الألفاظ ؟ فإن فسروها بالمعنى الذي يوافق القرآن قبلت ، وإن فسروها بخلاف ذلك ردت ، وإما أن يمتنع عن موافقتهم في التكلم بهذه الألفاظ نفيا وإثباتا ، فإن أمتنع عن التكلم بها معهم فقد ينسبونه إلى العجز والانقطاع ، وإن تكلم بها معهم نسبوه إلى أنه أطلق تلك الألفاظ التي تحتمل حقا وباطلا ، وأوهموا الجهال باصطلاحهم : أن إطلاق تلك الألفاظ يتناول المعاني الباطلة التي ينزه الله عنها ، فحينئذ تختلف المصلحة : فإن كانوا في مقام دعوة الناس إلى قولهم وإلزامهم به أمكن أن يقال لهم : لا يجب على أحد أن يجيب داعيا إلا إلى ما دعا إليه رسول الله - ﷺ - ، فما لم يثبت أن الرسول دعا الخلق إليه لم يكن على الناس إجابة من دعا إليه ، ولا له دعوة الناس إلى ذلك ، ولو قدر أن ذلك المعنى حق . وهذا الطريق تكون أصلح إذا لبس ملبس منهم على ولاة الأمور ، وأدخلوه في بدعتهم [1] كما فعلت الجهمية بمن لبسوا عليه من الخلفاء حتى أدخلوه في بدعتهم من القول بخلق القرآن وغير ذلك ، فكان من أحسن مناظرتهم أن يقال : ائتونا بكتاب أو سنة حتى نجيبكم إلى ذلك وإلا فلسنا نجيبكم إلى ما لم يدل عليه الكتاب والسنة ، وهذا لأن الناس لا يفصل بينهم النزاع إلا كتاب منزل من السماء ،

---

(١) كذا ولعل العبارة : وأدخلهم في بدعته .

وإذا ردوا إلى عقولهم فلكل واحد منهم عقل ، وهؤلاء المختلفون يدعي أحدهم أن العقل أداة إلى علم ضروري ، ينازعه فيه الآخر ، فلهذا لا يجوز أن يجعل الحاكم بين الأمة في موارد النزاع إلا الكتاب والسنة » [١] ، وذكر شيخ الإسلام مناظرة الإمام أحمد للجهمية ، ثم يوضح الحالة الثانية فيقول :

« فهذه المناظرة هي التي تصلح إذا كان المناظر داعيا ، وأما إذا كان المناظر معارضا للشرع بما يذكره ، أو ممن لا يمكن أن يرد إلى الشريعة ، مثل من لا يلتزم الإسلام ويدعو الناس إلى ما يزعمه من العقليات ، أو ممن يدعي أن الشرع خاطب الجمهور ، وأن المعقول الصريح يدل باطن يخالف الشرع ، ونحو ذلك ، أو كان الرجل ممن عرضت له شبهة من كلام هؤلاء ، فهؤلاء لابد في مخاطبتهم من كلام على المعاني التي يدعونها : إما بألفاظهم ، وإما بألفاظ يوافقون على أنها تقوم مقام ألفاظهم ، وحينئذ فيقال لهم : الكلام إما أن يكون في الألفاظ ، وإما أن يكون في المعاني ، وإما أن يكون فيهما ، فإن كان الكلام في المعاني المجردة من غير تقييد بلفظ ، كما تسلكه المتفلسفة ونحوهم ممن لا يتقيد في أسماء الله وصفاته بالشرائع ، بل يسميه علة وعاشقا ومعشوقا ونحو ذلك ، فهؤلاء إن أمكن نقل معانيهم إلى العبادة الشرعية كان حسنا ، وإن لم يمكن مخاطبتهم إلا بلغتهم فبيان ضلالهم ودفع صيالهم عن الإسلام بلغتهم أولى من الإمساك عن ذلك لأجل مجرد اللفظ ، كما لو جاء جيش كفار ولا يمكن دفع شرهم عن المسلمين إلا بلبس ثيابهم ، فدفعهم بلبس ثيابهم خير من ترك الكفار يجولون في خلال الديار خوفا من التشبه بهم في الثياب .

وأما إذا كان الكلام مع من يتقيد بالشريعة فإنه يقال له : إطلاق هذه الألفاظ نفيا وإثباتا بدعة ، وفي كل منهما تلبيس وإيهام ، فلابد من الاستفسار والاستفصال ، أو الامتناع عن إطلاق كلا الأمرين في النفي والإثبات [٢] ، ويشير هنا شيخ الإسلام إلى ما يظنه بعض الناس من أن السلف ذموا الكلام لأجل الاصطلاحات الحادثة فيه ، ويقول : « ليس الأمر كذلك ، بل ذمهم للكلام

---

(١) درء التعارض (١/٢٢٢-٢٢٩) .

(٢) درء التعارض (١/٢٣١-٢٣٢) .

لفساد معناه أعظم من ذمهم لحدوث ألفاظه ، فذموه لاشتماله على معان باطلة مخالفة للكتاب والسنة ، ومخالفته للعقل الصريح ، ولكن علامة بطلانها مخالفتها للكتاب والسنة ، وكل ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل قطعا ، ثم من الناس من قد يعلم بطلانه بعقله ومنهم من لا يعلم ذلك » [١] .

ويوضح شيخ الإسلام ما سبق فيقول : « وبالجملة ، فالخطاب له مقامات : فإن كان الإنسان في مقام دفع من يلزمه ويأمره ببدعة ، ويدعوه إليها ، أمكنه الاعتصام بالكتاب والسنة ، وأن يقول لا أجيبك إلا إلى كتاب الله وسنة رسوله ، بل هذا هو الواجب حقا ....

وأما إذا كان الإنسان في مقام الدعوة لغيره والبيان له وفي مقام النظر أيضا فعليه أن يعتصم بالكتاب والسنة ، ويدعو إلى ذلك ، وله أن يتكلم مع ذلك ويبين الحق الذي جاء به الرسول بالأقيسة العقلية والأمثال المضروبة ، فهذه طريقة الكتاب والسنة وسلف الأمة ... » [٢] ، وضرب شيخ الإسلام أمثلة من الكتاب والسنة ومواقف السلف [٣] .

« وإذا كان المتكلم في مقام الإجابة لمن عارضه بالعقل ، وادعى أن العقل يعارض النصوص ، فإنه قد يحتاج إلى حل شبهته وبيان بطلانها ، فإذا أخذ الثاني يذكر ألفاظا مجملة .... فهنا يستفصل السائل ويقول له : ماذا تريد بهذه الألفاظ المجملة ؟ » [٤] فإن أراد حقا قبل وإن أراد باطلا رد .

ومن هذا الكلام وتفصيل ابن تيمية فيه يتبين لماذا رد شيخ الإسلام على الفلاسفة وأتباعهم وذكر عباراتهم ونقلها من كتبهم ، ولماذا رد عليها ردودا طويلة ،

---

(١) درء التعارض (١/٢٣٢-٢٣٣) .

(٢) نفس المصدر (١/٢٣٤-٢٣٦) .

(٣) انظر الأمثلة لذلك في المصدر السابق (١/٢٣٦-٢٣٨) ، فقد ضرب أمثلة من القرآن في بيان التوحيد وصدق الرسل والمعاد ، ومن السنة في مسألة الرؤية حينما سأله أبو رزين : كيف وهو واحد ونحن كثير فأجابه بمثال القمر ، ومن أقوال السلف يقول ابن عباس في مسألة الرؤية وأن السماء ترى ولا يحاط بها ، وقول الإمام أحمد في مسألة المعية مع الاستواء والعلو .

(٤) درء التعارض (١/٢٣٨) .

تصل إلى حد أن القارئ لا يستطيع متابعته والاستمرار معه ، بل ينقطع حين يقف على نصوص من كلام هؤلاء الفلاسفة المبني على المنطق والعبارات والتراكيب الغامضة ، والاصطلاحية .

٦ - تناقض أقوال الخصوم ، وكون أدلة كل فريق ترد على أدلة الفريق المقابل ، ويبقى مذهب السلف هو الحق والعدل ، يقول شيخ الإسلام : بعد ذكره للنزاع بين المعتزلة والأشعرية حول كلام الله وأفعال العباد : « وهذا أعظم ما يستفاد من أقوال المختلفين الذين أقوالهم باطلة ، فإنه يستفاد من قول كل طائفة بيان فساد قول الطائفة الأخرى ، فيعرف الطالب فساد تلك الأقوال ، ويكون ذلك داعيا له إلى طلب الحق ، ولا تجد الحق إلا موافقا لما جاء به الرسول - ﷺ - ، ولا تجد ما جاء به الرسول إلا موافقا لصريح المعقول » [(١)] ، ويرى شيخ الإسلام أن هناك فوائد من ذكر كلامهم وأدلتهم ومنها : « نقض بعضهم كلام بعض ، فلا يعتقد شيء منها ، ثم إن عرف الحق الذي جاء به الرسول فهذا الصواب الموافق لصريح المعقول ، وإلا استفيد من ذلك السلامة من تلك الاعتقادات الباطلة » [(٢)] .

وكل واحد من أصحاب البدع يقدح في أدلة الآخرين ، « ولهذا لا يتفق اثنان رئيسان على جميع مقدمات دليل إلا نادرا ، فكل رئيس من رؤساء الفلاسفة والمتكلمين له طريقة في الاستدلال تخالف طريقة الرئيس الآخر ، بحيث يقدح كل من أتباع أحدهما في طريقة الآخر ، ويعتقد كل منهما أن الله لا يعرف إلا بطريقته وإن كان جمهور أهل الملة بل عامة السلف يخالفونه فيها » [(٣)] .

ويضرب لذلك أمثلة [(٤)] ، وطريقته في ذلك جزء من بيانه لوسطية مذهب السلف .

---

(١) مجموع الفتاوى (٣١٤/١٢) .

(٢) منهاج السنة : المحققة (١٩٧/٢) .

(٣) مجموع الفتاوى (٢٢/٢) .

(٤) انظر : المصدر السابق (٢٢/٢-٢٤) ، ومنهاج السنة (٧٢/٣،٧٦،١٠٤) .

وعندما أطال في ذكر مناقشات ونقول عن ابن سينا وابن رشد والطوسي في مسألة علم الله ، يقول : « وبيان بطلان أقوالهم النافية للصفات يطول ، وإنما القصد هنا إبطال بعضهم لقول بعض ، فإن هذا يؤنس نفوسا كثيرة قد تتوهم أنه ليس الأمر كذلك » (١) .

وأحيانا يركز شيخ الإسلام على تناقض الشخص نفسه في أقوال ، ومن أمثلة ذلك ما ذكره من تناقض ابن سينا (٢) ، وبعض أصحاب وحدة الوجود (٣) .

٧ - ويرى شيخ الإسلام - وهذا جانب من تناقض الخصوم - « أن جميع ما يحتج به المبطل من الأدلة الشرعية والعقلية إنما تدل على الحق ، لا تدل على قول المبطل وهذا ظاهر يعرفه كل أحد ، فإن الدليل الصحيح لا يدل إلا على حق ، لا على باطل .... والمقصود هنا .... أن نفس الدليل الذي يحتج به المبطل هو بعينه إذا أعطي حقه وتميز ما فيه من حق وباطل ، وبين ما يدل عليه ، تبين أنه يدل على فساد قول المبطل المحتج به في نفس ما احتج به عليه . وهذا عجيب قد تأملته فيما شاء الله من الأدلة السمعية فوجدته كذلك » (٤) .

ومن منهجه ؛ الذي طبقه أن « المناظرة تارة تكون بين الحق والباطل وتارة بين القولين الباطلين لتبيين بطلانهما ، أو بطلان أحدهما ، أو كون أحدهما أشد بطلانا من الآخر ، فإن هذا ينتفع به كثيرا في أقوال أهل الكلام والفلسفة وأمثالهم ، ممن يقول أحدهم القول الفاسد ، وينكر على منازعه ما هو أقرب منه إلى الصواب ، فيبين أن قول منازعه أحق بالصحة إن كان قوله صحيحا ، وأن قوله أحق بالفساد إن كان قول منازعه فاسدا ، لتنقطع بذلك حجة الباطل فإن هذا أمر مهم ، إذ كان المبطلون يعارضون نصوص الكتاب والسنة بأقوالهم

(١) درء التعارض (٩٧/١٠) .
(٢) انظر : درء التعارض (٣٢/٨، ١٣٣، ١٨٦ ، ٩٨/١٠-١٠٤ ، ١٥٩-١٦٠) .
(٣) انظر : نموذج لتناقض التلمساني في الجواب الصحيح (٢٠١/٣-٢٠٢) .
(٤) مجموع الفتاوى (٢٨٨/٦) ، وانظر : (٢٩/٨) .

فإن بيان فسادها أحد ركني الحق وأحد المطلوبين ، فإن هؤلاء لو تركوا نصوص الأنبياء لهدت وكفت ، ولكن صالوا عليها صول المحاربين لله ولرسوله ، فإذا دفع صيالهم وبين ضلالهم كان ذلك من أعظم الجهاد في سبيل الله » [(١)] .

٨ - إنصافه للخصوم والاعتراف بما عندهم من الحق ، وسيأتي - إن شاء الله - بيان إنصافه للأشاعرة ، ولكن نقرر هنا أن هذه قاعدة عنده حتى مع من هو أشد انحرافا من الأشاعرة من المعتزلة والجهمية ، والفلاسفة ، والمتصوفة والرافضة وغيرهم .

ولكن ينبغي أن نشير هنا إلى ردوده القوية على الخصوم حين يعارضون الكتاب والسنة وكلام السلف وإجماعهم ، أو حين يؤولون النصوص الصريحة تأويلات فاسدة ، أو حين يقدمون معقولاتهم على نصوص الشرع أو غير ذلك من مناهج المنحرفين وأدلتهم الباطلة ، فإذا ما واجه مثل ذلك تحركت غيرته على هذا الدين وواجه هذه الأقوال الفاسدة نقضا وإبطالا وردا ، وأطال النفس في ذلك ، وواجه خصومه مواجهة صريحة ، يخطئهم ويضلل أقوالهم ، ويبين تناقضهم وقلة أدبهم في تعاملهم مع نصوص الشرع .

ولسنا بصدد ذكر نماذج لذلك فغالب كتبه شاهد على ذلك ، ولكن نشير - ونحن بصدد بيان إنصافه للخصوم - إلى مواقفه وعباراته القوية في مخاطبة بعض خصومه فحين ذكر طرقا عديدة من الأدلة تدل على وجوب قتل ساب النبي - ﷺ - حتى بعد التوبة ، ذكر في أثناء الطريقة الخامسة والعشرين قول من يقول : إن سب النبي مثل سب غيره ، ثم قال : « واعلم أن منشأ الشبهة في هذه المسألة القياس الفاسد ، وهو التسوية في الجنس بين المتباينين تباينا لا يكاد يجمعها جامع ، وهو التسوية بين النبي وغيره في الدم أو في عرض - إذا فرض عود المنتهك إلى الإسلام - وهو مما يعلم بطلانه ضرورة ، ويقشعر الجلد من التفوه به ، فإن من قتله للردة أو للنقض فقط ، ولم يجعل لخصوص كونه أذى له أثرا ،

---

(١) درء التعارض (٢٠٦/٤) .

وإنما المؤثر عنده عموم وصف الكفر ، إما أن يهدر خصوص الأذى ، أو يسوى فيه بينه وبين غيره زعما منه أن جعله كفرا أو نقضا هو غاية التعظيم ، وهذا كلام من لم ير للرسول حقا يزيد على مجرد تصديقه في الرسالة ، وسوى بينه وبين سائر المؤمنين فيما سوى هذا الحق .

وهذا كلام خبيث يصدر عن قلة فقه ، ثم يجر إلى شعبة نفاق ، ثم يخاف أن يخرج إلى النفاق الأكبر ، وإنه لخليق به » [(١)] .

ولما تكلم ابن سينا في أتباع الرسول - ﷺ - من الصحابة ووصفهم بأنهم أهل الوبر ، وأنهم لا يستطيعون فهم المعاني الغامضة التي يحتاج من هو أفضل منهم من المبرزين المتفلسفة إلى مزيد إيضاح وشرح لفهمها ؛ هجم عليه شيخ الإسلام هجوما شديدا لأن هذا استخفاف بأفضل الخلق بعد الرسل وهم صحابة رسول الله - ﷺ - فقال : « فإذا قدرت بعض الناقصين من ذلك القرن ، فقابله بإخوانك القرامطة الباطنية وعوام الفلاسفة الدهرية ، وأمثالهم من عوام النصيرية والإسماعيلية وأمثالهم فإنك تجد بين أدنى أولئك وخيار هؤلاء في الذهن والعلم من الفرق أعظم مما بين القدم والفرق ، أليس أصحابك هم المستجيبين لدعوة بني عبيد ، الذين راج عليهم مكرهم وكيدهم في الدنيا والدين ، حتى اعتقدوا فيمن هو أكفر الناس وأكذبهم أنه إمام معصوم ، يعلم علم الأولين والآخرين ، بل عوام النصارى مع فرط جهلهم وضلالهم أحذق وأذكى من عوام أصحابك المستجيبين لمثل هؤلاء المنقادين لهم ، وهل وجد في العالم أمة أجهل وأضل وأبعد عن العقل والعلم من أمة يكون رؤوسها فلاسفة ؟ أو لم تكن أئمتكم اليونان - كأرسطو وأمثاله - مشركين يعبدون الأوثان ، ويشركون بالرحمن ، ويقربون أنواع القرابين لذرية الشيطان ، أو ليس من أعظم علومهم السحر ، الذي غايته أن يعبد الإنسان شيطانا من الشياطين ويصوم له ويصلي ... وأما أئمتكم البارعون - كأرسطو وذويه - فغايته أن يكون مشركا سحارا وزيرا لملك مشرك سحار .... » [(٢)] ، ثم يقول شيخ الإسلام : « وهذا الكلام وأمثاله

---

(١) الصارم المسلول (ص : ٤٥٥) .

(٢) درء التعارض (٥/٦٤-٦٥) .

إنما قيل للمقابلة لما في كلام هؤلاء من الاستخفاف بأتباع الأنبياء ، وأما أئمة العرب وغيرهم من أتباع الأنبياء – عليهم الصلاة والسلام – ، كفضلاء الصحابة مثل : أبي بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلي ، ومعاذ بن جبل ، وأبيّ بن كعب ، وعبد الله ابن مسعود ، وعبد الله بن سلام ، وسلمان الفارسي ، وأبي الدرداء ، وعبد الله بن عباس ، ومن لا يحصى عدده إلا الله تعالى ، فهل سمع في الأولين والآخرين بعد الأنبياء – عليهم الصلاة والسلام – بقوم كانوا أتم عقولا ، وأكمل أذهانا ، وأصح معرفة ، وأحسن علما من هؤلاء ؟ » [١] ، ثم يقول : « ثم يقال لهذا الأحمق ... » [٢] . وفي مناسبة أخرى يقول عن مذهبه : « وكل ذلك فضيحة من الفضائح » [٣] .

ويقول في معرض مناقشته لابن رشد وأقواله : « قلت : ليتأمل اللبيب كلام هؤلاء الذين يدعون من الحذق والتحقيق ما يدفعون به ما جاءت به الرسل ، كيف يتكلمون في غاية حكمتهم ونهاية فلسفتهم بما يشبه كلام المجانين ... » [٤] .

وفي رده على الطوسي الذي رد على ابن سينا وما رضي برجوعه إلى إثبات الصفات : « قلت : فليتدبر العاقل – الذي هداه الله تعالى وفهمه ما جاءت به الرسل ، وما قاله غيرهم – كلام هذا الذي هو رئيس طائفته في وقته ، وما قرر به كلام سلفه الملحدين في علم الله تعالى ، لما كان ابن سينا – وهو أفضل متأخريهم – قد قال في ذلك بعض الحق الذي يقتضيه العقل الصريح مع موافقته للنقل الصحيح ، فأراد هذا الطوسي أن يرد ما قاله ابن سينا من الحق انتصارا لطائفته الملاحدة ، فقال في الكلام الذي عظم قدره وتبجح به ما يظهر لمن فهمه أنه من أفسد أقوال الآدمين وأشبه الأشياء ، بأقوال المجانين ، ولا ريب أن هذه عقول كادها باريها ، لما ألحدت في صفات الله تعالى ، وأرادت نصر التعطيل وقعت في هذا الجهل الطويل ... » [٥] .

---

(١) درء التعارض (٦٩/٥) .

(٢) نفس المصدر (٧٠/٥) .

(٣) نفسه (٣٣/١٠) .

(٤) نفسه (٤٢٧/٣) .

(٥) درء التعارض (٤٤/١٠–٤٥) .

هذه أساليبه مع هؤلاء ، ويلاحظ أن هذه العبارات جاءت مع المتفلسفة الملاحدة ، ومع ذلك فلم يمنعه ما يجده من مقالاتهم وانحرافاتهم الواضحة ، من أن ينصفهم ويعترف لهم بالحق الذي معهم ، سواء على وجه الإجمال أم التفصيل عند عرض المسألة المعينة .

وينطلق شيخ الإسلام في ذلك ببيان وجوب الإنصاف والعدل مع الآخرين ومع النفس فيقول : « وكثير من هذه الطوائف يتعصب على غيره ، ويرى القذاة في عين أخيه ، ولا يرى الجذع المعترض في عينه ، ويذكر تناقض أقوال غيره ومخالفتها للمنصوص والمعقول ، ما يكون له من الأقوال في ذلك الباب ما هو من جنس تلك الأقوال أو أضعف منها أو أقوى منها ، والله تعالى يأمر بالعلم والعدل ، ويذم الجهل والظلم كما قال تعالى : ﴿ وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا .. ﴾ [الأحزاب : ٧٢] ... ومعلوم أن الحكم بين الناس في عقائدهم وأقوالهم أعظم من الحكم بينهم في مبايعهم وأموالهم » (١) .

ثم هو يقسم الطوائف إلى طبقات فالفلاسفة والصوفية وأتباع الفلاسفة ، هم أبعد عن الحق من المعتزلة ، والمعتزلة أقرب منهم ، ومتكلمة أهل الإثبات من الكلابية والكرامية والأشعرية والسالمية أقرب من المعتزلة ، والسلف وأهل الحديث أقرب الطوائف إلى الحق (٢) .

وهو ينبه إلى أنه قد يكون في كلام المبتدعة وأهل الكلام ما هو حق لأنهم قد يذكرون معاني حسنة وصحيحة ، ولكن الضلال جاء من جهة أنهم نفوا ما زاد عليها من الحق مما يثبته أهل السنة ، ويذكر أمثلة لذلك ومنها : « ما يثبته المتكلمة من أن العبد يتقرب ببدنه وروحه إلى الأماكن المفضلة التي يظهر منها نور الرب كالسموات والمساجد ، وكذلك الملائكة ، فهذا صحيح ، لكن دعواهم أنهم لا يتقربون إلى ذات الله ، وأن الله ليس على العرش ، فهذا باطل ، وإنما الصواب إثبات ذلك وإثبات ما جاءت به النصوص من قرب العبد إلى ربه ،

---

(١) درء التعارض (٧/٤٦٣-٤٦٤) .

(٢) انظر الصفدية (١/١٦٠-١٦١) .

وتجلي الرب لعباده بكشف الحجب المتصلة بهم والمنفصلة عنهم ، وإن القرب والتجلي فيه علم العبد الذي هو ظهور الحق له ، وعمل العبد الذي هو دنوه إلى ربه ... ثم بعض المتسننة والجهال إذا رأوا ما يثبته أولئك من الحق قد يفرون من التصديق به ، وإن كان لا منافاة بينه وبين ما ينازعون أهل السنة في ثبوته ، بل الجميع صحيح ، وربما كان الإقرار بما اتفق على إثباته أهم من الإقرار بما حصل فيه نزاع ؛ إذ ذلك أظهر وأبين وهو أصل للمتنازع فيه ، فيحصل بعض الفتنة في نوع تكذيب ، ونفي حال أو اعتقاد كمال المبتدعة ، فيبقى الفريقان في بدعة وتكذيب ببعض موجب النصوص ، وسبب ذلك أن قلوب المثبتة تبقى معلقة بإثبات ما نفته المبتدعة ، وفيهم نفرة عن قول المبتدعة بسبب تكذيبهم بالحق ونفيهم له ، فيعرضون عن ما يثبتونه من الحق ، أو ينفرون منه أو يكذبون به » [(١)] ، ثم يذكر أمثلة أخرى فيقول : « كما قد يصير بعض جهال المتسننة في إعراضه عن بعض فضائل علي وأهل البيت إذا رأى أهل البدعة يغلون فيها ، بل بعض المسلمين يصير في إعراض عن فضائل موسى وعيسى بسبب اليهود والنصارى .... حتى يُحكى عن قوم من الجهال أنهم ربما شتموا المسيح إذا سمعوا النصارى يشتمون نبينا في الحرب ، وعن بعض الجهال أنه قال : سبوا عليا كما سبوا عتيقكم ، كفر بكفر وإيمان بإيمان ... » [(٢)] .

وحين يذكر تناقض الفلاسفة وغيرهم – حتى في قواعدهم المنطقية – وما أوقعتهم فيه من عقائد فاسدة ، يقول : « وهم لم يقصدوا هذا التناقض ، لكن أوقعتهم فيه قواعدهم الفاسدة المنطقية » [(٣)] .

ويركز دائما على أن الانحراف درجات ، وأن المنتسبين إلى أصول الدين والكلام أيضا درجات ، فيقول : « ومما ينبغي أيضا أن يعرف أن الطوائف المنتسبة إلى متبوعين في أصول الدين والكلام على درجات : منهم من يكون قد خالف السنة في أصول عظيمة ، ومنهم من يكون إنما خالف السنة في أمور دقيقة .

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/٢٥-٢٦) .

(٢) نفس المصدر (٦/٢٦)

(٣) شرح حديث النزول ، مجموع الفتاوى (٥/٣٤١) .

ومن يكون قد رد على غيره من الطوائف الذين هم أبعد عن السنة منه ؛ فيكون محمودا فيما رده من الباطل ، وقاله من الحق ، لكن يكون قد جاوز العدل في رده بحيث جحد بعض الحق وقال بعض الباطل ، فيكون قد رد بدعة كبيرة ببدعة أخف منها ، ورد بالباطل باطلا بباطل أخف منه [١] ، وهذه حال أكثر أهل الكلام المنتسبين إلى السنة والجماعة ، ومثل هؤلاء إذا لم يجعلوا ما ابتدعوه قولا يفارقون به جماعة المسلمين ، يوالون عليه ، ويعادون ، كان من نوع الخطأ والله سبحانه يغفر للمؤمنين خطأهم في مثل ذلك » [٢] ، والانحراف بعضه أخف من بعض فـ « قد يكون الرجل على طريقة من الشر عظيمة ، فينتقل إلى ما هو أقل منها شرا وأقرب إلى الخير ، فيكون حمد تلك الطريقة ومدحها لكونها طريقة الخير الممدوحة ، مثال ذلك : أن الظلم كله حرام مذموم ، فأعلاه الشرك ، فإن الشرك لظلم عظيم ، والله لا يغفر أن يشرك به وأوسطه ظلم العباد بالبغي والعدوان ، وأدناه ظلم العبد نفسه فيما بينه وبين الله ... وهكذا النحل التي فيها بدعة ، قد يكون الرجل رافضيا فيصير زيديا ، فذلك خير له ، وقد يكون جهميا قدريا فيصير جهميا غير قدري ، أو قدريا غير جهمي ، أو يكون من الجهمية الكبار ، فيتجهم في بعض الصفات دون بعض ونحو ذلك » [٣] .

ومن قواعد إنصافه أنه لا يبرئ بعض أهل السنة من المحدثين وغيرهم من الوقوع في الخطأ فيقول : « لكن يوجد في أهل الحديث مطلقا من الحنبلية وغيرهم من الغلط في الإثبات أكثر مما يوجد في أهل الكلام ، ويوجد فى أهل الكلام من الغلط فى النفى أكثر مما يوجد في أهل الحديث .... » [٤] .

تلك قواعد في منطلقه في الإنصاف والعدل ، وهي التي مهدت لشيخ الإسلام ليتميز بمنهج سليم في هذا الباب ، أما الذين ينطلقون في ردودهم على الخصوم على أساس أن الحق معهم أو مع طائفتهم ، وأن طائفتهم لا يقع فيها خطأ

---

(١) كذا ، ولعل العبارة : ورد الباطل بباطل أخف منه .

(٢) مجموع الفتاوى (٣/٣٤٨-٣٤٩) .

(٣) الاستقامة (١/٤٦٤-٤٦٥) .

(٤) تفسير سورة الإخلاص ، مجموع الفتاوى (١٧/٣٦٣) .

ولا انحراف ، وأن خصومهم على الباطل ، وأقوالهم كلها باطلة – هكذا بإطلاق – فهؤلاء لابد أن يقعوا في الخطأ أو باقتراب شيء من الباطل ونسبته إلى الحق ، أو جحد شيء من الحق لأن الخصوم قالوا به .

وننتقل الآن إلى ذكر نماذج من إنصافه لخصومه ، والفلاسفة هم أشد خصوم ابن تيمية ومع ذلك يقول فيهم « نعم ، لهم في « الطبيعيات » كلام غالبه جيد ، وهو كلام كثير واسع ، ولهم عقول عرفوا بها ذلك ، وهم يقصدون الحق لا يظهر عليهم العناد ، لكن جهال بالعلم الإلهي إلى الغاية ، ليس عندهم منه إلا قليل كثير الخطأ » [١] ، كما يذكر أنهم يتفاوتون في القرب والبعد عن الحق [٢] .

ويعترف للمعتزلة ويميزهم عن غيرهم من أهل البدع فيقول : « ولا ريب أن المعتزلة خير من الرافضة والخوارج ، فإن المعتزلة تقر بخلافة الخلفاء الأربعة .... ويعظمون الذنوب ، فهم يتحرون الصدق كالخوارج ، لا يختلقون الكذب كالرافضة ولا يرون أيضا اتخاذ دار الإسلام كالخوارج ، ولهم كتب في تفسير القرآن ونصر الرسول ، ولهم محاسن كثيرة يترجحون على الخوارج والروافض .... » [٣] ، ويرى أنه لم يكن أصل دينهم تكذيب الرسول لكنهم احتجوا بحجج عقلية أدت إلى هذا [٤] .

أما الشيعة فيرى أنه « ليس كل ما أنكره بعض الناس عليهم يكون باطلا بل من أقوالهم أقوال خالفهم فيها بعض أهل السنة ووافقهم بعض ، والصواب مع من وافقهم ، ولكن ليس لهم مسألة انفردوا بها أصابوا فيها » [٥] ، ولما ذكر تفضيل الخوارج والمعتزلة عليهم ذكر « أن الزيدية من الشيعة خير منهم [أي من الرافضة] وأقرب إلى الصدق والعدل والعلم » [٦] ، ثم قال : « ومع هذا

---

(١) الرد على المنطقيين (ص : ٤٣) .
(٢) درء التعارض (٢٧٦/٩) .
(٣) الفرقان بين الحق والباطل ، مجموع الفتاوى (٩٧/١٣-٩٨) .
(٤) انظر : درء التعارض (١٠٦/٧-١٠٧) .
(٥) منهاج السنة ، تحقيق : رشاد سالم (٢٧/١) .
(٦) المصدر السابق – مكتبة الرياض الحديثة (٣٩/٣) .

فأهل السنة يستعملون معهم العدل والإنصاف ولا يظلمونهم ، فإن الظلم حرام مطلقا بل وأهل السنة لكل طائفة من هؤلاء خير من بعضهم لبعض ، بل هم للرافضة خير وأعدل من بعض الرافضة لبعض ، وهذا مما يعترفون هم به ويقولون : أنتم تنصفوننا ما لا ينصف بعضنا بعضا » [١] .

أما أهل الكلام فكثيرا ما يفضلهم على الفلاسفة ، ويرى أنهم أقل انحرافا منهم [٢] .

فإذا انتقلنا إلى إنصافه للأفراد ، فابن سينا الذي رد عليه كثيرا وذكر عبارات قاسية في الرد عليه يقول عنه : إنه أفضل متأخرى الفلاسفة [٣] ، ولما نقل من كلامه في الإشارات والتنبيهات حول مقامات العارفين ، ذكر أن فيه حقا وباطلا ، وأن ما فيه من حق يقبل ، ولما نقل كلامه قال : إنه كلام صحيح [٤] . ولما خالف ابن سينا بقية الفلاسفة في مسألة علم الله مدحه شيخ الإسلام وقال : « وكون ابن سينا خالفهم في هذا هو من محاسنه وفضائله ، التي علم فيها ببعض الحق ، والحجة معه عليهم ، كما أن أبا البركات كان أكثر إحسانا منه في هذا الباب فكل من أعطى الأدلة حقها ، وعرف من الحق ما لم يعرفه غيره كان ذلك مما يفضل ويمدح » [٥] ويذكر أن « الصواب في هذا الباب أن يقرر ما ذكره ابن سينا من الطريق الدال على كونه عالما بالمخلوقات فإنها طريق صحيحة ... » [٦] .

ويمدح أبا البركات البغدادي [٧] صاحب المعتبر ونحوه ويرى أنهم « كانوا بسبب عدم تقليدهم لأولئك [أي الفلاسفة] وسلوكهم طريقة النظر العقلي

---

(١) منهاج السنة (٣٩/٣) .

(٢) انظر الرد على المنطقيين (ص : ٣٩٥) ، والصفدية (١٦١/١-١٦٢) ، ودرء التعارض (١٤٣/٧) .

(٣) انظر : النبوات (ص : ٧) ، ودرء التعارض (٤٤/١٠) .

(٤) انظر : درء التعارض (٥٩/٦) .

(٥) انظر : درء التعارض (١٤٠/١٠) .

(٦) انظر : درء التعارض (١٤٦/١٠) .

(٧) هو : هبة الله بن علي بن ملكا ، كان يهوديا فأسلم ، ولد نحو سنة ٤٨٠ هـ ، وتوفي سنة ٥٦٠ هـ ، عيون الأنباء (ص : ٣٧٤) ، ووفيات الأعيان (٧٤/٦) ، وأخبار الحكماء للقفطي (ص : ٢٢٤) .

بلا تقليد ، واستنارتهم بأنوار النبوات أصلح قولا في هذا الباب من هؤلاء وهؤلاء ، فأثبت علم الرب بالجزئيات ورد على سلفه ردا جيدا ، وكذلك أثبت صفات الرب وأفعاله وبين ما بينه من خطأ سلفه ، ورأى فساد قولهم في أسباب الحوادث ، فعدل عن ذلك إلى أن أثبت للرب تعالى ما يقوم به [من] الإرادات [١] الموجبة للحوادث » [٢] .

وابن عربي - الصوفي - يرى أنه أقرب الاتحادية إلى الإسلام » لما يوجد في كلامه من الكلام الجيد كثيرا ، ولأنه لا يثبت على الاتحاد ثبات غيره ، بل هو كثير الاضطراب فيه ، وإنما هو قائم مع خياله الواسع الذي يتخيل فيه الحق تارة والباطل أخرى ، والله أعلم بما مات عليه » [٣] ، ويرى أنه أقرب إلى الإسلام لأنه « يفرق بين الظاهر والمظاهر ، فيقر الأمر والنهي والشرائع على ما هي عليه » [٤] ومع ذلك فقد رد عليه وبين ما في كلامه وأقواله من الكفر .

والطوسي لما بين مخازيه ، وتآمره مع هولاكو ضد أهل الإسلام قال : « ومع هذا فقد قيل : إنه كان آخر عمره يحافظ على الصلوات ويشتغل بتفسير البغوي والفقه ونحو ذلك ، فإن كان قد تاب من الإلحاد فالله يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات والله تعالى يقول : ﴿ يَـٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ﴾ [الزمر : ٥٣] » [٥] .

هذه نماذج لمواقفه من خصومه وإنصافه لهم ، وهنا يرد السؤال الذي يطرحه بعض من يترجم لابن تيمية وهو : كيف يوجه شدة ابن تيمية على خصومه في مواضع ، ثم رفقه بهم في مواضع أخرى ؟ .

---

(١) في طبعة رشاد سالم - الإرادات - بدون « من » ، والتصويب من طبعة مكتبة الرياض الحديثة (١٢٨/١) .

(٢) منهاج السنة ، تحقيق : رشاد سالم (٢٤٧/١) .

(٣) حقيقة مذهب الاتحاديين - مجموع الفتاوى (١٤٣/٢) .

(٤) رسالته إلى نصر المنبجي ، مجموع الفتاوى (٤٧٠/٢-٤٧١) .

(٥) منهاج السنة النبوية - مكتبة الرياض الحديثة - (١٢٣/٢) .

والإجابة عن هذا السؤال واضحة لمن يتتبع منهج شيخ الإسلام وطريقته في الرد على خصومه .

أ – فشيخ الإسلام يفرق بين الأشخاص والأقوال ، فإذا كان في مقام الرد على إحدى المقالات الفاسدة ، نقضها بقوة ، وردها إلى أصولها الأخرى الفاسدة ، وشنع على من يعتقد مثل هذا الكلام ، ويستدل بهذا الدليل الفاسد ، ومن ثم يكون موقفه قويا وشديدا في سبيل نصرة الحق ورد الباطل ، أما حين يتجه إلى صاحبها فقد يكون رجع عن هذه المقالة ، أو تاب في آخر عمره ، ومن ثم فلابد من إنصافه .

ب – ثم هو – رحمه الله – إذا رد إحدى المقالات الباطلة رد على المقالة نفسها فنقضها ونقض ما فيها من استدلال ، وشنع على من قال بها فيشتد في موقفه ، لكنه حين يحكم على الأشخاص لا يحكم عليهم من خلال هذه المقالة الفاسدة التي ردها ، وإنما ينظر إليهم نظرة متكاملة فيرى أن لهذا الشخص جهودا في الرد على النصارى ، أو الفلاسفة ، أو الرافضة ، أو الجهمية ، فيمدح أقواله تلك ويمدحه لأجلها . وهكذا .

٩ – وأخيرا نشير إلى لمحات في منهجه :

أ – فهو يقرن الأمور العلمية بالعملية ، وكانت حياته – كما أسلفنا – قائمة على هذا ، ولهذا فهو مع ردوده على أصحاب وحدة الوجود – الذين كانوا كثيرين في عهده – يقول : « ويجب عقوبة كل من انتسب إليهم ، أو ذب عنهم ، أو أثنى عليهم ، أو عظم كتبهم ، أو عرف بمساعدتهم ، ومعاونتهم ، أو كره الكلام فيهم ، أو أخذ يعتذر لهم بأن هذا الكلام لا يدري ما هو ؟ أو من قال : إنه صنف هذا الكتاب ؟ وأمثال هذه المعاذير التي لا يقولها إلا جاهل أو منافق ، بل تجب عقوبة كل من عرف حالهم ولم يعاون على القيام عليهم ، فإن القيام على هؤلاء من أعظم الواجبات ؛ لأنهم أفسدوا العقول والأديان على خلق من المشايخ والعلماء والأمراء ، وهم يسعون في الأرض فسادا ويصدون عن سبيل الله ، فضررهم في الدين أعظم من ضرر من يفسد على المسلمين دنياهم ويترك دينهم كقطاع الطريق ، وكالتتار الذين يأخذون منهم الأموال ويبقون لهم دينهم » [(١)] .

---

(١) مجموع الفتاوى (١٣٢/٢) .

ولما سئل عمن يقول : إن رد أحمد بن حنبل على اللفظية كان خوفا من الناس أجاب بجواب طويل ، لكنه قال في البداية : « بطلان هذا يعلمه كل عاقل بلغه شيء من أخبار أحمد ، وقائل هذا إلى العقوبة البليغة التي يفتري بها على الأئمة أحوج منه إلى جواب .... » (١) .

ب – ويرى أن بعض المسائل الفرعية التي وقع فيها الخلاف لا ينبغي مفاتحة عوام المسلمين فيها وامتحانهم حولها ، ومن ذلك مسألة رؤية الكفار لله ، فهو يقول في رسالته إلى أهل البحرين حول هذه المسألة وغيرها « وهنا آداب تجب مراعاتها ... [ومنها] : « وكذلك لا يفاتحوا فيها عوام المسلمين ، الذين هم في عافية وسلام من الفتن ، ولكن إذا سئل الرجل عنها ، أو رأى من هو أهل لتعريفه ذلك ألقى إليه مما عنده من العلم ما يرجو النفع به ، بخلاف الإيمان بأن المؤمنين يرون ربهم في الآخرة ، فإن الإيمان بذلك فرض واجب ، لما قد تواتر فيها عن النبي – ﷺ – وصحابته وسلف الأمة » (٢) .

جـ – كما يرى التدرج في ذكر المسائل العلمية ، يقول بعد كلام طويل حول القدر : « ومن فهم ما كتب انفتح له الكلام في هذا الباب ، وأمكنه أن يحصل تمام الكلام في جنس هذه المسائل ، فإن الكلام فيها بالتدرج مقاما بعد مقام هو الذي يحصل به المقصود ، وإلا فإذا هجم على القلب الجزم بمقالات لم يحكم أدلتها وطرقها والجواب عما يعارضها ؛ كان إلى دفعها والتكذيب بها أقرب منه إلى التصديق بها فلهذا يجب أن يكون الخطاب في المسائل المشكلة بطريق ذكر دليل كل قول ، ومعارضة الآخر له حتى يتبين الحق بطريقة لمن يريد الله هدايته ، ﴿ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ﴾ [النور : ٤٠] » (٣) .

د ـــ ويرى أن القول الباطل قد يتبين بطلانه في نفسه من غير بيان وجه ذلك يقول بعد أن بين مذهب ابن عربي وأنه مبني على الزعم بأن المعدوم شيء ثابت

---

(١) الكيلانية – مجموع الفتاوى (١٢/٤٣٨) .
(٢) مجموع الفتاوى (٦/٥٠٣–٥٠٤) .
(٣) أقوم ماقيل في القضاء والقدر : مجموع الفتاوى (٨/١٥٨) .

في العدم : « واعلم أن المذهب إذا كان باطلا في نفسه لم يمكن الناقد له أن ينقله على وجه يتصور تصورا حقيقيا ؛ فإن هذا لا يكون إلا للحق ، فأما القول الباطل فإذا بين فبيانه يظهر فساده ، حتى يقال : كيف اشتبه هذا على أحد ، ويتعجب من اعتقادهم إياه » [١] .

ذ – ويرى أيضا أنه لابد من هدم الباطل الذي عند الخصم ، ثم بناء الحق مكانه ، ولذلك لما ذكر مناظرة الإمام أحمد للجهمية حين سألوا عن كلام الله أهو الله أو غير الله ، فقال لهم أحمد : ما تقولون في علم الله ، أهو الله أو غيره فعارضه أحمد بالعلم فسكت مناظرة – قال ابن تيمية – معلقا : « وهذا من حسن معرفة أبي عبد الله بالمناظرة – رحمه الله – فإن المبتدع الذي بنى مذهبه على أصل فاسد ، فينبغي إذا كان المناظر مدعيا أن الحق معه ، أن يبدأ بهدم ما عنده ، فإذا انكسر وطلب الحق فأعطه إياه ، وإلا فما دام معتقدا نقيض الحق لم يدخل الحق إلى قلبه ، كاللوح الذي كتب فيه كلام باطل ، امحه أولا ، ثم اكتب فيه الحق ، وهؤلاء كان قصدهم الاحتجاج لبدعتهم فذكر لهم الإمام أحمد – رحمه الله – من المعارضة ما يبطلها » [٢] . وهذا يدل على براعة علماء السلف – رحمهم الله تعالى – .

هـ – كما يرى شيخ الإسلام أن جواب الشبهة يجب أن يكون قويا حتى ينقضها ويعيب على الذين يوردون شبهات أهل الباطل ثم يردون عليها ردودا ضعيفة ، ولما عرض لمسألة مجادلة أهل الكتاب ورأى جواز ذلك ، ورد على من زعم أن جواز مجادلتهم منسوخ بآيات الجهاد والقتال [٣] ، قال في أثناء الوجه السابع : « ومما يعجب منه أن بعض المنكرين لمجادلة الكفار بناء على ظهور دلائل النبوة نجده هو ومن يعظمه من شيوخه الذين يعتمد في أصول الدين على نظرهم ومناظرتهم ، ويزعمون أنهم قرروا دلائل النبوة قد أوردوا من الشبهات والشكوك

---

(١) حقيقة مذهب الاتحاديين ، مجموع الفتاوى (١٤٥/٢) .
(٢) جواب أهل العلم والإيمان ، مجموع الفتاوى (١٥٨/٧-١٥٩) .
(٣) انظر : الجواب الصحيح (٦٦/١-٧٨) .

والمطاعن على دلائل النبوة ما يبلغ نحو ثمانين سؤالا ، وأجابوا عنه بأجوبة لا تصلح أن تكون جوابا في المسائل الظنية ، بل هي إلى تقرير شبه الطاعنين أقرب منها إلى تقرير أصول الدين ، وهم مثلهم الغزالي وغيره بمن يضرب شجرة ضربا يزلزلها به وهو يزعم أنه يريد أن يثبتها »[١] . والمشكلة أنه في بعض الأحيان يورد البعض الشبهة ، وإن لم يوردها الخصوم ، ويصورها تصويرا جيدا ، ثم يجيب عنها فيأتي الجواب أضعف منها ، ولو لم يوردها لكان أفضل .

و - ومن قواعد شيخ الإسلام مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وذلك فيما إذا ولد الأمر بالمعروف ترك معروف أكبر ، أو ولد النهي عن المنكر منكرا أكبر ، وبني ذلك على مسألة المصالح والمفاسد إذا تعارضت ، أو تزاحمت الحسنات والسيئات ، « فإنه يجب ترجيح الراجح منها فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد وتعارضت المصالح والمفاسد ؛ فإن الأمر والنهي - وإن كان متضمنا لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة - فينظر في المعارض له ، فإن كان الذي يفوت من المصالح ، أو يحصل من المفاسد : أكثر ، لم يكن مأمورا به ، بل يكون محرما إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته ، لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة ، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها ، وإلا اجتهد رأيه لمعرفة الأشباه والنظائر ، وقل أن تعوز النصوص من يكون خبيرا بها وبدلالتها على الأحكام .

وعلى هذا : إذا كان الشخص والطائفة جامعين بين معروف ومنكر ، بحيث لا يفرقون بينهما ، بل إما أن يفعلوهما جميعا ، أو يتركوهما جميعا ، لم يجز أن يؤمروا بمعروف ، ولا ينهوا عن منكر ، بل ينظر : فإن كان المعروف أكثر أمر به ، وإن استلزم ما هو دونه من المنكر ، و لم ينه عن منكر يستلزم تفويت معروف أعظم منه ، بل يكون النهي حينئذ من باب الصد عن سبيل الله ، والسعي في زوال طاعته وطاعة رسول الله - ﷺ - ، وزوال فعل الحسنات .

---

(١) انظر : الجواب الصحيح (١/٦٦-٧٧) .

وإن كان المنكر أغلب نهى عنه ، وإن استلزم فوات ما هو دونه من المعروف ، ويكون الأمر بذلك المعروف المستلزم للمنكر الزائد عليه : أمرا بمنكر وسعيا في معصية الله ورسوله .

وإن تكافأ المعروف والمنكر المتلازمان : لم يأمر بهما ، ولم ينه عنهما . فتارة يصلح الأمر ، وتارة لا يصلح لا أمر ولا نهي ، حيث كان المعروف والمنكر متلازمين ، وذلك في الأمور المعينة الواقعة ، وأما من جهة النوع فيؤمر بالمعروف مطلقا ، وينهى عن المنكر مطلقا » [١] ، ويمثل لذلك في مكان آخر فيقول : « ولهذا لا يجوز إنكار المنكر بما هو أنكر منه ، ولهذا حرم الخروج على ولاة الأمر بالسيف ، لأجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؛ لأن ما يحصل بذلك من فعل المحرمات وترك واجب ، أعظم مما يحصل بفعلهم المنكر والذنوب ، وإذا كان قوم على بدعة أو فجور ، ولو نهوا عن ذلك وقع بسبب ذلك شر عظيم مما هم عليه من ذلك – ولم يمكن منعهم منه ، ولم يحصل بالنهي مصلحة راجحة – لم ينهوا عنه » [٢] .

وهذه مسألة مهمة ، ينبغي دراستها بعمق ، ودراسة أصولها الشرعية لئلا يؤدى الأمر إلى نوع من الإفراط أو التفريط في هذه المسألة التي اعتبرها بعض العلماء من أصول الدين .

ز – كان شيخ الإسلام لا يطلب رضى الناس ، ويعلل ذلك بأن رضى المخلوقين غير ممكن ، ولأننا مأمورون بأن نتحرى رضى الله تعالى ، كما أن علينا أن لا نخاف إلا الله ، ومن لزم هذه الطريقة كانت العاقبة له [٣] .

ح – أمر بالاجتماع وعدم الفرقة ، ويرى أن الاختلاف الذي ذكره الله في القرآن قسمان : قسم يذم فيه الطائفتان جميعا ، وقسم يحمد فيه إحدى الطائفتين

---

(١) رسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (ص : ٣٤) ت الجليند .

(٢) مجموع الفتاوى (١٤/٤٧٢) .

(٣) انظر : مجموع الفتاوى (٣/٢٣٢-٢٣٣) .

– وهم المؤمنون – وتذم فيه الطائفة الأخرى المخالفة لهم ، كما يرى أن هناك اختلاف تنوع واختلاف تضاد ، وإن الخلاف الذي بين السلف في تفسير الآيات وغيره إنما هو من النوع الأول [(١)] ، ثم يورد الأحاديث الواردة في النهي عن الاختلاف [(٢)] .

ويرى شيخ الإسلام أن « البدعة مقرونة بالفرقة ، كما أن السنة مقرونة بالجماعة ، فيقال : أهل السنة والجماعة ، كما يقال : أهل البدعة والفرقة » [(٣)] ، « ونتيجة الجماعة : رحمة الله ورضوانه وصلواته ، وسعادة الدنيا والآخرة وبياض الوجوه ، ونتيجة الفرقة : عذاب الله ولعنته ، وسواد الوجوه وبراء الرسول منهم » [(٤)] .

ط – ضربه للأمثلة بما يوضح المراد ، ففي مسألة التوسل ، إنكار الوسائط بين الله وخلقه ، ووضح المراد بضرب الأمثلة بالوسائل التي بين الملوك وبين الناس [(٥)] – ، كما ضرب الأمثلة لعذاب الروح والبدن ونعيمها في القبر [(٦)] ، كما ضرب الأمثلة في مناسبات أخرى [(٧)] .

خامسا : الأمانـة العلمية :

قد يظن البعض أن المنهجية العلمية والأمانة في نقل النصوص ونسبتها إلى أصحابها ، ومقارنة النسخ الخطية للوصول إلى نص المؤلف ... وغيرها ، من مبتكرات هذا العصر ، عصر الطباعة والنشر على نطاق واسع ، كما يظن أن المستشرقين هم الذين تنبهوا إلى ذلك وتبنوه ، ثم حذا حذوهم المسلمون ، وليس المقام مقام مناقشة هذه الأمور لأن مثل هذه القضايا – والحمد لله – أصبحت

---

(١) انظر : اقتضاء الصراط المستقيم (١/١٢٦-١٣٣) .
(٢) نفس المصدر (١/١٣٥-١٤٤) .
(٣) الاستقامة (١/٤٢) .
(٤) مجموع الفتاوى (١/١٧) .
(٥) انظر : الواسطة بين الحق والخلق – ط المكتب الإسلامي – (ص : ٨-١٠) .
(٦) انظر : مجموع الفتاوى (٤/٢٧٤-٢٧٦) .
(٧) انظر : درء التعارض (٣/٩٧-٩٨ ، ٥/٣٦٦) .

واضحة لدى الكثير من المهتمين بأمور التراث والبحث العلمي ، والمستشرقون وحركتهم المعادية للإسلام ، وحقدهم الدفين عليه وعلى تراثه وعلى المتمسكين به لا يكاد يجهله من عنده غيرة على هذا الدين ، والإيجابيات – التي صاحبت حركتهم – جاءت مشوبة بهذه الأغراض الخبيثة ، وهذا حكم عام ، وإلا فالمستشرقون ليسوا على حد سواء .

والأمانة العلمية من صميم ما يدعو إليه الإسلام ، ولذلك طبقها المسلمون في حياتهم :

أ – فالإسلام حث على الصدق والعدل ، ونهى عن الكذب والقول بلا علم .

ب – ثم تمثل ذلك في علم مصطلح الحديث ، بأبوابه وفنونه ، التي وصلت إلى أدق ما يمكن من الإتقان والضبط في الجرح والتعديل ، والتحمل والأداء ، وطبقات الرواة ، والإدراج ، والتصحيف والتحريف ، وغيرها من علوم الحديث التي تميزت بها هذه الأمة عن غيرها من الأمم .

وشيخ الإسلام إنما سار على منهج علماء الإسلام في هذا الباب ، ولما كان يواجه خصوما عديدين برزت عنده كمنهج له طبقها في كتاباته ورسائله ...

وشهد له بهذه المنهجية أعداؤه الذين لا يرضون سلفيته وردوده على من يعظمونه من أهل الاعتزال والأشاعرة وغيرهم ، فالنشار – الذي يتهم شيخ الإسلام بتهم عديدة منها الكذب على الأشاعرة (١) – لا يملك إلا أن يناقض نفسه فيقول : « ولكن حسبنا من ابن تيمية أنه كان مؤرخا ممتازا للفكر الإسلامي ، وأنه ترك لنا نصوصا رائعة نستطيع بواسطتها أن نصوغ المذاهب التي لم تصل إلينا مصادرها الأصلية صياغة منهجية متكاملة » (٢) ، ويقول : « وبهذا حفظت لنا كتب

---

(١) انظر : نماذج من اتهاماته لشيخ الإسلام في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (جـ ١ ص : ٣٧٨،٣٣٣،٣٥٦،٣٦٦،٣٧١) وغيرها .

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للدكتور علي سامي النشار (٢٧٨/١) .

ابن تيمية الكثير من عناصر المذهب الكلابي ، وسيقدم لنا عرضه السهل الممتع تفسيرا هاما له ، علاوة على أن ابن تيمية كان مؤرخا ممتازا للأفكار الفلسفية » [١] .

والدكتور أحمد صبحي لما انتقد البغدادي في كتبه لأنه شوه أقوال الفرق علق على ذلك بمدح من ينقل الأقوال بأمانة ومنهم : « ابن تيمية في منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية ، ومن لم يطلع على كتاب « منهاج الكرامة في الإمامة » لابن المطهر الحلي – والذي يرد عليه ابن تيمية – يستطيع أن يستخلص من كتاب ابن تيمية معظم عبارات ابن المطهر بنصها ، وتلك نزاهة في الحوار لم يعرفها البغدادي » [٢] .

وكاتب آخر يقول :« ولكن الثابت أن ابن تيمية ينقل آراء الخصوم نقلا أمينا ، ويشرع في مناقشتها بعد ذلك » [٣] ، وبذلك أصبحت كتبه موضع ثقة الدارسين كما أشار أحد الكتاب [٤] .

وشيخ الإسلام ينطلق في هذا الباب من بيان أن من صفة أهل السنة العدل والرحمة ، فيعدلون على من خرج عن السنة ويرحمون الخلق ويحبون الخير لهم [٥] ، ويشير إلى أن الإمام أحمد – رحمه الله – كان يعطي كل ذي حق حقه [٦] ، وانه في كل فن يجب أن يرجع فيه إلى أهل فنه فالأحاديث يرجع فيها إلى أهل المعرفة بالحديث ، والأحكام يرجع فيها إلى أهل المعرفة بها [٧] .

ثم يطبق هذا فيقول مثلا في رده على الإخنائي ؛ حين خلط بين الأحاديث الواردة فيما سنه الرسول – ﷺ – لأمته من زيارة القبور ، وما نهى عنه مما يقصده

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي (٢٧٠/١) ، وانظر (٣٩٢/٢-٣٣٩) .
(٢) في علم الكلام : أحمد صبحي (٩٥/٢-٩٦) .
(٣) نشأة الأشعرية وتطورها ، للدكتور جلال محمد موسى (ص : ٣٣٤) .
(٤) دراسات في فكر ابن تيمية : عبد اللطيف محمد العبد (ص : ١٤-١٥) .
(٥) انظر : الاستغاثة (٢٥٦/٢-٢٥٧) .
(٦) انظر : تلخيص الاستغاثة (١٢/١) .
(٧) انظر : نفس المصدر (١٢/١-١٣) .

أهل البدع من السفر لزيارة القبور ودعائهم والاستشفاع بهم : « وهذا الموضع يغلط فيه هذا المعترض وأمثاله ، ليس الغلط فيه من خصائصه ، ونحن نعدل فيه ونقصد قول الحق والعدل فيه كما أمر الله تعالى ، فإنه أمر بالقسط على أعدائنا الكفار ، فقال سبحانه وتعالى : ﴿ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ [المائدة : ٨] ، فكيف بإخواننا المسلمين ، والمسلمون إخوة ، والله يغفر له ويسدده ، ويوفقه وسائر إخواننا المسلمين » (١) .

ويرى شيخ الإسلام أن عامة ما يؤتى الناس إما في تفريط في الحق وأدلته أو دخول في الباطل (٢) ، كما أنه يؤكد أن الحجج القوية لا تقابل بالجحد فيقول : « وليس مما أمر الله به ورسوله ولا مما يرتضيه عاقل أن تقابل الحجج القوية بالمعاندة والجحد ، بل قول الصدق والتزام العدل لازم عند جميع العقلاء ، وأهل الإسلام والملل أحق بذلك من غيرهم ؛ إذ هم - ولله الحمد - أكمل الناس عقلا ، وأتمهم إدراكا ، وأصحهم دينا ، وأشرفهم كتابا ، وأفضلهم نبيا ، وأحسنهم شريعة » (٣) .

وبعد هذه المقدمة نذكر نماذج من منهجه :

أ - دعوته إلى نقل الأقوال بألفاظها :

١ - قال في رده على النصارى : « وأنا أذكر ما ذكروه بألفاظهم بأعيانها ، فصلا فصلا ، وأتبع كل فصل بما يناسبه من الجواب فرعا وأصلا وعقدا وحلا ... » (٤) ، ثم لما نقل نصا من كتاب النصارى الذي ردوا به على المسلمين

---

(١) الرد على الإخنائي (ص : ٨١-٨٢) ط السلفية .

(٢) انظر : الصفدية (٢٩٣/١-٢٩٤) .

(٣) انظر : درء التعارض (٢٠٧/٩) .

(٤) الجواب الصحيح (١٩/١) .

قال : « وهذه ألفاظهم بأعيانها في الفصل الأول » [1] .

٢ - وينعي على الإخنائي الذي رد على ابن تيمية فحرف كلامه ، يقول : « وكان ينبغي أن يحكي لفظ المجيب بعينه ، ويبين ما فيه من الفساد ، وإن ذكر معناه فيسلك سبيل الهدى والسنة ، فأما أن يذكر عنه ما ليس فيه ، ولا يذكر ما فيه فهذا خروج عن الصدق والعدل إلى الكذب والظلم » [2] .

٣ - ولما نقل الرازي مناظرة ابن الهيصم لابن فورك حول العلو ، وذكر الرازي أنه نظم حجة ابن الهيصم أحسن من نظمه ، فقال ابن تيمية في معرض المناقشة : « وأما الحجة التي ذكرها عن ابن الهيصم فلم يذكر ألفاظها ، لكن ذكر أنه نظمها أحسن من نظمه ، ونحن في جميع ما نورده نحكي ألفاظ المحتجين بعينها ، فإن التصرف في ذلك قد يدخله خروج عن الصدق والعدل ، إما عمدا وإما خطأ ، فإن الإنسان إن لم يتعمد أن يلوي لسانه بالكذب أو يكتم بعض ما يقوله غيره ، لكن المذهب الذي يقصد الإنسان إفساده لا يكون في قلبه من المحبة له ما يدعوه إلى صوغ أدلته على الوجه الأحسن حتى ينظمها نظما ينتصر به ، فكيف إذا كان مبغضا لذلك ؟ والله أعلم بحقيقة ما قاله ابن الهيصم ونقله هذا عنه ، لكن نحن نتكلم على ما وجدناه ، مع العلم بأن الكرامية فيهم نوع بدعة في مسألة الإيمان وغيرها كما في الأشعرية أيضا بدعة ، لكن المقصود في هذا المقام ذكر كلامهم وكلام النفاة » [3] .

ومن هذا النص المهم يتبين حرص شيخ الإسلام على نقل ألفاظ الخصوم بعينها ، وأن هذه خطة اختطها لنفسه ، كما أنه يشير إلى ناحية نفسية عند الإنسان حين يريد إبطال مذهب أو قول ، وهو تنبيه إلى أمر واقعي ، كثيرا ما يكون سببا في كثرة الجدال ، وغلبة الشحناء وعدم الوصول إلى الحق بسرعة .

---

(١) الجواب الصحيح (٢٨/١) .

(٢) الرد على الإخنائي (ص : ١٣) ط السلفية .

(٣) نقض أساس التقديس المطبوع (٣٤٤/٢) ، وانظر ردا آخر على أحد المعترضين عليه حول اسم « النور » وأنه لم يقل ما قاله المعترض على الوجه الذي حكاه ، مجموع الفتاوى (٣٧٥/٦) .

ب – الدقة في نسبة الأقوال إلى أصحابها :

١ – فهو يعتمد النقل الصحيح للأقوال ، فيقول : « وقد بلغني بإسناد متصل عن بعض رؤوسهم – وهو الخونجي [(١)] – صاحب « كشف الأسرار في المنطق » – وهو عند كثير منهم غاية في هذا الفن – أنه قال عند الموت « أموت وما علمت شيئا إلا أن الممكن يفتقر إلى الواجب » ثم قال : « الافتقار وصف عدمي ، أموت وما علمت شيئا » ، وذكر الثقة عن هذا الآمدي أنه قال : « أمعنت النظر في الكلام وما استفدت شيئا إلا ما عليه العوام ، أو كلاما هذا معناه .. » . وكذلك حدثني الثقة من قرأ على ابن واصل الحموي أنه قال : « أبيت بالليل وأستلقي على ظهري وأضع الملحفة على وجهي ، أقابل أدلة هؤلاء بأدلة هؤلاء وبالعكس ، وأصبح وما ترجح عندي شيء » كأنه يعني أدلة المتكلمين والفلاسفة » [(٣)] .

وكثيرا ما ينقل شيخ الإسلام عن الثقات فيما يتعلق بأحوال عصره وأقوال رجالهم .

٢ – ولما رمى ابن المطهر الحلي المسلمين بأنهم حشوية ومجسمة ، قال شيخ الإسلام في معرض الرد عليه : « ومن أراد أن ينقل مقالة عن طائفة فليسم القائل والناقل ، وإلا فكل أحد يقدر على الكذب ، فقد تبين كذبه فيما نقله عن أهل السنة » [(٣)] .

٣ – ويرى أن المعرفة بحقيقة أقوال الناس إنما تتم بنقل ألفاظهم فيقول : « وكثير من الناقلين ليس قصده الكذب ، لكن المعرفة بحقيقة أقوال الناس من غير نقل ألفاظهم وسائر ما به يعرف مرادهم قد يتعسر على بعض الناس ويتعذر على بعضهم » [(٤)] .

---

(١) هو : أفضل الدين أبو عبد الله محمد بن ناماور بن عبد الملك ، الخونجي الشافعي ، تولى قضاء القضاة في مصر ، ولد سنة ٥٩٠ هـ ، وتوفي سنة ٦٤٦ هـ ، له الجمل في المنطق ط – وكشف الأسرار – في المنطق وغيرها ، انظر : عيون الأنباء (ص : ٥٨٦) ، وذيل الروضتين (١٨٢) ، وسير أعلام النبلاء (٢٣/٢٢٨) ، ومقدمة رسالتان في المنطق (ص : ٥–٢٥) .

(٢) درء التعارض (٣/٢٦٢–٢٦٤) .

(٣) منهاج السنة ؛ المحققة (٢/٤١٣) .

(٤) منهاج السنة (٣/٢٠٨) – مكتبة الرياض الحديثة .

٤ – وفي رده على الآمدي حين نقل عن طائفة أنهم يقولون عن الله : إنه جسم كالأجسام ، حقق القول في هذه النسبة فقال : « مع أني إلى ساعتي هذه لم أقف على قول لطائفة ، ولا نقل عن طائفة أنهم قالوا : جسم كالأجسام مع أن مقالة المشبهة الذين يقولون : يد كيدى ، وقدم كقدمي ، وبصر كبصري مقالة معروفة ، وقد ذكرها الأئمة كيزيد بن هارون ، وأحمد بن حنبل ، وإسحاق ابن راهويه ، وغيرهم ، وأنكروها وذموها ، ونسبوها إلى مثل داود الجواربي البصري وأمثاله ، ولكن مع هذا صاحب هذه المقالة لا يمثل بكل شيء من الأجسام ، بل ببعضها ، ولابد مع ذلك أن يثبتوا التماثل من وجه والاختلاف من وجه ، لكن إذا أثبتوا من التماثل ما يختص بالمخلوقين كانوا مبطلين على كل حال » [(١)] .

٥ – ولما ذكر أقوال المرجئة في الوعيد قال : « ويذكر عن غلاتهم أنهم نفوا الوعيد بالكلية ، لكن لا أعلم معينا معروفا أذكر عنه هذا القول ، ولكن حكي هذا عن مقاتل بن سليمان ، والأشبه أنه كذب عليه » [(٢)] . وأحيانا يقول : وأظن أن قول فلان هو هذا وما يشبه هذا [(٣)] ، وقد يعبر أحيانا بمثل قوله : « كأن في الحكاية عنهما غلطا » [(٤)] .

٦ – تصحيحه للأقوال التي تنسب خطأ إلى بعض الناس ، فالكرامية الذين يقولون : إن الإيمان قول في اللسان – وعليه فالمنافقون عندهم مؤمنون – يقول عنهم : « وبعض الناس يحكى عنهم أن من تكلم بلسانه دون قلبه فهو من أهل الجنة ، وهو غلط عليهم ، بل يقولون : إنه مؤمن كامل الإيمان ، وأنه من أهل النار » [(٥)] .

---

(١) درء التعارض (٤/١٤٤–١٤٥) ، وانظر (٤/٢٦–٢٧) .

(٢) شرح الأصفهانية (ص : ١٤٤) ، وانظر منهاج السنة (٣/٧٣) . وقال « والظاهر أنه غلط عليه » .

(٣) الرسالة الأكملية ، مجموع الفتاوى (٦/٩٦) .

(٤) النبوات (ص : ٥) ، دار الكتب العلمية .

(٥) الفرقان بين الحق والباطل – مجموع الفتاوى (١٣/٥٦) .

ويقول – بعد أن نقل كلاما للحلاج رواه عنه القشيري في الرسالة – : « قلت هذا الكلام – والله أعلم – هل هو صحيح عن الحلاج أم لا ؟ فإن في الإسناد من لا أعرف حاله ، وقد رأيت أشياء كثيرة منسوبة إلى الحلاج من مصنفات وكلمات ورسائل ، وهي كذب عليه لاشك في ذلك ، وإن كان في كثير من كلامه الثابت عنه فساد واضطراب ، لكن حملوه أكثر مما حمله .... » [(١)] .

ولما ذكر مسألة الاستثناء في الماضي المعلوم المتيقن ، مثل قوله : هذه شجرة إن شاء الله ، وهذا إنسان إن شاء الله ، قال : « هذه بدعة مخالفة للعقل والدين ، ولم يبلغنا عن أحد من أهل الإسلام ، إلا عن طائفة من المنتسبين إلى الشيخ أبي عمرو بن مرزوق [(٢)] ، ولم يكن الشيخ يقول بذلك ، ولا عقلاء أصحابه ولكن حدثني بعض الخبيرين أنه بعد موته تنازع صاحبان له : حازم وعبد الملك فابتدع حازم هذه البدعة في الاستثناء في الأمور الماضية المقطوع بها ، وترك القطع بذلك ، وخالفه عبد الملك في ذلك موافقة لجماعة المسلمين وأئمة الدين ، وأما الشيخ أبو عمرو فكان أعقل من أن يدخل في مثل هذا الهذيان فإنه كان له علم ودين ... » [(٣)] .

٧ – ولما انتقد بعض العلماء لأنه يحرف المقالات ذكر الدليل على ذلك ، بالمقارنة بين نقله والأصل المنقول عنه ، ولما نقل عن هذا العالم نفسه نصا آخر شك في وجود تحريف فيه قال بكل أمانة : « وكذلك فيما نقله من كلام الأشعري كيف زاد فيه ونقص مع أن المنقول نحو ورقتين فلعله أيضا قد عمل ذلك فيما نقله من كلام ابن كلاب إذ لم نجد نحن نسخة الأصول الذي [(٤)] نقل منها حتى نعلم كيف فعل فيها ، وفيما نقله تحريف بين » [(٥)] .

---

(١) الاستقامة (١١٩/١) .

(٢) هو : الشيخ عثمان بن مرزوق بن حميد القرشي ، توفي سنة ٥٦٤ هـ ، ذيل طبقات الحنابلة (٣٠٦/١-٣١١) .

(٣) مجموع الفتاوى (٤٢١/٨-٤٢٢) .

(٤) كذا في المخطوط وصحة العبارة أن يقال (التي) .

(٥) نقض أساس التقديس المخطوط (٨٧/١) ، وانظر في المثال الأول ، الذي أثبت فيه التحريف لوجود الأصل الذي نقل عنه (ص : ٥٤) .

جـ - رجوعه إلى المصادر والكتب ، والاعتذار إذا لم يجدها :

١ - فيشير إلى أن أقوال الخوارج إنما عرفها بنقل الناس عنهم ، ولم يقف لهم على كتاب مثل غيرهم ، يقول : « وأقوال الخوارج إنما عرفناها من نقل الناس عنهم ، لم نقف لهم على كتاب مصنف ، كما وقفنا على كتب المعتزلة ، والرافضة ، والزيدية ، والكرامية ، والأشعرية ، والسالمية ، وأهل المذاهب الأربعة ، والظاهرية ، ومذاهب أهل الحديث ، والفلاسفة والصوفية ونحو هؤلاء » [(١)] .

٢ - ولما تكلم في إحدى المسائل - مسألة الإرادة الجازمة هل يعاقب عليها إذا كانت معصية - فصل القول تفصيلا دقيقا ، لكنه اعتذر أثناء الجواب فقال : « وحين كتبت هذا الجواب لم يكن عندي من الكتب ما يستعان به على الجواب فإن له موارد واسعة » [(٢)] .

٣ - ولما نقل كلام الباقلاني من كتابه « الإبانة » بما يدعم مذهب أهل السنة قال : « وقال في كتاب التمهيد كلاما أكثر من هذا ؛ لكن ليست النسخة حاضرة عندي » [(٣)] .

٤ - اعتماده الخط - إذ عرف صاحبه - يقول : « ورأيت بخط القاضي أبي يعلى - رحمه الله - على ظهر كتاب « العدة » بخطه قال : « نقلت من آخره كتاب الرسالة للبخاري في أن القراءة غير المقروء ... » [(٤)] .

د - رجوعه إلى أكثر من نسخة للكتاب الواحد :

١ - فحينما يرجع إلى سنن الترمذي ، يذكر اختلاف النسخ في حكم الترمذي على الأحاديث ، فمثلا في حديث ابن عباس - رضي الله عنهما - قال :

---

(١) الفرقان بين الحق والباطل ، مجموع الفتاوى (١٣/٤٩) .

(٢) مجموع الفتاوى (١٠/٧٦٥-٧٦٦) .

(٣) الفتوى الحموية ، مجموع الفتاوى (٥/٩٩) .

(٤) الكيلانية ، مجموع الفتاوى (١٢/٣٦٢) ، وفي نموذج آخر : لما نقل أبيات ابن عربي المشهورة وتكلم عليها قال : « ولهذا يقول : إن قلت عبد فذاك ميت » ، وفي موضع آخر رأيته بخطه « إن قلت عبد فذاك نفي » ، مجموع الفتاوى (٢/١١٤-١١٥) .

« لعن رسول الله - ﷺ - زائرات القبور والمتخذين عليها المساجد والسرج » قال : رواه أهل السنن الأربعة ، وقال الترمذي « حديث حسن » وفي بعض نسخه « صحيح » [(١)] .

٢ - ولما نقل من كتاب « الرد على الجهمية » للإمام أحمد بن حنبل رجع إلى أكثر من نسخة ، ففي أحد النصوص : « ولا يكون شيئين مختلفين ، وفي نسخة ولا يوصف بوصفين مختلفين ... » وفي نص آخر : تبين للناس أنهم لا يأتون بشيء - وفي نسخة : لا يثبتون شيئا - ... » [(٢)] .

٣ - وأيضا في كتاب « الحيدة » لعبد العزيز الكناني رجع إلى أكثر من نسخة [(٣)] ، وطرح رأيه في إحداها وناقشه [(٤)] .

٤ - ولما نقل عن الرازي نصا فيه « فقد التزمه أصحابنا » قال : وفي نسخة « بعض أصحابنا » [(٥)] .

هـ - تصويبه لما يرى من أخطاء بعد نقل النص كما هو :

١ - ومن أمثلة ذلك أن الإخنائي احتج في رده على ابن تيمية بحديث موضوع صحفه ليحتج به ، ولفظه كما ذكره : « من صلى علي عند قبري سمعته ، ومن صلى علي نائيا سمعته » قال شيخ الإسلام : « هكذا في النسخة التي أحضرت إليَّ مكتوبة عن المعترض ، وقد صحح على قوله « سمعته » وهو غلط

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (١/٢٩٤) ، والحديث رواه الترمذي في أبواب الصلاة ، باب ما جاء في كراهية أن يتخذ على القبر مسجدا ورقمه (٣٢٠) « (٢/١٣٦) - تحقيق : شاكر » وقد رجعت إلى طبعة عبد الوهاب عبد اللطيف (١/٢٠١) ورقمه (٣١٩) ، وإلى تحفة الأحوذي (١/٢٦٦) ، هندية ، وإلى عارضة الأحوذي (٢/١١٧) ، ومعارف السنن (٣/٣٠٩) وفي كلها أن الترمذي قال « حديث حسن » وابن تيمية إنما رجع إلى نسخة أخرى غير ما اعتمد عليه هؤلاء .

(٢) درء التعارض (٥/١٧٦-١٧٧) ، وانظر نموذجا آخر في نقله من هذا الكتاب في الجواب الصحيح (١/١٧٣) .

(٣) درء التعارض (٢/٢٥١،٢٧٢،٢٩٠) .

(٤) المصدر نفسه (٢/٢٧٣) .

(٥) نقض التأسيس المخطوط (٢/١١٦) .

فإن لفظ الحديث « من صلى علي عند قبري سمعته ، ومن صلى علي نائيا بلغته » هكذا ذكره الناس » [(١)] . ثم ذكر من رواه وكلام العلماء في إسناده ورجاله ، وما يغني عنه من الأحاديث الأخرى [(٢)] .

٢ - ولما نقل عن أبي محمد بن عبد المالكي من كتابه في أصول السنة والتوحيد ، نقل كلامه حول المعارف فذكر أنه قال : « فأول الكلام الواقع في الخلاف في المعارف فجمهور قول المعتزلة أن جميعها اضطرار ، قلت : كأنه بالعكس » [(٣)] ، وفي نص آخر قال أبو محمد بن عبد : « فعز ربنا أن يقوم بالعلل فيصير دليلا بعدما كان مدلولا » ، هكذا رأيته في الكتاب ، وإنما أراد : فيصير مدلولا بعدما كان دليلا » [(٤)] .

هذا منهج شيخ الإسلام ، جاء الكلام حوله طويلا ، لكثرة كتبه وتنوعها ، وطولها ، ولعل ما سبق يعين على إعطاء صورة واضحة لذلك .

✵ ✵ ✵

---

(١) الرد على الإخنائي (ص : ١٣١-١٣٤) ط السلفية ، وانظر : مختصره في مجموع الفتاوى (٢٤١/٢٧-٢٤٢) . والحديث ذكر شيخ الإسلام أن القاضي عياض نسبه إلى ابن أبي شيبة ، وقد اطلعت على المصنف في مظانه ومنها أحاديث فضل الصلاة على النبي - ﷺ - فلم أجده ، انظر : المصنف كتاب الفضائل (٥٠٤/١١) وما بعدها ، لكن ذكر حديثا فيه أن ملكا موكلا بمن صلى عليه أن يبلغ عنه ؛ نظره في (٥٠٧/١١) برقم (٨٤١) ، كما ذكر ابن تيمية أن البيهقي رواه وذلك في شعب الإيمان كما في كنز العمال (٤٩٢/١) برقم (٢١٦٥) . ثم وجدته في الشعب رقم ١٤٨١ (٢١٣/٤-٢١٤) - ط الدار السلفية الهند . وانظر تعليق المحقق عليه .

(٢) انظر : الرد على الإخنائي (ص : ١٣٢) وما بعدها .

(٣) درء التعارض (٥٠٤/٨) .

(٤) نفس المصدر (٥٠٧/٨) .



الفصل الثالث

أبو الحسن الأشعرى

أولا : عصره .

ثانيا : نسبه ومولده ووفاته .

ثالثا : ثناء العلماء عليه .

رابعا : شيوخه .

خامسا : تلاميذه .

سادسا : مؤلفاته .

سابعا : أطوار حياته العقدية :

أ - طور الأشعرى الأول (الاعتزال) .

ب - رجوعه عن الاعتزال وتاريخه وأسبابه .

جـ - مذهب الأشعرى بعد رجوعه : وهل كان طورا أو طورين .

ثامنا : عقيدته .



أولا : عصر الأشعرى :

عاش أبو الحسن الأشعري - رحمه الله - بين سنتي ٢٦٠ هـ - ٣٢٤ هـ - على الأرجح ، وعاش في البصرة وبغداد في العراق ، بلد الخلافة العباسية التي بقيت داخلة تحت حكمهم إلى أن سقطت الخلافة سنة ٦٥٦ هـ .

ويتميز عصر الأشعري بما يلي :

١ - ضعف الدولة العباسية ، بسبب ضعف الخلفاء ، الذي بدأ في عهد الخليفة أبي إسحاق محمد المعتصم بالله [خلافته : ٢١٨ - ٢٢٧ هـ] ، وذلك حين بدأ نفوذ الأتراك يزداد لما أكثر منهم ، حتى ضاقت فيهم بغداد فبنى لهم سامراء [١] التي أصبحت عاصمة الخلافة وكان ذلك سنة ٢٢١ هـ ، وقد استمرت عاصمة للخلفاء من بعده إلى أن تحول عنها الخليفة أبو العباس أحمد المعتمد على الله [خلافته : ٢٥٦ - ٢٧٩ هـ] ، حيث استقرت دار الخلافة مرة أخري في بغداد [٢] .

وهؤلاء الأتراك - الذين أصبحوا جند الخلافة - أصبح نفوذهم كبيرا حتى أنهم صاروا ينصبون من يشاءون ويعزلون أو يقتلون من يشاءون من الخلفاء ، وكان الوزير هو الذي يتولى تدبير شؤون البلاد ، وليس للخليفة إلا الاسم .

وقد عاصر أبو الحسن الأشعري ستة من الخلفاء أولهم المعتمد على الله وآخرهم أبو العباس أحمد الراضي بالله [خلافته : ٣٢٢ - ٣٢٩ هـ] .

٢ - كما يتميز عصره ببعض القلاقل والأحداث من أهمها ثورة الزنج التي

---

(١) سامراء أو سر من رأى ، بلدة على نهر دجلة فوق بغداد بثلاثين فرسخا ، بين بغداد وتكريت ، وقد خربت ولم يبق فيها إلا سرداب الشيعة حيث ينتظر الشيعة خروج مهديهم منه ، انظر : الأنساب للسمعاني (١٤/٧) ، ومعجم البلدان (١٧٣/٣) ، والروض المعطار (ص : ٣٠٠) .

(٢) انظر : العالم الإسلامي في العصر العباسي (ص : ٣٢٣) ومابعدها ، والكامل (٤٥٥/٧) .

استمرت قرابة خمسة عشر عاما من سنة ٢٥٥ هـ إلي سنة ٢٧٠ هـ [١] ، ومنها ابتداء أمر القرامطة سنة ٢٧٨ هـ الذين أشاعوا الفتن وحربوا الخلافة العباسية واستمرت تحركاتهم ردحا من الزمن [٢] ، وإقامة الدولة العبيدية الفاطمية في المغرب سنة ٢٩٦ هـ [٣] ، ثم في مصر بعد ذلك ، واستقلال الطولونيين بحكم مصر وسوريا من سنة ٢٦٤ هـ إلي سنة ٢٩٢ هـ بعد أن كانوا ولاة على مصر من قبل العباسيين [٤] وبلغ من قوة هذه الدولة وضعف الخلفاء أن الخليفة المعتمد عزم على الذهاب إلى ابن طولون في مصر لاستبداد أخيه الموفق ، ثم عمل أخوه على إرجاعه ، وكان ذلك سنة ٢٦٩ هـ قبل وفاة أحمد بن طولون بعام [٥] .

٣ - أما من الناحية العلمية ، فتميز هذا العصر بوجود عدد من العلماء في الحديث والفقه والعقيدة ومن أبرز أعلام هذا العصر :

- داود بن علي الظاهري ، الذي توفي سنة ٢٧٠ هـ [٦] .
- والربيع بن سليمان ، صاحب الشافعي ، توفي سنة ٢٧٠ هـ [٧] .
- وابن ماجه ، صاحب السنن ، توفي سنة ٢٧٣ هـ [٨] .

---

(١) انظر : الكامل (٢٠٥/٧،٢٣٥،٢٤١،٢٤٤،٤٠٥) ، والعبر (٣٨٧/١،٣٨٨) .

(٢) انظر : تاريخ الطبري (٢٣/١٠) ، وفضائح الباطنية (ص : ١٢) ، والمنتظم (١١٠/٥) ، وتثبيت دلائل النبوة : عبد الجبارالهمذاني (٣٧٦/٢) ، وكشف أسرار الباطنية (ص : ٢٠١) مطبوع في آخر التبصير بالدين ، والقرامطة : محمود شاكر (ص : ٥) وما بعدها .

(٣) انظر في نشأة الدولة العبيدية الفاطمية : عيون الأخبار للداعي الإسماعيلي إدريس القرشي ، السبع الخامس (ص : ٤٤) وما بعدها ، ورسالة افتتاح الدعوة للقاضي النعمان الإسماعيلي (ص : ٥٤) وما بعدها ، واتعاظ الحنفاء (٥٥/١) وما بعدها ، وانظر : القوى السنية في المغرب (٩٨/١) وما بعدها .

(٤) انظر : حسن المحاضرة (٥٩٤/١) ، وتاريخ الدولة الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة (١٢٨/١) .

(٥) انظر : الكامل (٣٩٤/٧) ، والعبر (٣٨٦/١) .

(٦) العبر (٣٨٩/١) ، والكامل (٤١٢/٧) ، والبداية والنهاية (٤٧/١١) .

(٧) العبر (٣٩٠/١) ، والبداية والنهاية (٤٨/١١) .

(٨) الكامل (٤٢٥/٧) ، والبداية والنهاية (٥٢/١١) .

- وأبو بكر المروزي - أحد أجلاء أصحاب الإمام أحمد ، توفي سنة ٢٧٥ هـ [١] .

- وأبو داود السجستاني - صاحب السنن - ت ٢٧٥ هـ وهو من تلاميذ الإمام أحمد ، توفي بالبصرة [٢] .

- ابن قتيبة : عبد الله بن مسلم عالم وخطيب أهل السنة . ت ٢٧٦ [٣] هـ في بغداد .

- الترمذي - صاحب السنن - ت ٢٧٩ هـ [٤] .

- عثمان بن سعيد الدارمي ، الذى كان « جذعا في أعين المبتدعة ، قيما بالسنة » [٥] . توفي سنة ٢٨٠ هـ .

- إبراهيم بن إسحاق الحربي ، أحد تلامذة الإمام أحمد ، وكان يشبه به في وقته ، توفي سنة ٢٨٥ هـ [٦] .

- عبد الله بن الإمام أحمد . ت ٢٩٠ هـ [٧] .

- محمد بن نصر المروزي ، المحدث الشافعي ، ت ٢٩٤ هـ [٨] .

- النسائي - صاحب السنن ، ت ٣٠٣ هـ [٩] .

- الطبري - صاحب التفسير ، ت ٣١٠ هـ [١٠] .

---

(١) العبر (٣٩٦/١) .
(٢) العبر (٣٩٦/١) ، والبداية والنهاية (٥٤/١١) .
(٣) الكامل (٤٣٨/٧) ، والعبر (٣٩٧/١) ، وجعله ابن كثير في وفيات ٢٧٠ هـ ، البداية (٤٨/١١) .
(٤) الكامل (٤٦٠/٧) ، والعبر (٤٠٢/١) ، والبداية (٦٦/١١) .
(٥) العبر (٤٠٣/١) ، والبداية (٦٩/١١) .
(٦) الكامل (٤٩٢/٧) ، والعبر (٤١٠/١) ، والبداية (٧٩/١١) .
(٧) الكامل (٥٣٩/٧) ، والعبر (٤١٨/١) ، والبداية (٩٦/١١) .
(٨) العبر (٤٢٦/١) ، والبداية (١٠٢/١١) .
(٩) الكامل (٩٦/٨) ، والعبر (٤٤٤/١) ، والبداية (١٢٣/١١) .
(١٠) الكامل (١٣٤/٨) ، والعبر (٤٦٠/١) ، والبداية (١٤٥/١١) .

- ابن خزيمة - إمام الأئمة محمد بن إسحاق - ت ٣١١ هـ [١] .

- الطحاوي - أحمد بن محمد بن سلامة - ت ٣٢١ هـ [٢] .

وغيرهم من العلماء ، وهم كثير ، لكن لم نشر إليهم اختصارا .

٤ - كما وجد عدد من أهل الكلام والاعتزال والتصوف ، وغيرهم ، كما وجدت بعض الأحداث ، فإضافة إلى القرامطة كان للخوارج بعض التحركات [٣] ، كما عزم الخليفة المعتضد سنة ٢٨٤ هـ على لعن معاوية - رضي الله عنه - على المنابر [٤] ، كما كان عام ٣٢١ هـ ابتداء ظهور دولة بني بويه الشيعية [٥] .

ومن أشهر أهل الكلام والتصوف والرفض :

- أحمد بن مخالد ، مولى المعتصم ، وكان من دعاة المعتزلة ، ت ٢٦٩ هـ [٦] .

- وابن الراوندي الملحد ، كان معتزليا ثم خرج عليهم ، ت ٣٠٠ هـ [٧] .

- والجبائي ، أبو علي محمد بن عبد الوهاب ، ت ٣٠٣ هـ [٨] .

- والكعبي ، عبد الله بن أحمد البلخي شيخ المعتزلة ، ت ٣١٩ هـ [٩] .

- والجبائي ، أبو هاشم ، ت ٣٢١ هـ [١٠] .

---

(١) العبر (٤٦٢/١) ، وسير أعلام النبلاء (٣٦٥/١٤) ، وطبقات السبكي (١٠٩/٣) .
(٢) العبر (١١/٢) ، والبداية (١٧٤/١١) .
(٣) انظر : الكامل (٤٢٣/٧، ٤٣٧، ٤٥٣، ٤٦٢، ٤٧٠، ٤٧٦) ، أحداث سنة ٢٧٣ هـ - ٢٨٣ هـ .
(٤) انظر : الكامل (٤٨٥/٧) ، والعبر (٤٠٨/١) ، والبداية (٧٦/١١) .
(٥) الكامل (٢٦٤/٨) .
(٦) الكامل (٣٩٨/٧) .
(٧) العبر (٤٣٩/١) .
(٨) الكامل (٩٦/٨) .
(٩) العبر (٤/٢) .
(١٠) الكامل (٢٧٣/٨-٢٧٤) ، والعبر (١٢/٢) .

- سهل بن عبد الله التستري ، ت ٢٨٣ هـ [١] .

- والخزاز أحمد بن عيسى ، أول من تكلم في الفناء والبقاء ، ت ٢٨٦ هـ [٢] .

- الجنيد ، أبو القاسم الجنيد بن محمد القواريري ، سيد الطائفة الصوفية ، ت ٢٩٨ هـ [٣] .

- الحلاج ، قتل سنة ٣٠٩ هـ [٤] .

- الشلمغاني ، قتل سنة ٣٢٢ هـ [٥] .

- الكليني الرافضي : محمد بن يعقوب صاحب الكافي ، توفي سنة ٣٢٩ هـ [٦] .

كما كان من العلماء الذين كانت لهم ميول إلى أقوال أهل الكلام :

- الصبغي : أحمد بن إسحاق ، ولد سنة ٢٥٨ هـ ، وتوفي سنة ٣٤٢ هـ وكانت له قصة مع ابن خزيمة حول الكلام ومذهب ابن كلاب [٧] .

- وأبو علي الثقفي : محمد بن عبد الوهاب ، من ولد الحجاج ، ولد سنة ٢٤٤ هـ وتوفي سنة ٣٢٨ هـ ، قال عنه الصبغي : « ما عرفنا الجدل والنظر حتى ورد أبو علي الثقفي العراق » [٨] ، وكان ممن خالف ابن خزيمة .

---

(١) العبر (١/٤٠٧) .

(٢) العبر (١/٤١٢) .

(٣) المصدر السابق (١/٤٣٥) .

(٤) الكامل (٨/١٢٦-١٢٩) ، والعبر (١/٤٥٤) .

(٥) اسمه محمد بن علي المعروف بابن أبي القراقر ، وشلمغان قرية بنواحي واسط ، انظر : الكامل (٨/٢٩٠-٢٩٤) ، والعبر (٢/١٤) .

(٦) سير أعلام النبلاء (١٥/٢٨٠) .

(٧) ستأتي ترجمة الصبغي وابن كلاب في الفصل الرابع .

(٨) سير أعلام النبلاء (١٥/٢٨٢) وستأتي ترجمته في الفصل الرابع .

– الماتريدي : محمد بن محمد بن محمود ، أبو منصور ، إمام الماتريدية ، توفي سنة ٣٣٣ هـ [١] .

٥ – كما كان للحنابلة أحيانا نفوذ في بغداد ، وكانت تقع بينهم وبين غيرهم بعض الفتن [٢] ، وفي سنة ٣٢٣ هـ كان لهم نفوذ عظيم في عهد عالمهم البربهاري – أبو محمد الحسن بن علي بن خلف الذي توفي سنة ٣٢٨ هـ [٣] – ثم خرج توقيع الخليفة الراضي ضدهم بتهمة التشبيه حتى اختفى واستتر شيخهم وتوفي وهو مستتر [٤] .

هذا عصر الأشعري الذي عاش فيه ، وهو يدل على قوة أهل السنة بأعلامهم الكبار ، الذي كان لهم نفوذ كبير وصل إلى أن يصدر الأمر من المعتضد إلى الوراقين ببغداد – سنة ٢٧٩ هـ – أن يحلفوا أن لا يبيعوا كتب الكلام والفلسفة ، وأن لا يمكن أحد من القصاص والطرقية والمنجمين ومن أشبههم من الجلوس في المساجد ولا في الطرقات [٥] .

* * *

(١) ستأتي ترجمته في الفصل الرابع .

(٢) انظر : الكامل (٢١٣/٨) حوادث عام ٣١٧ هـ .

(٣) ستاتي ترجمته ومصادرها (ص : ٣٨٤) ، وانظر : حول نفوذ الحنابلة الكامل (٣٠٧/٨) ، والعبر (١٨/٢) .

(٤) انظر : الكامل (٣٠٨/٨-٣٠٩) .

(٥) انظر : الكامل (٤٥٣/٧) ، والعبر (٤٠٠/١) ، والبداية والنهاية (٦٤/١١) .

ثانيا : نسبه ومولده ووفاته :

هو الشيخ أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر - إسحاق - بن سالم ابن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري - صاحب رسول الله ﷺ - فأبو الحسن الأشعري ينتهي نسبه إلى هذا الصحابي الجليل ، واسمه عبد الله بن قيس بن حضار الأشعري اليماني (١) .

اختلف في تاريخ ولادته فقيل سنة ٢٦٠ هـ ، وقيل سنة ٢٦٦ هـ (٢) ، وقيل سنة ٢٧٠ هـ (٣) ، والأول هو الأرجح الذي عليه أكثر مترجميه ، كما أنه يتناسب مع ماذكر (٤) في حياته من تحوله عن الاعتزال وهو في الأربعين ، وهو الذي رجحه الخطيب البغدادي وابن عساكر .

---

(١) انظر في ترجمة الأشعري : تاريخ بغداد (٣٤٦/١١) وتبيين كذب المفتري ، والفهرست (ص : ٢٣١) - ط طهران - ، والمنتظم لابن الجوزي (٣٣٢/٦) ، والكامل في التاريخ (٣٩٢/٨) ، والأنساب للسمعاني (٢٧٣/١) ، واللباب (٦٤/١) ، وتكملة تاريخ الطبري للهمذاني (ص : ٣٣٤) ت - أبو الفضل إبراهيم - و(ص : ١٣٠) من الطبعة الكاثوليكية . وترتيب المدارك (٢٤/٥) - الطبعة المغربية - ، ووفيات الأعيان (٢٨٤/٣) ، والعبر (٢٣/٢) ، وسير أعلام النبلاء (٨٥/١٥) ، والبداية والنهاية (١٨٧/١١، ٢٠٤، ٢٠٦) ، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٨١/١) ، وللسبكي (٣٤٧/٣) ، وللأسنوي (٧٢/١) ، والمختصر لأبي الفداء (٨٩/٢) ، وتتمة المختصر لابن الوردي (٤٠٩/١) ، والديباج المذهب (٩٤/٢) ، والجواهر المضية (٥٤٤/٢ ، ٣٣/٤) ، والخطط للمقريزي (٣٥٨/٢) - ط - بولاق -، وشذرات الذهب (٣٠٣/٢) ، والنجوم الزاهرة (٢٥٩/٣) ، وطبقات المفسرين للداودي (٣٩٠/١) ، وشجرة النور الزكية (٧٩/١) ، وجلاء العينين (ص : ٢٤٧) - ط المدني - ، ومفتاح السعادة (١٥٢/٢) ، ودائرة المعارف الإسلامية (٢١٨/٢) ، وبروكلمان (٣٨/٤) ، وسزكين (م١ ج٤ ص : ٣٥) ، ومعجم أعلام الفكر الإنساني (٥٨٧/١) ، والأشعري لحمودة غرابة ، ومذاهب الإسلاميين : بدوي (٤٨٧/١) ، ونشأة الأشعرية وتطورها (ص : ١٦٥) ، وفي علم الكلام أحمد صبحي (جـ ٢) عن الأشاعرة (ص : ٣٥) ، ومقدمة تحقيق الإبانة لفوقية حسين محمود (ص : ٩) وما بعدها ، والأعلام (٢٦٣/٤) ، ومعجم المؤلفين (٣٥/٧) وغيرها .

(٢) انظر : الخطط (٣٥٩/٢) .

(٣) انظر : السير للذهبي (٨٥/١٥) ذكر هذا القول والقول الأول ، وابن خلكان (٢٨٤/٣) .

(٤) انظر : تاريخ بغداد (٣٤٧/١١) ، والتبيين (ص : ١٤٦) .

فأما أبوه إسماعيل فكان سنيا جماعيا حديثيا ، ويدل على ذلك أنه أوصى عند وفاته إلى زكريا بن يحيى الساجي [١] ، وفيه دلالة على أن أباه توفي وابنه أبو الحسن صغير ، ولذلك عاش في كنف زوج أمه الجبائي .

وكان مولد أبي الحسن في البصرة ولذلك يقال له البصري ، وكانت أسرته من ولد الصحابي أبي موسى الأشعري – رضي الله عنه – قد سكنوا هذه المدينة .

أما وفاته ، فقد قيل : إنه توفي سنة ٣٢٠ هـ ، وقيل : ٣٣٠ هـ وهو أرجحها ، وقد رجحه ابن عساكر [٢] .

ثالثا : ثناء العلماء عليه :

أثنى عليه العلماء – وخاصة علماء الأشاعرة – وتركز ثناؤهم على ما كان له من نسب ، وماقام به من الرد على المعتزلة والملحدة وغيرهم ، فيقول الخطيب البغدادي : « أبو الحسن الأشعري المتكلم صاحب الكتب والتصانيف في الرد على الملحدة وغيرهم من المعتزلة والرافضة والجهمية والخوارج ، وسائر أصناف المبتدعة » [٣] ، ويروى عن أبي بكر بن الصيرفي [٤] أنه قال : « كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله تعالى الأشعري فجحرهم في أقماع السمسم » [٥] .

ويقول القاضي عياض عند ترجمته : « وصنف لأهل السنة التصانيف ،

---

(١) انظر : التبيين (ص : ٣٥) .

(٢) انظر : التبيين (ص : ١٤٦ – ١٤٧) ، ووفيات الأعيان (٢٨٥/٣) .

(٣) تاريخ بغداد (٣٤٦/١١–٣٤٧) .

(٤) هو : محمد بن عبد الله ، أبو بكر الصيرفي ، الإمام الأصولي ، توفي سنة ٣٣٠ هـ ، كانت له مناظرة مع أبي الحسن الأشعري حول وجوب شكر النعم ، طبقات السبكي (١٨٦/٣) .

(٥) تاريخ بغداد (٣٤٧/١١) ، وتبيين كذب المفتري (ص : ٩٤) وقال : « إسناد هذه الحكاية مضيء كالشمس ، ورواتها لا يخالط عدالتهم شك في النفس » ، والأنساب (٢٧٤/١) ، وطبقات السبكي (٣٤٩/٣) ، وعزا الزركشي في المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر (ص : ٢٦٨) هذه العبارة إلي أبي بكر بن العربي ، ولعله وهم ، وقد نبه على ذلك في الحاشية محقق المعتبر .

وأقام الحجج على إثبات السنة وما نفاه أهل البدع من صفات الله تعالى ورؤيته وقدم كلامه وقدرته ، وأمور السمع الواردة من الصراط ، والميزان ، والشفاعة ، والحوض وفتنة القبر التي نفت المعتزلة ، وغير ذلك من مذاهب أهل السنة والحديث ، فأقام الحجج الواضحة عليها من الكتاب والسنة والدلائل الواضحة العقلية ، ودفع شبه المبتدعة ومن بعدهم من الملحدة والرافضة ، وصنف في ذلك التصانيف المبسوطة التي نفع الله بها الأمة » (١) .

ويقول الذهبي : « ولأبي الحسن ذكاء مفرط ، وتبحر في العلم ، وله أشياء حسنة ، وتصانيف جمة تقضي له بسعة العلم » (٢) ويقول : « رأيت لأبي الحسن أربعة تواليف في الأصول يذكر فيها قواعد مذهب السلف في الصفات وقال فيها : تمر كما جاءت ، ثم قال : وبذلك أقول وبه أدين ، ولا تؤول » (٣) .

أما ابن عساكر في الكتاب الذي أفرده في ترجمته والدفاع عنه ، فقد مدحه كثيرا ، وجعله من المجددين ، وذكر الروايات الواردة في مدح قومه وأسرته . وكذلك السبكي في طبقات الشافعية – ذلك الكتاب الذي يصح أن يسمي « طبقات الأشاعرة » – فقد بالغ في مدح شيوخ الأشاعرة ونقل أقوالهم وعقائدهم (٤) ، ولذلك فمن المتوقع أن يمدح الأشعري عندما يصل إلي ترجمته ، وكان مما قال فيه : « شيخنا وقدوتنا إلى الله تعالي ، الشيخ أبو الحسن الأشعري البصري شيخ طريقة أهل السنة والجماعة ، وإمام المتكلمين ، وناصر سنة سيد المرسلين والذاب عن الدين ، والساعي في حفظ عقائد المسلمين ، سعيا يبقى أثره إلي يوم يقوم الناس لرب العالمين ، إمام حبر ، وتقي برّ ، حمى جناب الشرع

---

(١) ترتيب المدارك (٥/٢٤) .

(٢) سير أعلام النبلاء (١٥/٨٧) .

(٣) المصدر السابق (١٥/٨٦) .

(٤) يتهم السبكي الذهبي أنه يعلي من شأن الحنابلة ويحط من شأن الأشاعرة ، وليس هذا موضع مناقشة هذه التهمة ، وقد ناقشها بشار عواد في مقدمته لسير أعلام النبلاء (ص : ١٢٧-١٣٥) ، ولكن نقول : أن السبكي وقع في تراجم الأشاعرة في طبقاته في نفس الشيء الذي يتهم به الذهبي .

من الحديث المفترى ، وقام في نصرة ملة الإسلام فنصرها نصرا مؤزرا ... » [(١)] .

وغيرهم من العلماء الذين مدحوه وأثنوا على ماقام به من نَصر السنة والرد على المبتدعة من المعتزلة وغيرهم ، لكنه لم يسلم من القدح والذم ، فقد ذمه أبو علي الأهوازي [(٢)] وألف كتابا في مثالبه [(٣)] ، كما شنع عليه ابن حزم [(٤)] ، وابن الجوزي والمقبلي [(٥)] .

رابعا : شـيوخـه :

لم يكن الأشعري مشهورا بالرواية عن أهل الحديث ، سوى بعض الروايات التي رواها في تفسيره عن بعض شيوخه ، أما مذهبه الفقهي فقد تنازع الانتساب إليه كل من الشافعية والمالكية والحنفية ، كما هو واضح في قائمة الكتب التي ترجمت له ، وكما صرح بذلك بعض العلماء [(٦)] ، والأرجح أنه كان شافعي المذهب ، وهو الذي عليه الأكثر .

---

(١) طبقات السبكي (٣٤٧/٣) .

(٢) هو : الحسن بن علي بن إبراهيم ، أبو علي الأهوازي مقرئ الشام في عصره ، ولد سنة : ٣٦٢ هـ ، صنف كتابا في الصفات أتى فيه بموضوعات ، اتهم بوضعها الأهوازي نفسه منها حديث : رأيت ربي بعرفات على جمل أحمر عليه إزار ، وغيره ، فصل القول فيه الذهبي في ميزان الاعتدال (٥١٢/١-٥١٣) . وقال : « لو حابيت أحدا لحابيت أبا علي لمكان علو روايتي في القراءات عنه » ، توفي سنة ٤٤٦ هـ ، وانظر : معرفة القراء الكبار (٤٠٢/١) ، وغاية النهاية في طبقات القراء (٢٢٠/١) .

(٣) رد عليه ابن عساكر في تبيين كذب المفتري .

(٤) انظر : ترتيب المدارك (٢٦/٥) .

(٥) ابن الجوزي في المنتظم (٣٣٢/٦) ، والمقبلي في العلم الشامخ (ص : ٢٩٠-٣٦٣) وغيرها . ط دار البيان .

(٦) من الذين قالوا إنه مالكي المذهب القاضي عياض في ترتيب المدارك (٢٤/٥) ، وابن فرحون في الديباج (٦٤/٢) .

ومن الذين قالوا إنه حنفي المذهب : القرشي في الجواهر المضية (٥٤٥/٢) .

وأهم شيوخـــه :

١ - أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي ، شيخه في الاعتزال قبل رجوعه .

٢ - زكريا بن يحيى الساجي ، محدث البصرة وشيخها ومفتيها ، المتوفي سنة ٣٠٧ هـ ، يقول الذهبي : « أخذ عنه أبو الحسن الأشعري مقالة السلف في الصفات ، واعتمد عليها أبو الحسن في عدة تآليف » (١) وسبقت الإشارة إلى أن والده لما توفي أوصى إلى الساجي ، وممن ذكر تتلمذه على الساجى ابن عساكر (٢) والسبكي (٣) والبغدادي (٤) .

٣ - أبو إسحاق المروزي : إبراهيم بن أحمد المروزي ، صاحب أبي العباس ابن سريج وأكبر تلامذته ، انتهت إليه رئاسة المذهب الشافعي ، توفي سنة ٣٤٠ هـ (٥) ، وممن ذكر تتلمذ الأشعري عليه الخطيب البغدادي وابن خلكان (٦) ، فقد ذكروا أنه كان يجلس إلى حلقته في بغداد .

٤ - أبو العباس بن سريج : أحمد بن عمر بن سريج القاضي البغدادي ولد سنة ٢٤٠ هـ ، توفي سنة ٣٠٣ هـ (٧) ، قال ابن كثير عن الأشعري : « وتفقه بابن سريج » (٨) .

---

(١) سير أعلام النبلاء (١٩٨/١٤) وانظر ترجمته أيضا في طبقات السبكي (٢٩٩/٣) ، وتذكرة الحفاظ (٧٠٩/٢) .

(٢) انظر : التبيين (ص : ٤٠٠) .

(٣) طبقات السبكي (٢٩٩/٣،٣٥٥) .

(٤) الملل والنحل للبغدادي (ص : ١٢٨-١٢٩) .

(٥) ترجمته في تاريخ بغداد (١١/٦) ، وسير أعلام النبلاء (٤٢٩/١٥) ، وشذرات الذهب (٣٥٥/٢) .

(٦) انظر : تاريخ بغداد (٣٤٧/١١) ، ووفيات الأعيان (٢٨٤/٣) .

(٧) انظر : سير أعلام النبلاء (٢٠١/١٤) ، وطبقات السبكي (٢١/٣) .

(٨) البداية والنهاية (١٨٧/١١) .

٥ - أبو بكر القفال الشاشي : محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير ، توفي سنة ٣٦٥ هـ [١] ، ذكر السبكي : « أن القفال أخذ علم الكلام عن الأشعري ، وأن الأشعرى كان يقرأ عليه الفقه ، كما كان هو يقرأ عليه الكلام » [٢] ، وذكر ابن عساكر عن القفال أنه « كان في أول أمره مائلا عن الاعتدال قائلا بمذاهب أهل الاعتزال [٣] » وذكر السبكي أنه رجع إلى مذهب الأشعري [٤] .

٦ - أبو خليفة الجمحي : الفضل بن الحباب ، واسم الحباب : عمرو ابن محمد بن شعيب ، ولد أبو خليفة سنة ٢٠٦ هـ ، وتوفي ٣٠٥ هـ ، قال عنه الذهبي : « وكان ثقة ، صادقا مأمونا أديبا ، فصيحا مفوها ، رحل إليه من الآفاق وعاش مئة عام سوى أشهر » [٥] . وممن ذكر تتلمذ الأشعري عليه ابن عساكر والذهبي والسبكي [٦] .

٧ - سهل بن نوح .

٨ - عبد الرحمن بن خلف الضبي .

٩ - محمد بن يعقوب المقبري ، أو المقري .

ذكر تتلمذ الأشعري على هؤلاء الثلاثة ابن عساكر والسبكي [٧] .

---

(١) انظر : تبيين كذب المفتري (ص : ١٨٢) ، وطبقات السبكي (٣/٢٠٠) ، وسير أعلام النبلاء (١٦/٢٨٣) .

(٢) طبقات السبكي (٣/٢٠٢) .

(٣) التبيين (ص : ١٨٣) .

(٤) الطبقات (٣/٢٠١) ، وقد دافع عنه الذهبي فقال بعد ذكره ماقاله أبو سهل الصعلوكي عن تفسير القفال من أنه دنسه من جهة نصره للاعتزال ، قال الذهبي معلقا : « الكمال عزيز وإنما يمدح العالم بكثرة ماله من الفضائل ، فلا تدفع المحاسن لورطة ، ولعله رجع عنها ، وقد يغفر له باستفراغه الوسع في طلب الحق ، ولا قوة إلا بالله » السير (١٦/٢٨٥) .

(٥) سير أعلام النبلاء (١٤/٨) ، وانظر أيضا في ترجمته البداية والنهاية : (١١/١٢٨) .

(٦) وذلك في التبيين (ص : ٤٠٠) ، وسير أعلام النبلاء (١٥/٨٦) ، وطبقات السبكي (٣/٣٥٥) .

(٧) التبيين (ص : ٤٠٠) ، والطبقات (٣/٣٥٥) ، وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية في =

خامسا : تلاميذه :

تتلمذ على الأشعري كثيرون ، ولا شك أن قصة رجوعه وماصاحبها كان سببا في انكباب كثير من التلاميذ عليه ، والظاهر أن هذه التلمذة إنما كانت – في الغالب – في مجال العقيدة وما آمن به الشيخ الأشعري بعد رجوعه عن الاعتزال .

وإذا كان تلاميذه كثيرين فإن أخصهم به كما يقول السبكي أربعة : ابن مجاهد ، وأبو الحسن الباهلي ، وبندار خادمه ، وأبو الحسن الطبري (١) .

ونذكر هؤلاء ، ثم نذكر بعض تلاميذه :

١ – ابن مجاهد : محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب الطائي البغدادي ، توفي سنة ٣٧٠ هـ ، تتلمذ عليه الباقلاني (٢) .

٢ – أبو الحسن الباهلي : توفي في حدود سنة ٣٧٠ هـ ، تتلمذ عليه أبو إسحاق الإسفراييني ، وابن فورك والباقلاني ، وكان يلقي عليهم دروسه من وراء حجاب بسبب أنهم يرون السوقة فلا يريد أن يروه بالعين التي رأوا فيها أولئك ، وكان زاهدا متصوفا (٣) .

٣ – أبو الحسين بندار بن الحسين الشيرازي الصوفي : خادم أبي الحسن الأشعري ، وكان من أصحاب الشبلي ، توفي سنة ٣٥٣ هـ (٤) .

٤ – أبو الحسن علي بن مهدي الطبري ، توفي في حدود سنة ٣٨٠ هـ (٥) .

= كتابه التسعينية (ص : ٢٠١) عن ابن الراوندي أنه يقال : إنه أحد شيوخ أبي الحسن الأشعري .

(١) طبقات السبكي (٣/٣٦٨-٣٦٩) .

(٢) تبيين كذب المفتري (ص : ١٧٧) ، وسير أعلام النبلاء (١٦/٣٠٥) ، والديباج المذهب (٢/٢١٠) .

(٣) التبيين (ص : ١٧٨) ، وسير أعلام النبلاء (١٦/٣٠٤) ، والوافي في الوفيات (١٢/٣١٢) .

(٤) التبيين (ص : ١٧٩) ، حلية الأولياء (١٠/٣٨٥) ، وطبقات الصوفية (ص : ٤٦٧) ، وسير أعلام النبلاء (١٦/١٠٨) ، وطبقات السبكي (٣/٢٢٤) .

(٥) التبيين (ص : ١٩٥) ، وطبقات السبكي (٣/٤٦٦) .

٥ - أبو بكر القفال الشاشي ، وهو من شيوخ الأشعري أيضا وتقدم .

٦ - ابن خفيف : أبو عبد الله محمد بن خفيف الشيرازي الصوفي ، توفي سنة ٣٧١ هـ ، كانت له رحلة إلى الأشعري وله معه حكايات [١] .

٧ - أبو الحسن عبد العزيز بن محمد الطبري المعروف بالدمل ، نشر مذهب الأشعري بالشام [٢] .

٨ - أبو سهل الصعلوكي ، محمد بن سليمان بن محمد ، ولد سنة ٢٧٦ هـ ، وتوفي سنة ٣٦٩ هـ [٣] .

٩ - أبو زيد المروزي : محمد بن أحمد بن عبد الله ، ت ٣٧١ هـ [٤] .

وغيرهم [٥] .

سادسا : مؤلفاتـه :

لأبي الحسن الأشعري مؤلفات كثيرة ، قال ابن حزم إنها خمسة وخمسون

---

(١) التبيين (ص : ١٩٠) ، وحلية الأولياء (٣٨٦/١٠) ، وسير أعلام النبلاء (٣٤٢/١٦) ، وطبقات السبكي (١٤٩/٣) .

(٢) تبيين كذب المفتري (ص : ١٩٥) ، ونزهة الألباب في الألقاب لابن حجر ترجمة رقم (١٠٦٤) ، تحقيق عبد العزيز بن محمد السديري ، مطبوع على الآلة الكاتبة .

(٣) تبيين كذب المفتري (ص : ١٨٣) ، وسير أعلام النبلاء (٢٣٥/١٦) .

(٤) التبيين (ص : ١٨٨) ، وسير أعلام النبلاء (٣١٣/١٦) .

(٥) الذين ذكروا هم الذين ثبت انهم التقوا بالأشعري وتتلمذوا عليه ، أما من يسميهم ابن عساكر بالطبقة الأولى من أصحاب الأشعري فلم يثبت عنهم كلهم تتلمذهم عليه ، ولهذا قال : « فالطبقة الأولى هم أصحابه الذين أخذوا عنه ومن أدركه ممن قال بقوله أو تعلم منه » (التبيين ص : ١٧٧) ، وكذلك احتاط السبكي فقال : لما عدد جماعة من الآخذين عن الشيخ قال : « وربما كان في هؤلاء من لم يثبت عندنا انه جالس الشيخ ولكن كلهم عاصروه وتمذهبوا بمذهبه ... » الطبقات (٣٦٨/٣) ، ويتبين غلط بعض الباحثين الذين سرَدوا أسماء الطبقة الأولى الذين ذكرهم ابن عساكر على أنهم تلاميذه . (منهم صاحب رسالة بين أبي الحسن الأشعري والمنتسبين إليه في العقيدة (ص : ٣٧) .

مصنفا ، وقال غيره : إنها أكثر من ثمانين وثلاثمائة مصنف [١] .

ولا حاجة إلى سرد هذه المصنفات ، فقد سبق أن سردها غير واحد [٢] ، ولكن أشير إلى مؤلفاته التي وصلت إلينا ، ثم إلى كتاب ابن فورك « مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري » .

فمصنفاته التي وصلت إلينا حتى الآن :

١ - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين :

وهو من أهم كتب المقالات وأوثقها وأدقها في نسبة الأقوال إلى أصحابها ، ويلاحظ في هذا الكتاب :

أ - التكرار ، فكثيرا ما يكرر الأقوال ، وخاصة حين يتكلم عن الطوائف وأقوالها ، ثم يعيد الكلام عن بعض الموضوعات وأقوال الطوائف فيها .

ب - معرفة الأشعري بمذاهب أهل الكلام ، وخاصة المعتزلة ، ولذلك فصل أقوالهم ومذاهبهم ، وفروق أقوالهم الدقيقة .

جـ - ذكره بالتفصيل لأقوال شيخه في الاعتزال ، الجبائي ، ويعتبر من أهم المصادر لأقوال الجبائي - الذي لم يصل إلينا من مؤلفاته شيء - ، وهو يدل على مدى تأثير الجبائي على الأشعري في المرحلة الأولي من حياته .

د - ذكره لأقوال السلف - الذين يسميهم أهل الحديث وأهل السنة - بإجمال ، لأنه لم يكن خبيرا بتفاصيل أقوالهم ، ولهذا نسب إليهم

---

(١) انظر : التبيين (ص : ٩٢، ١٣٦) وفيه (ص : ١٣٦) « مئتين وثلاثمائة » وهو خطأ والتصويب من النقض (٨٧/١) .

(٢) منهم ابن فورك وابن عساكر في التبيين (ص : ١٢٨) وما بعدها ، وبدوي في مذاهب الإسلاميين (٥٥/١) ، ومقدمة الإبانة تحقيق فوقيه محمود (ص : ٣٨) .

ما لم يقولوه ، فمثلا قال عنهم : إنهم يقولون عن الله إنه « ليس بجسم ... » [١] وليس مذهب السلف بهذا الإطلاق ، كما ذكر عنهم أنهم يقولون : « ان أحدا لا يستطيع أن يفعل شيئا قبل أن يفعله ... » [٢] وهذا أيضا ليس مذهب أهل السنة .

وأهم طبعات الكتاب طبعة ريتر ، وطبعة محمد محي الدين عبد الحميد التي أضاف إليها حواشي جيدة ، وإن كان قد اعتمد على طبعة ريتر ولم يشر إلى فروق النسخ .

٢ - اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع :

لم يشك أحد في نسبته إلى الأشعري ، وقد بين فيه كثيرا من القضايا الكلامية التي رد فيها على المعتزلة ، وشرح فيها مذهبه خاصة في مسائل : وجود الصانع ، والقرآن ، والإرادة ، والرؤية ، والقدر - والكسب - والاستطاعة ، ثم مسائل التعديل والتجوير والإيمان ، والوعد والوعيد والإمامة .

وسيأتي - إن شاء الله - تفصيل آخر عنه ، وقد طبع مرتين : بتحقيق مكارثي ، وحمودة غرابة .

٣ - رسالته إلى أهل الثغر :

وسماه ابن عساكر : « جواب مسائل كتب بها إلى أهل الثغر [٣] في تبيين ما سألوه عنه من مذهب أهل الحق [٤] ، وهذا الثغر العظيم المسمي باب الأبواب

---

(١) مذاهب الإسلاميين (ص : ٢١١) - ت - ريتر .

(٢) المصدر السابق (ص : ٢٩١) .

(٣) يسمي باب الأبواب ، وهو على ساحل بحر طبرستان المسمي بحر الخزر (قزوين) ويسمي باب الأبواب دربنداي دربند أو شروان ، ويقع في إقليم الران بين القوقاز وأذربيجان ، وكان هذا الثغر علي حدود الدولة الإسلامية . انظر: تفصيلات أخري في كتاب الأقاليم للإصطخري (ص : ٧٩) « مخطوطة مصورة » ، ومعجم البلدان (٣٠٣/١) ، وآثار العباد (ص : ٥٠٦) ، والروض المعطار (ص : ٧٧) .

(٤) تبيين كذب المفتري (ص : ١٣٦) ، وهذه الرسالة ثابتة للأشعري ، وقد نقل منها شيخ الإسلام ابن تيمية نصا طويلا في درء التعارض (١٨٦/٧) .

يسكن فيه أناس كثيرون مختلفوا اللغات ، وقد ذكر الإصطخري أنها نيف وسبعون لغة حتي أن الجار لا يعرف لغة جاره ، ومع ذلك فهو من ثغور الإسلام العظيمة ، فهو يحمي ظهور المسلمين وينذرهم إذا قدم العدو ، والذين سألوا الأشعري يظهر أنهم كانوا من العلماء ولهذا قال في مقدمة الرسالة : « أما بعد أيها الفقهاء والشيوخ من أهل الثغر ... » [(١)] .

أما موضوعها فيشتمل على مقدمة طويلة حول الاستدلال ومنهج الرسل فيه ، مع بيان أنهم لم يدعوا إلى دليل الاعراض الذي دعا إليه المعتزلة وأهل الكلام ، ويستغرق هذا مايقرب من نصف الرسالة ، ثم بعد ذلك عرض لما أجمع عليه السلف في مسائل العقيدة المختلفة ، الصفات ، والرؤية ، والقدر ، والنبوة ، والإيمان ، ومرتكب الكبيرة ، وعذاب القبر ، والصراط ، والشفاعة ، والصحابة . وغيرها .

والشيء الملفت في هذه الرسالة ما ورد في مقدمتها من قول الأشعري : « ووقفت أيدكم الله على ما ذكرتموه من إحمادكم جوابي علي المسائل التي كنتم أنفذتموها إليّ في العام الماضي وهو سنة سبع وستين ومئتين » [(٢)] ، هكذا في المخطوطة التي اعتمد عليها من طبع هذه الرسالة ، والأشعري ولد علي القول الراجح سنة ٢٦٠ هـ وهو أيضا أقدم ما أرخت به ولادته ؛ إذ الأقوال الأخري فيها أن ولادته بعد هذا إما في سنة ٢٦٦ هـ أو سنة ٢٧٠ هـ ، وعلي أقصي التقديرات يكون عمر الأشعري ثماني سنوات ، والرسالة إنما ألفها بعد رجوعه عن الاعتزال .

والحل الأقرب ما أشار إليه بعض الباحثين [(٣)] من أنه ربما يكون هناك سهو من الناسخ للمخطوطة وأن صوابه ٢٩٧ هـ ، فيكون تاريخ رسالته هذه إلى أهل الثغر سنة ٢٩٨ هـ ، وهذا التاريخ يعطي دلالة على زمن تحول الأشعري

---

(١) رسالة أهل الثغر (ص : ٣١) تحقيق الجليند .

(٢) نفس المصدر والصفحة ، وهو في النسخة الخطية - مصورة معهد المخطوطات - لوحة رقم (١) .

(٣) انظر : مذاهب الإسلاميين (١/٥٢٢-٥٢٣) ، ومقدمة الجليند للرسالة (ص : ١٢-١٣،٣١) .

عن الاعتزال وأنه كان قبل الثلاثمائة – ولو بقليل – وبه يظهر خطأ من جعل هذه الرسالة مما ألفه الأشعري بعد سنة ٣٢٠ هـ بدون دليل يذكره [(١)] .

وهذه الرسالة طبعت في بعض الدوريات في تركيا [(٢)] ، وأخيرا طبعت عام ١٤٠٧ هـ بتحقيق محمد السيد الجليند ، كما أنها حققت فى الجامعة الإسلامية في المدينة وطبعت أيضا ، وهى بتحقيق عبد الله شاكر .

٤ – الإبانة عن أصول الديانة :

وهو من أهم كتب الأشعري ، وأكثرها إثارة للجدل ، لأنه يحوي جوانب من العقيدة تخالف ما عليه متأخرو الأشعرية ، خاصة في مسائل الصفات الخبرية والعلو والاستواء .

ونسبته إلى الأشعري مشهورة ، ففضلا عن النسخ الخطية التي تنسب هذا الكتاب إليه فإن جمهرة من جلة العلماء نسبوه إليه ، وفيهم من دافع عن الأشعرية – في المحن التي مروا بها – من خلال بيان صحة اعتقاد الأشعري الذي ينتسبون إليه ، وذلك بالنقل من هذا الكتاب مما يوافق مذهب أهل السنة ، ومن هؤلاء العلماء : البيهقي ، والصابوني ، وابن عساكر ، ونصر المقدسي ، وأبو بكر السمعاني [(٣)] ، وابن تيمية وابن القيم [(٤)] ، حتى الأهوازي الذي ألف في مثالب

---

(١) انظر : مقدمة تحقيق الإبانة (ص : ٩٠–٩١) ، ويلاحظ أن في عبارة ابن فورك بعد أن عدد مؤلفات الأشعري مايدل علي أن هذه الرسالة ألفها الأشعري قبل سنة ٣٢٠ هـ فإنه قال : « هذا هو أسامي كتبه التي ألفها إلي سنة عشرين وثلاثمائة سوي أماليه والجوابات المتفرقة عن المسائل الواردات من الجهات المختلفات » تبيين كذب المفترى (ص : ١٣٥) فهذا يعطي ظنا غالبا تقدم هذه الرسالة عن التاريخ المذكور .

(٢) نشرها قوام الدين في مجلة دار الفنون بإستانبول ، ثم نشرها في مجلة كلية الإلهيات سنة ١٩٢٨ م في (جـ ٧، ٨) ، مذاهب الإسلاميين (١/٥٢١) ، ودرء التعارض (٧/١٨٦) ، حاشية المحقق ، وانظر : بروكلمان – تاريخ الأدب العربي (٤/٤٠) – من الطبعة العربية .

(٣) انظر : الاعتقاد للبيهقي (ص : ١٠٨–١٠٩) تحقيق أحمد عصام الكاتب ، وتبيين كذب المفتري (ص : ١٥٢ ، ص : ٣٨٩) ، ورسالة في الذب عن الأشعري فإنها كلها تثبت أن الإبانة للأشعري ، وذلك لإثبات العلماء له ، وانظر : ما يأتي عند الحديث عن أطوار الأشعري .

(٤) ابن تيمية في غالب كتبه ومنها الحموية ، ودرء التعارض ، ونقض التأسيس ، وابن القيم في اجتماع الجيوش (ص : ١٨٢) .

الأشعري ورد عليه ابن عساكر لم ينكر نسبة الإبانة إلي الأشعري ، بل قال : إن الحنابلة لم يقبلوا من الأشعري ما أظهره في الإبانة (١) ، وهذا دليل على أنه يقر بأنه له (٢) .

ومع ذلك لم يسلم هذا الكتاب من إعراض بعض الأشعرية المتقدمين عنه ، وصل إلى حد الإنكار ، مما أوقع الشك عند بعض المعاصرين حول نسبته إلي الأشعري (٣) .

ومن أمثلة الإنكار ما ذكره ابن درباس المتوفي سنة ٦٠٥ هـ في معرض حديثه عن إحدي نسخ الإبانة الموجودة عند بعض العلماء فإنه قال : « ولقد عرضها بعض أصحابنا على عظيم من عظماء الجهمية المنتمين افتراء إلى أبي الحسن الأشعري ببيت المقدس فأنكرها وجحدها ، وقال : ماسمعنا بها قط ولا هي من تصنيفه ، واجتهد آخراً في إعمال رويّته ليزيل الشبهة بفطنته فقال بعد تحريك لحيته : لعله ألفها لما كان حشويا فما دريت من أي أمريه أعجب ؟ أمن جهله بالكتاب مع شهرته وكثرة من ذكره في التصانيف من العلماء ، أو من جهله بحال شيخه الذي يفتري عليه بانتمائه إليه واشتهاره قبل توبته بالاعتزال بين الأمة عالمها وجاهلها » (٤) .

---

(١) انظر : التبيين (ص : ٣٨٩) .

(٢) يذكر ابن درباس في رسالته في الذب عن أبي الحسن الأشعري (ص : ١١٤) – ت الفقيهي – أن من العلماء الذين أثبتوا الإبانة للأشعري إمام القراء أبا علي الحسن بن علي ين إبراهيم الفارسي ، ثم ترجم المحقق في الحاشية له علي أنه الأهوازي ، ولكن في الإسناد مايثير الشك ، وذلك أن أبا الحسن بن نجية المولود سنة ٥٠٨ هـ وزوجته فاطمة بنت سعد الخير المولودة سنة ٥٢٢ هـ قالا في الإسناد « أنبأنا الإمام أبو علي الحسن بن علي بن إبراهيم المقري وذكر الإمام أبا الحسن الأشعري ... » ، والأهوازي توفي سنة ٤٤٦ هـ ، فكيف يرويان عنه بقولهما « أنبأنا » حتى على القول بأنها قد تستخدم – عند بعض العلماء – في الإجازة ؟ وقد بحثت طويلا في كتب التراجم عمن يسمى بهذا الاسم مما يناسب الإسناد فلم أجد سوى ماذكره المحقق مع مافي سند الرواية إليه من الإشكال ، والله أعلم .

(٣) من هؤلاء المستشرقان مكارثي وآلار ، انظر : مذاهب الإسلاميين – بدوي – (١/٥١٧–٥١٨) ، ومقدمة تحقيق الإبانة : فوقية محمود (ص : ٧٥–٧٩) .

(٤) رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري (ص ١٣١) تحقيق الفقيهي .

ومن أسباب الشك أن ابن فورك لم يذكر الإبانة عند ذكره لمؤلفات الأشعري ، بل و لم ينقل منها حين جمع مقالات الأشعري ، أو مقالات ابن كلاب مع مقارنتها بأقوال الأشعري ، وهذا مثير للانتباه فعلا ، لأن الأشعرية يفتخرون بهذا الكتاب ويؤكدون نسبته إلى الأشعري ليبينوا عدم انحراف أمامهم وأنهم تبع له ، فكيف يجهل ابن فورك هذا الكتاب المهم ؟ . وإذا كان ابن فورك قد توفي سنة ٤٠٦ هـ فإن تلميذه الذى يروي عن شيخه ابن فورك في أسانيده – الإمام الحافظ أبا بكر البيهقي المولود سنة ٣٨٤ هـ – أثبت نسبة الإبانة للأشعري ونقل عنه في بعض كتبه – كما تقدم قريبا – والبيهقي – المحدث الفقيه – أجل من ابن فورك الذي غلب عليه علم الكلام [1] .

ولابن تيمية كلام مهم حول هذا الموضوع – نثبته هنا لعلاقته بكتاب الإبانة ونسبته إلى الأشعري ، فإنه قال بعد ذكره للعلماء الذين أثبتوه ونقلوا عنه – « فإن قيل : فابن فورك وأتباعه لم يذكروا هذا ؟ ، قيل له سببان :

أحدهما : أن هذا الكتاب ونحوه صنفه ببغداد في آخر عمره لما زاد استبصاره في السنة ، ولعله لم يفصح في بعض الكتب القديمة بما أفصح به فيه وفي أمثاله وإن كان لم ينف فيها ما ذكره هنا في الكتب المتأخرة ، ففرق بين عدم القول وبين القول بالعدم ... [ثم نقل ابن تيمية ماذكره ابن عساكر عن ابن فورك وماذكره من مؤلفات الأشعري وتعقب ابن عساكر له] ... .

السبب الثاني : أن ابن فورك وذويه كانوا يميلون إلي النفي في مسألة الاستواء ونحوها ، وقد ذكرنا فيما نقله هو من ألفاظ ابن كلاب – وهو من

---

(١) ومع ذلك فقد يتحرز ابن فورك في بعض الأحيان في الرواية والضبط ، حتى أنه عندما تكلم في مشكل الحديث وبيانه (ص : ٣٦–٣٧) ط المكتبة العصرية ، حول تأويل حديث « رأيت ربي في أحسن صورة » – وذكر القول بأنه منام – قال بعد ذلك « وقد تهور بعض المتكلمين في ذلك أيضا فغير اللفظ المسموع إلى مالم يضبط و لم ينقل تعسفا في التأويل فقال : إنما هو « ربي » بكسر الراء وهو اسم عبد كان لعثمان – رضي الله عنه – رآه ﷺ في النوم على تلك الصفات ، وهذا غلط ، لأن التأويل والتخريج إنما يكون لمسموع مضبوط منقول ، و لم يثبت سماع ذلك على هذا الوجه ... » . فهذا يدل على احترامه لنصوص السنة ، وإن كان قد وقع في كثير من التأويل الباطل .

المثبتين لذلك - كيف تصرف في كلامه تصرفا يشبه تصرفه في ألفاظ النصوص الواردة في إثبات ذلك كما فعله في كتابه تأويل شكل النصوص ، فكان هواه في النفي يمنعه من تتبع ماجاء في الإثبات من كلام أئمته وغيرهم ، وكذلك فيما نقله من كلام الأشعري كيف زاد فيه ونقص مع أن المنقول نحو ورقتين [(١)] ، فلعله قد عمل ذلك فيما نقله من كلام بن كلاب ، إذ لم نجد نحن نسخة الأصول التي نقل منها ، حتى نعلم كيف فعل فيها . وفيما نقله تحريف بيّن ، لكن مأخذه في ذلك مأخذ من ينسب فتاويه وعقائده إلى السنة والشريعة النبوية لظنه أن هذا هو الحق الذي لا تأتي بخلافه ، فكذلك هو يظن أن مازاده ونقصه يوجبه بعض أصول ابن كلاب والأشعري ، وإن كان فيما ظهر من كلامهما خلافه ، وهذا أصل معروف لكثير من أهل الكلام والفقه يسوغون أن ينسب إلي النبي - ﷺ - نسبة قولية توافق ما اعتقدوه من شريعته حتي يضعوا أحاديث توافق ذلك المذهب ولينسبونها إلي النبي ، لكن ابن فورك لم يكن من هؤلاء [(٢)] ، وإنما هو من الطبقة الثانية الذين ينسبون إلي الأئمة ما يعتقدون هم أنه الحق فهذا واقع في كثير من طائفته ، حتي أن في زماننا في بعض المجالس المعقودة قال كبير القضاة : إن مذهب الشافعي المنصوص عنه كيت وكيت ، وذكر القول الذي يعلم هو وكل عالم أن الشافعي لم يقله ، ونقل القاضيان الآخران عن أبي حنيفة ومالك مثل ذلك ، فلما روجع ذلك القاضي قيل له : هذا الذي نقلته عن الشافعي من أين هو ؟ ، أي أن الشافعي لم يقل هذا ، فقال : هذا قول العقلاء ، والشافعي عاقل لا يخالف العقلاء ، وقد رأيت في مصنفات طوائف من هؤلاء ينقلون عن أئمة الإسلام المذاهب التي لم ينقلها أحد عنهم لاعتقادهم أنها حق ، فهذا أصل ينبغي أن يعرف .

« ومن أسباب ذلك أيضا أن الأشعري ليس له كلام كثير منتشر في تقرير مسألة العرش والمباينة للمخلوقات ، كما كان لابن كلاب إمامه ، وذلك لأنه تصدى للمسائل التي كان المعتزلة تظهر الخلاف فيها كمسألة الكلام والرؤية وإنكار القدر والشفاعة في أهل الكبائر ونحو ذلك ، وأما العلو فلم يكونوا يظهرون

---

(١) يشير ابن تيمية إلي ماسبق من مناقشة (ص : ٥٤-٥٥) من الجزء الأول المخطوط .

(٢) انظر : الحاشية فى الصفحة السابقة .

الخلاف فيه إلا لخاصتهم لإنكار جمهور المسلمين لذلك ، وإنما كان سلف الأمة وأئمتها يعلمون ما يضمرون من ذلك بالاستدلال ، فالأشعري تصدي لرد ما اشتهر من بدعهم فكان اظهر خلافهم في القرآن والرؤية من شعار مذهبه التي لم يتنازع فيها أصحابه وإن كانوا قد يفسرون ذلك بما يقارب قول المعتزلة بخلاف مالم يكونوا يظهرون مخالفته فإنه كان أدخل في السنة وأعظم في الأمة وأثبت في الشرع والعقل مما أظهروا مخالفته ... » [1] .

ولعل هذا النص – الطويل – يعين على فهم تجاهل بعض الأشاعرة لهذا الكتاب الذي يعتبر من الكتب التي ترد على نفاة العلو والاستواء من الأشعرية المنتسبين إلى مؤلفه . وهذا الذي ذكره شيخ الإسلام عن ابن فورك ليس ببعيد وسيأتي مثال عملي على ذلك عند الكلام على كتاب « مجرد مقالات الأشعري » .

والخلاصة : أن كتاب الإبانة ثابت للأشعري ، أما طبعاته فقد طبع عدة طبعات في الهند ومصر ولبنان كما طبعته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .

وأهم طبعاته – التي اشتهرت مؤخرا – تلك الطبعة المحققة على أربع نسخ خطية مع دراسة مطولة عن الأشعري ومؤلفاته ومنهجه ، وقامت بها الدكتورة فوقية حسين محمود ، ونشرته دار الأنصار سنة ١٣٩٧ هـ ، ومع ذلك فهناك ملاحظات على هذه الطبعة لا يجوز السكوت عنها ، أهمها ملاحظتان :

الأولى : كثرة الأخطاء والتحريفات ، إما بسبب الطباعة ، أو بسبب الخطأ في قراءة بعض الكلمات أو الجمل ، وقد يوضع ماهو خطأ حتما في الأصل ، ثم تجد الصواب في الحاشية جاءت به إحدي النسخ الخطية ، ولأجل هذه الملاحظات أصبحت قراءة النص متعبة وتحتاج إلى أن تكون بين يديك بعض الطبعات الأخرى .

أما الملاحظة الأخرى : فتهون الأولى أمامها ، ألا وهي اعتماد إحدى النسخ الخطية التي انفردت بزيادات ليست موجودة في النسخ الأخري ، وقد أثبتت

---

(١) نقض أساس التقديس المخطوط (١/٨٥-٨٩) .

هذه الزيادات في النص الأصلي وأشير إليها في الحاشية ، وهذه النسخة حفلت بزيادات من نوع خاص - وهو ما يضفي ظلالا من الشك عليها - وقد أثار هذا انتباه المحققة فقالت في حديثها عن هذه النسخة في الدراسة : « وقد اعتبرتها النسخة الأم لأنها تخلو من التقديم والتأخير المخلين بالمعنى ، وليس بها خروم ذات قيمة ، بخلاف النسخ الأخرى ، ولأن ناسخها كان يضبط الألفاظ إلى حد كبير ، غير أنه يجب أن يلاحظ أن مابها من زيادات في حاجة إلى المراجعة الدقيقة ، لاستبعاد ماعلق به من عبارات مدسوسة ، فقد ظهر رغم أن هذه الزيادات تؤكد بصفة عامة اتجاه السلف تصريح يخالف هذا الاتجاه ، مثال ذلك ما ورد في صفحة (٨١) لتفسير الاستواء من أنه بالقهر والقدرة ، فهذا تصريح لابد وأنه بيد أحد قراء المخطوط الميالين إلى الاعتزال والذين هم في نفس الوقت على جهل بحقيقة الأمور ، ويؤكد هذا تعليقة بصفحة (٨٢) نصها [وهي في المطبوعة في الحاشية ص ١٢٠] : « قف على هذا الباب ، فإن المؤلف تسامح في إيراده هذه العبارات فإنها تدل على الجهات تصريحا وعلي الجسمية ضمنا » يدل الكلام هنا علي أن صاحبه يتجه إلى التنزيه المطلق الذي يقول به المعتزلة والذي ترتب عليه نفي الصفات ، على نحو ما بينا قبل ذلك ، خاصة وأن الالتزام باتجاه السلف في هذه الزيادات واضح لكل فاحص مدقق .

ويلاحظ أننا لم نقع على تاريخ نسخ هذا الأصل بسبب انتهاء الميكروفيلم مباشرة بعد نهاية النص ، كما أنه بدأ ببدايته ، وهي بخط معتاد ، وقد رمزت إليها بالحرف « س » [1] . هذا ما قالته المحققة عن هذه النسخة .

وهنا لابد من التعليق بما يلي :

١ - كيف تجعل هذه النسخة هي الأصل - عند التحقيق - مع أنها مجهولة التاريخ والناسخ ؟ وهل كون ناسخها يضبط الألفاظ مسوغا لذلك ؟ ثم هي مخرومة الآخر فعيبها مثل عيب النسخ الأخري ، ووجود الزيادات المدسوسة

---

(١) الإبانة : المقدمة (ص : ١٨٨) تحقيق فوقية حسين محمود .

تقتضي صرف النظر عنها لاجعلها أصلا ثم إدخال الزيادات في النص المحقق ، وعلى الأقل جعلها نسخة ثانوية .

٢ – القول بأن هذه الزيادات كتبت بيد أحد الميالين إلى الاعتزال لا دليل عليه ، بل الراجح أنه أحد متأخري الأشعرية النافين للعلو [الجهة] وللصفات الخبرية كالوجه واليدين بناء على انها مستلزمة للتجسيم .

٣ – حفلت هذه النسخة بزيادات لا تتمشي مع الإثبات الذي جاء به هذا الكتاب ، خاصة في مسألة الاستواء والعلو ، وإذا كانت زيادة « بالقهر والقدرة » في تفسير الاستواء واضحة في هذا ، ولذلك لم تثبتها المحققة فهناك عبارات أخري قريبة من هذه العبارة وقد انفردت بها هذه النسخة ومن ذلك :

أ – في ص ٢١ في فصل إبانة قول أهل الحق والسنة ورد في النسخ الثلاث ما يلي : « وأن الله مستو علي عرشه كما قال : ﴿ ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ . أما في نسخة « س » صاحبة الزيادات » فجاءت العبارة هكذا : « وأن الله تعالى استوى على العرش على الوجه الذي قاله وبالمعني الذي أراده ، استواء منزها عن المماسة [في المطبوعة الممارسة] والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال ، لا يحمله العرش ، وحملته محمولون بلطف قدرته ، ومقهورون في قبضته ، وهو فوق العرش ، وفوق كل شيء إلى تخوم الثري ، فوقية لا تزيده قربا إلي العرش والسماء ، بل هو رفيع الدرجات عن العرش ، كما أنه رفيع الدرجات عن الثرى وهو مع ذلك قريب من كل موجود ، وهو أقرب إلي العبد من حبل الوريد ، وهو علي كل شيء شهيد » .

فانظر إلي الفرق بينهما ، وهل هذه الزيادة متوافقة مع مذهب السلف كما تدعي المحققة ؟ هل قوله « استواء منزها عن المماسة والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال » وقوله « فوقية لا تزيده قربا إلي العرش والسماء » هل هذا موافق لما يثبته السلف من صفة « العلو » ؟ والأشعري في هذه المسألة إنما قال بقول السلف خلافا لمتأخري الأشعرية .

ثم إن هذا النص المقحم منقول بحروفه من كتاب الأربعين للغزالي [(١)] .

ب – في ص ١٢٦ – حول إثبات صفة اليدين لله تعالى ورد ما يلي تعقيبا على أحد الأحاديث : « وغرس شجرة طوبى [في المطبوعة طولى] بيده ، (أى بيد قدرته سبحانه) » فهذه العبارة الشارحة انفردت بها نسخة « س » ، دون باقي النسخ ، وهو تأويل لصفة اليد بما يوافق قول متأخري الأشعرية وليس هو قول الأشعري ، بل رد عليه وناقشه فيما بعد ص ١٣٠ – ١٣٢ ، ولا شك أن هذه الزيادة مدسوسة .

جـ – هناك زيادات أخرى أو نقص انفردت به هذه النسخة وهي إن لم تكن ذات بال إلا أنها تدل على ما نحن بصدده ، فمثلا في ص ١٥٦ سطر ٣ ورد عبارة « وجب أن ينفي ذلك عن الله تعالى » بينما الصواب مافي النسخ الأخرى « وجب أن لا ينفي ذلك عن الله تعالى » ، وفي ص ١٩٣ سطر ١٠ – ١١ وردت زيادة « أعاذنا الله من ذلك » وقد انفردت بها نسخة « س » وهي عبارة زائدة مخلة بسياق الكلام إلا إذا وضعت في مكان آخر كأن تكون بعد قوله « وأجلهم » .

د – وهناك فروق أخرى – ملفتة للانتباه – لكن شاركتها نسخة أخرى – خاصة نسخة « د » – لكنها مخالفة للنسخ المطبوعة الأخرى [(٢)] .

هذا ما يتعلق بكتاب الإبانة ، نسبته إلى الأشعري ، ونسخه ، وقد طال الكلام حوله لأن له علاقة بما سيأتي من الكلام عن أطوار الأشعري وعقيدته ،

---

(١) انظر الأربعين في أصول الدين للغزالي (ص : ٧–٨) ط : دار الآفاق .

(٢) من الأمثلة على ذلك ماورد (ص : ١١٢) من الإبانة – ت فوقية – بعد إيراد حديث النزول من عبارة « نزولا يليق بذاته من غير حركة وانتقال تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا » فهذه العبارة ليست موجودة في نسختي ك – ز ، كما أنها ليست موجودة في الطبعة الهندية (ص : ٤٨) ، ولا المصرية (السلفية) (ص : ٣٨) ، ومثلها عبارة ؛ في (ص : ١١٣) « استواء منزها عن الحلول والاتحاد » ليست موجودة إلا في نسخة س – د .

ولو اعتمدت الدراسة علي مافي هذه الطبعة بزياداتها لصار للدراسة مسار مختلف .

٥ – رسالة استحسان الخوض في علم الكلام :

وتسمي « رسالة في الرد على من ظن أن الاشتغال بالكلام بدعة » (١) ، ومضمونها الرد على من زعم أن الاشتغال بعلم الكلام والمصطلحات الحادثة بدعة لم تكن في زمن النبي – ﷺ – وأصحابه – رضي الله عنهم – .

وقد طبعت هذه الرسالة مرتين (٢) ، وقد شكك بعض الباحثين في نسبتها إلى الأشعري (٣) ، لكن الرسالة مروية بالإسناد ، ولها نسخة خطية ، كما أن هناك تشابها في بعض العبارات مع اللمع الثابت نسبته إلى الأشعري (٤) ، ولعلها هي المقصودة برسالة الحث على البحث التي ذكرها ابن عساكر (٥) ، ولا يمنع أن تكون من مؤلفات الأشعري الأولى .

٦ – رسالة في الإيمان – في ورقتين – ، حققها شبيتا (٦) .

٧ – العمد في الرؤية : وصلت قطعة صغيرة منه ذكرها ابن عساكر وفيها ذكر الأشعري أسماء مؤلفاته (٧) .

٨ – كتاب تفسير القرآن : رد فيه على شيخه الجبائي ، وعلى البلخي ،

---

(١) انظر : تاريخ التراث ، سزكين (م١ جـ٤ ص٣٨) .

(٢) طبعت في الهند – حيدرأباد – سنة ١٣٢٣ هـ ، ومرة ثانية سنة ١٣٤٤ هـ ، ثم طبعها على هذه الطبعة مكارثي مع كتاب اللمع سنة ١٩٥٢ م ، المطبعة الكاثونيكية بيروت .

(٣) منهم عبد الرحمن بدوي في مذاهب الإسلاميين (١/٥١٩-٥٢١) ومحققة الإبانة (ص : ٧٢-٧٤) من الدراسة ، وأحالت علي كتاب لها تحت الطبع بعنوان « كتب منسوبة للأشعري » .

(٤) قارن مثلا بين اللمع ورسالة استحسان الخوض – في طبعة مكارثي التي جمعت بين الكتابين – (ص : ٩٠ – سطر ١٠) ومابعده من اللمع ، وأيضا (ص : ٩٢ سطر ١٥) ومابعده من الاستحسان بصفحة (٧ سطر ١٣) من اللمع .

(٥) التبيين (ص : ١٣٦) .

(٦) انظر : تاريخ التراث ، سزكين (م١ جـ ٤ ص٣٨) .

(٧) التبيين (ص : ١٢٩-١٣٤) .

وقد وصلت قطعة منه أثبتها ابن عساكر [١] ، وقد سماه أبو بكر بن العربي بالمختزن [٢] فقال : « وانتدب أبو الحسن إلى كتاب الله فشرحه في خمسمائة مجلد وسماه بالمختزن ، فمنه أخذ الناس كتبهم ومنه [في المطبوعة ومنهم] أخذ عبد الجبار الهمذاني كتابه في تفسير القرآن الذي سماه بالمحيط في مائة سفر قرأته في خزانة المدرسة النظامية بمدينة السلام [ثم ذكر قصة إحراق نسخة تفسير الأشعري ، ثم قال :] ففقدت بين أيدي الناس إلا أني رأيت الأستاذ الزاهد الإمام أبا بكر ابن فورك يحكي عنه ، فلا أدري وقع على بعضه أم أخذه من أفواه الرجال » [٣] .

* * *

هذه مؤلفات الأشعري التي وصلت إلينا ، وهي قليلة جدا بالنسبة لمؤلفاته الكثيرة التي عرفت أسماؤها ، وقد وصلت بعض أقوال الأشعري عن طريق مصادر أخرى نسبت بعض الأقوال إليه ومن أهمها كتب الأشاعرة أمثال : الجويني ، والبغدادي ، والشهرستاني ، والرازي ، إلا أن هناك كتابا لابن فورك حاول فيه أن يجرد مقالات أبي الحسن الأشعري معتمدا علي مجموعة كبيرة من كتبه أكثرها لم يصل إلينا ، ولأهمية هذا الكتاب بالنسبة لأقوال الأشعري نذكر نبذه عنه في هذا المكان :

---

(١) المصدر السابق (ص : ١٣٧-١٣٩) .

(٢) ذكر ابن عساكر في التبيين (ص : ١١٧) أن الأشعري ألف في القرآن كتابه الملقب بالمختزن ، وأنه بلغ فيه سورة الكهف ، لكن نقل في (ص : ١٣٣) عن الأشعري أنه قال في العمد : « وألفنا كتابا في ضروب من الكلام سميناه : المختزن ، ذكرنا فيه مسائل للمخالفين لم يسألونا عنها ولا سطروها في كتبهم ولم يتجهوا للسؤال وأجبنا عنها بما وفقنا الله تعالى له » ، فهل هما كتابان مختلفان اسمهما واحد ، أم أن الأشعري قال في تفسيره : إنه في ضروب من الكلام لغلبة هذه المسائل عليه ، ولذلك قال أبو بكر ابن العربي منه أخذ الناس كتبهم « لعل هذا أرجح » . والله أعلم .

(٣) العواصم من القواصم (ص : ٩٧-٩٨) - ت عمار طالبي - كما ذكره في قانون التأويل (ص : ٤٥٦) .

كتاب ابن فورك هذا اسمه « مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري » [(١)] ، وكان مخطوطا ثم طبع هذا العام ١٩٨٧ م بتحقيق دانيال جيماريه ، وقد اعتمد ابن فورك في كتابه على كتب الأشعري التالية : الإدراك ، الأصول الكبير ، الإيضاح ، التفسير ، الرد على البلخي في أدب الجدل ، الرؤية الكبير ، زيادات النوادر ، الصفات الكبير ، العمد ، في أدب الجدل ، في أصول الفقه ، في أفعال النبي ، في الإمامة ، اللمع ، المختزن ، المختصر في التوحيد والقدر ، المسائل المنثورة ، مسألة في الاجتهاد ، مسألة تعريف عجز المعتزلة عن جواب الجسمية ، مسألة العجز ، المعرفة ، المقالات ، الموجز ، نقض الاستطاعة على الجبائي ، النقض على ابن الراوندي في الصفات ، النقض على أصول الجبائي ، النقض على أوائل الأدلة للبلخي ، النقض على الجبائي والبلخي ، نقض اللطيف على الإسكافي ، النوادر [(٢)] .

فهذه ٣٢ كتابا من مؤلفات الأشعري اعتمد عليها ابن فورك ونقل عنها ، وكان من المفترض أن يكون هذا المجرد من أهم الكتب التي تدل على أقوال الأشعري خاصة في مؤلفاته المفقودة – وهي كثيرة – إلا أن منهج ابن فورك في كتابه هذا وطريقته في النقل لم تسلم من ملاحظة جوهرية تؤثر على قيمة الكتاب إلى حد كبير .

يقول ابن فورك في المقدمة : « أما بعد ، فقد وقفت على ما سألتم أسعدكم الله بطاعته من شدة حاجتكم إلى الوقوف على أصول مذاهب شيخنا أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري – رضي الله عنه – ، وما تبني عليه أدلته وحججه على المخالفين ، وأن أجمع لكم منها متفرقها في كتبه ما يوجد منها منصوصا له ،

---

(١) في المخطوطة التي فيها ذكر اسم مؤلف الكتاب والموجودة في مكتبة عارف حكمة ، كتب اسم المملي لهذا الكتاب « الشيخ الإمام أبي بكر محمد بن المبارك » وقد رجح المحقق بأدلة ذكرها أنه ابن فورك ، انظر : المقدمة (ص : ٣–٤) ، ويؤيد ذلك أن ابن فورك ذكر ذلك فقال : « وكان ذلك على أثر ماجمعت من متفرق مقالات شيخنا الأشعري » (درء التعارض ١٢١/٦) .

(٢) اعتمدت في هذا التعداد فهرس كتب الأشعري – المذكورة في المتن – للمجرد (ص : ٣٦١–٣٦٢) .

ومالا يوجد منصوصا له أجبنا فيه على حسب ما يليق بأصوله وقواعده ، وأعرفكم مع ذلك ما اختلف قوله فيه في كتبه ، وما قطع به منهما ، ومالم يقطع بأحدهما ، ورأينا أن أحدهما أولي بمذهبه وأليق بأصوله فنبهنا عليه » [١] ، ويوضح أكثر في الخاتمة فيقول : « وقد كنا شرطنا في أول الكتاب أنا نذكر ماوجدنا عنه فيه نصا منه عليه في كتاب له معروف وننسبه إلى ذلك الكتاب إذا لم يكن ذلك من المشهور الذي لا يحتاج إلي ذكره الحكاية عنه لشهرته وإن لم نجد عنه فيه نصا عليه ووجدنا أصوله تشهد بذلك وقواعده عليه تبني نسبناه إليه على هذا الوجه ، وما وجدنا له معنى ما حكيناه عنه أضفناه إليه على أنه معنى مذهبه ، وقلنا في جميع ذلك : إنه كان يقول كذا وكذا ، وتفصيل ذلك على الوجه الذي بينا ، وطريقنا في نسبة ذلك إليه من جهة القول ومن طريق أنه قال جارية على الرسم الذي كشفنا عنه » [٢] .

ومن هذين النصين يتبين منهجه في كتابه ، وكيف أنه أجاز لنفسه أن ينسب إليه مالم يقله ، ويقول - لأنه يري أنه جار على أصول مذهبه :- إنه كان يقول كذا وكذا ، فما الذي يميز نصوص الأشعري عن نصوص ابن فورك التي أدخلها ، وكيف ينسب الإنسان إلى الأشعري قولا من هذا الكتاب ومؤلفه نهج فيه هذا النهج ؟ لو أن ابن فورك نقل نصوص الأشعري من كتبه ثم أضاف أو علق ، وميز هذا من هذا لكانت للكتاب مكانة وأهمية لا تقدر .

وحتى لا يصبح الكلام نظريا ، وحتى يتبين مستوي التغيير الذي أحدثه ابن فورك في أقوال الأشعري ، نضرب لذلك بأمثلة مما نقله من كتبه الموجودة بين أيدينا :

أ - يقول ابن فورك في المجرد - في مسألة رؤية الله - : « وحكى في كتاب المقالات عن رقبة بن مصقلة وسليمان التيمي أنه قال : « رأيت الله تعالى في النوم فقال لي : أكرمت مثوي سليمان التيمي » [٣] .

---

(١) مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري (ص : ٩) .

(٢) مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري (ص : ٣٣٨-٣٣٩) .

(٣) المصدر السابق (ص . ٨٧) .

لكن عبارة الأشعري في المقالات هكذا : « وروي عن رقبة بن مصقلة أنه قال : رأيت رب العزة في النوم فقال : لأكرمن مثواه ، يعني سليمان التيمي ، صلي الفجر بطهر العشاء أربعين سنة » (١) . ومن يدقق يجد فروقا كثيرة .

ب – ذكر ابن فورك في كتابه هذا في مسألة القدرة المحدثة وهل تخلو عن العلم في اكتساب الفعل المحكم بها ، فذكر أن الأشعري اختلف جوابه ، وأنه ذكر في بعض كتبه أن ذلك سائغ ، ثم قال : « وهو ماذكره في كتاب اللمع » في قوله : « ولو وجدت قدرة الحياكة مع عدم الإحسان لها لوجدت مع قدرتها لا محالة » (٢) .

وعند الرجوع إلى اللمع نجد العبارة مختلفة ، ولتوضيح المعنى نذكر النص كاملا ونشير إلي العبارة التي نقلها ابن فورك ، يقول الأشعري في الكلام عن الاستطاعة : « فإن قالوا : إذا كان في عدم الإحسان للحياكة عدم الحياكة ، فلم لا يكون في وجود الإحسان لها وجودها ؟ قيل : إن الحياكة تعدم لعدم قدرتها لا لعدم إحسانها ، ولو عدمت الحياكة لعدم الإحسان لها لوجدت بوجود الإحسان لها . فلما لم يكن ذلك كذلك ، وكان الإحسان لها يجامعه العجز علم أنها إنما تعدم لعدم القدرة عليها ، [ولو أجرى الله تعالى العادة أن يخلق القدرة عليها مع عدم الإحسان لها لوقعت القدرة عليها لا محالة] » (٣) ، والعبارة الأخيرة هي العبارة التي نقلها ابن فورك ، ويلاحظ ما بينهما من فرق ، إذ عبارة اللمع تربطها بإجراء الله العادة .

جـ – ذكر في المجرد عبارة حول العلم (٤) ، وحين تبحث عن العبارة في الكتاب المنقول عنه وهو اللمع تجد أول العبارة ولا تجد باقيها (٥) .

---

(١) مقالات الإسلاميين (ص : ٢١٤) – ت ريتر ، (٢٦٣/١) – ت محمد محيي الدين عبد الحميد .
(٢) المجرد (ص : ٩٣) .
(٣) اللمع (ص : ٥٧) – ت مكارثي ، (وص : ٩٨) – ت غرابة .
(٤) انظر المجرد (ص : ٢٦٧) سطر ١٣-١٤ .
(٥) قارن المصدر السابق – نفس الصفحة باللمع (ص : ١٢) سطر ١٧ – ت مكارثي (وص : ٢٨) سطر ١ – ت غرابة .

فهذه المقارنات تدل على أن حكاية ابن فورك لأقوال الأشعري لا تؤخذ قضية مسلمة على أنها عبارته وكلامه ، خاصة وأن المسائل التي ذكرها في كتابه هذا – مما لا يوجد في كتب الأشعري المطبوعة – كثيرة جدا ، سواء في جليل المسائل أو دقيقها ، ولعل المقارنة بين هذا الكتاب وما يذكره الأشعري في كتبه المطبوعة ، أو ما ينسبه إليه من ينقل أقوال الأشعري من بقية علماء الأشعرية كالجويني ، والبغدادي والشهرستاني والرازي ، تؤدي إلى استخلاص فائدة علمية من هذا الكتاب .

وهذا الكتاب يعطي مضمون مافي كتب الأشعري الكلامية التي لم تصل إلينا ، وكيف أنه خاض في كثير من المسائل على منهج المتكلمين ، وذلك حين خاض في قضايا كثيرة من دقيق المسائل التي نجدها عند بعض علماء الأشعرية كالشهرستاني والجويني والرازي والآمدي وغيرهم .

سابعا : أطوار حياته العقدية :

مر الشيخ أبو الحسن الأشعري في حياته بأطوار ، منها ماهو متفق عليه بين العلماء والمترجمين له ، ومنها ماوقع حوله خلاف ، وقد شغل الناس قديما وحديثا في هذا الأمر ، ولا شك أن التطور الذي حدث لمذهب الأشعرية – بعد الأشعري – كان من أسباب طرق هذا الموضوع الذي يتصل بمؤسسه ومن ينتسبون إليه ؛ وذلك من خلال علاقته ودوره في هذا التطور الذي حدث للمذهب الأشعري ، وشيء آخر وهو محاولة الدفاع عن هذا المذهب من خلال بيان سلامة عقيدة من ينتسبون إليه ورجوعه إلى مذهب السلف .

والملاحظ أن بعضا ممن كتب عن الأشعري وتطرق لهذا الموضوع لم يتجرد من مغالبة الهوي والميل مع أو ضد الأشعري ، فجاء كلامه وأسلوبه متضمنا للمدح أو الذم ، ومع ذلك فهناك من حاول الإنصاف ، ووضع الأمر موضعه الصحيح ، والتوفيق بيد الله سبحانه وتعالى .

وسيكون الكلام حول هذا الموضوع من خلال ما يلي :

أ - طور الأشعري الأول ، المتفق عليه .

ب - رجوعه عن الاعتزال وتاريخه وأسبابه .

جـ - مذهب الأشعري بعد رجوعه : هل كان طورا واحدا أو طورين ؟ .

١ - طور الأشعري الأول (مرحلة الاعتزال) :

لم يشك أحد في أن الأشعري نشأ على مذهب المعتزلة ، وأنه أقام على ذلك فترة طويلة من الزمن ، وليس أدل على ذلك من اعترافه هو حين قال فى كتابه « العمد » يعدد مؤلفاته : « وألفنا كتابا كبيرا في الصفات [وهو أكبر كتبه] سميناه كتاب : الجوابات في الصفات عن مسائل أهل الزيغ والشبهات ، نقضنا فيه كتابا كنا ألفناه قديما فيها على تصحيح مذهب المعتزلة ، لم يؤلف لهم كتاب مثله ، ثم أبان الله سبحانه لنا الحق فرجعنا عنه فنقضناه وأوضحنا بطلانه »(١) ، وفي هذا النص نلمح المستوى الذي وصل إليه في مرحلة الاعتزال ، وكيف أنه صار يؤلف الكتب على مذهبهم ، بل إن هذا الكتاب المنقوض يذكر أنه لم يؤلف للمعتزلة مثله .

أما المصادر التي ترجمت له فتذكر ذلك ، فابن النديم يقول : « ابن أبي بشر وهو أبو الحسن على بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري من أهل البصرة ، وكان أولا معتزليا ثم تاب من القول بالعدل وخلق القرآن في المسجد الجامع بالبصرة في يوم الجمعة »(٢) .

ويذكر السجزي(٣) المتوفي سنة ٤٤٤ هـ في رسالته إلى أهل زبيد

---

(١) التبيين (ص : ١٣١) .

(٢) الفهرست (ص : ٢٣١) - ط طهران .

(٣) هو : الإمام الحافظ أبو نصر عبيد الله بن سعيد بن حاتم الوايلي السجزي ، انظر الإكمال (٣٩٧/٧) ، والأنساب (٢٧٩/١٣) ، والتمييز والفصل لإسماعيل بن باطيش (ص : ٧٥٨) .

المسماة : « الرد على من أنكر الحرف والصوت » رواية عن خلف المعلم [١] – المتوفي سنة ٣٧١ هـ – من فقهاء المالكية أنه قال : « أقام الأشعري أربعين سنة على الاعتزال ، ثم أظهر التوبة ، فرجع عن الفروع وثبت على الأصول » [٢] ، أي أصول المعتزلة التي بنوا عليها نفي الصفات ، مثل دليل الاعراض وغيره .

ويذكر ابن عساكر أن أبا القاسم حجاج بن محمد الطرابلسي قال : « سألت أبا بكر إسماعيل بن أبي إسحاق الأزدي القيرواني المعروف بابن عزرة [٣] – رحمه الله – عن أبي الحسن الأشعري – رحمه الله – فقلت له : قيل لي عنه : إنه كان معتزليا ، وأنه لما رجع عن ذلك أبقي للمعتزلة نكتا لم ينقضها ، فقال لي : الأشعري شيخنا وإمامنا ومن عليه معولنا ، قام على مذاهب المعتزلة أربعين سنة ، وكان لهم إماما ، ثم غاب عن الناس فى بيته خمسة عشر يوما ، فبعد ذلك خرج إلى الجامع فصعد المنبر ... » [٤] وذكر قصته .

ومما ينبغي ملاحظته أن بداية نبوغه وطلبه للعلم قد لا تكون بدأت على مذهب المعتزلة ، لأن أباه – الذي لا يعرف متى كانت وفاته – قد أوصى بولده إلى الساجي الإمام المحدث ، ومن المحتمل أن يكون قد تتلمذ عليه وعلى أمثاله من العلماء فترة ، إلى أن تحول إلى مذهب الاعتزال على يد الجبائي ، ويذكر بعض مترجمي الأشعري سببا وجيها لهذه الصلة القوية بينه وبين الجبائي ، وذلك حين يذكرون أن الجبائي تزوج بأمه [٥] ، وبذلك صار الأشعري ربيبا عنده ،

---

(١) اسمه خلف بن عمر ، وقيل عثمان بن عمر ، وقيل عثمان بن خلف ، ويعرف بابن أخي هشام الربعي ، من أهل القيروان ، اختلف في وفاته فقيل ٣٧١ هـ وقيل ٣٧٣ هـ ، ترتيب المدارك (٦/٢١٠) ، ومعالم الإيمان (٣/٩٩) .

(٢) الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص : ١٦٨) ، مطبوع على الآلة الكاتبة .

(٣) هكذا في التبيين لابن عساكر ، والذي في ترتيب المدارك بن عذرة ، وذكر المحقق في الحاشية أن في إحدى النسخ عزرة كما في التبيين ، وهو فقيه من أصحاب ابن أبي زيد القيرواني وطبقته ، رحل إلى المشرق ولقي ابن مجاهد الطائي المتكلم – تلميذ الأشعري – وأخذ عنه وعن غيره ، لم يذكر له تاريخ ولادة ولا وفاة ، ترتيب المدارك (٧/٢٧٤) .

(٤) التبيين (ص : ٣٩) .

(٥) انظر : المختصر لأبي الفداء (٢/٩٠) ، وتاريخ ابن الوردي (١/٤١٠) ، والوافي للصفدي (٤/٧٤) ، وخطط المقريزي (٢/٣٥٩) – ط بولاق .

خاصة إذا كان هذا الزواج في حياة الأشعري المبكرة ، حيث يكون التأثير أقوي ، والتتلمذ على يد علماء السنة - إن حصل - لم يكن قد بلغ مرحلة النضج والاستقلال .

وعلى أي حال فمما لا خلاف فيه أن الأشعري تتلمذ على يد الجبائي المعتزلي فمن الجبائي وما أهم آرائه ؟ .

الجبائي هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران ابن أبان ، مولي عثمان بن عفان - رضي الله عنه - ، الجبائي [1] البصري ، ولد سنة ٢٣٤ - أو - ٢٣٥ هـ ودرس الاعتزال على شيخ المعتزلة أبي يعقوب يوسف ابن عبد الله الشحام الذي انتهت عليه رياسة المعتزلة في البصرة ، ولما توفي الشحام سنة ٢٦٧ هـ تبوأ مكانه في رئاسة المعتزلة تلميذه أبو على الجبائي ، الذي عده ابن المرتضي على رأس الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة [2] ، وبقي أبو علي ينافح عن مذهب المعتزلة ويرد على من خالفه من المعتزلة وغرهم ، فكان ممن رد عليه أبو الحسن الخياط ، والصالحي والجاحظ والنظام وغيرهم من المعتزلة ، كما رد على تلميذه أبي الحسن الأشعري الذي كانت له أيضا كتب كثيرة في الرد على شيخه الجبائي ، ولم يصل إلينا شيء من كتبه ، وآراؤه مبثوثه في كتب المقالات - وأهمها كتاب الأشعري - وفى كتب المعتزلة وأهمها كتب عبد الجبار الهمذاني . ومن أبرز تلاميذ الجبائي أبو الحسن الأشعري - الذي ترك الاعتزال - وابنه أبو هاشم الجبائي الذي صار إماما للمعتزلة بعد والده ، وقد توفي أبو على الجبائي سنة ٣٠٣ هـ [3] .

---

(١) نسبة إلى « جبّي » بلد من أعمال خوزستان (الأهواز) قريبة من البصرة وليست من أعمالها ، انظر كتاب الأقاليم للإصطخري - مخطوط - (ص : ٥٤) ، والروض المعطار (ص : ١٥٦) ، ومعجم البلدان (٩٧/٢) ، وكلهم ذكر أبا على الجبائي ونسبته إليها .

(٢) انظر : كتاب المنية والأمل ، تحقيق محمد جواد مشكور (ص : ١٧٠) .

(٣) انظر ترجمته فى : الأنساب (١٧٦/٣) ، والمنتظم (١٣٧/٦) ، ووفيات الأعيان (٢٦٧/٤) ، وسير أعلام النبلاء (١٨٣/١٤) ، والوافي (٧٤/٤) ، والبداية والنهاية (١٢٥/١١) ، وطبقات المفسرين للداودي (١٨٩/٢) ، ولسان الميزان (٢٧١/٥) ، والمنية والأمل (ص : ١٧٠) ، =

وأهم ما يلاحظ في حياة الجبائيِّ أنه عاش في فترة انحسار الاعتزال ، التي بدأت في عهد المتوكل – تولي الخلافة سنة ٢٣٢ هـ – ، حين أبطل ما دعا إليه من قبله من الخلفاء من محاربة أهل السنة والدعوة إلي مذهب المعتزلة من القول بخلق القرآن وغيره ، والإمام أحمد الذي نصر الله به أهل السنة توفي في أول حياة الجبائيِّ سنة ٢٤١ هـ .

ومع ذلك فلم يصل الأمر إلى منع دراسة وتدريس الجدل وعلم الكلام ، وإنما أبطل المتوكل ما تبنته الدولة من نصرة المعتزلة وفرض مذهبهم على الناس ، ولذلك بقيت بعض المساجد في البصرة وبغداد وغيرها يتولى التدريس فيها أو في بعض حلقاتها بعض المعتزلة [1] .

وقد سبق في بيان أحوال عصر الأشعري ؛ أنه في عام ٢٧٩ هـ صدر الأمر بمنع الوراقين من بيع كتب الفلسفة والكلام [2] ، وقد استمر هذا الانحسار بالنسبة للمعتزلة إلى مجيء البويهيين الذين دخلوا بغداد سنة ٣٣٤ هـ ، ومالوا إلى التشيع والاعتزال .

في هذه الفترة عاش الجبائيُّ ، وتزعم حركة الاعتزال بعد شيخه الشحام ، واستطاع بتبنيه لمذهب شيوخه ، وبآرائه التجديدية في مذهب الاعتزال أن يكوّن له طائفة أو فرقة سميت بالجبائية .

ومن الملفت للنظر حقا أن يكون رجوع الأشعري عن الاعتزال في هذه الفترة التي انحسر فيها مذهب المعتزلة ، فكيف يفسر هذا الفرح العظيم لأهل السنة ؟ هل كان الجدل بين أهل السنة والمعتزلة في تلك الفترة قويا دون أن يبرز على السطح ، أم أن الصراع الذي تلا هذه الفترة حين ظهرت للمعتزلة مكانة وسلطة في عهد البويهيين جعلت علماء السنة يستعيدون الأحداث السابقة التي تدعم مواقفهم ومنها قصة الأشعري ؟ . فصاروا ينشرونها ويؤلفون حولها .

= والفرق بين الفرق (ص : ١٨٣) ، والملل والنحل للبغدادي (ص : ١٢٨) ، والتبصير بالدين (ص : ٧٩) ، والملل والنحل للشهرستاني (٧٨/١) ، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي (ص : ٤٣) ، – ت النشار – ، و(ص : ٣٩) مع المرشد الأمين .

(١) انظر : الجبائيان (ص : ٦٦) .

(٢) انظر : عصر الأشعري في أول هذا الفصل .

أما أهم آراء أبي علي الجبائي ، فهي مبنية على مذهب المعتزلة القائم على أصولهم الخمسة ، ومع أن الجبائي يعتبر إماما للمعتزلة في زمانه إلا أنه انفرد بآراء تستوقف الناظر ، ولن نتعرض لجميع آرائه فقد كتبت حولها مع آراء ابنه أبي هاشم رسالة علمية [١] ، ولكن نذكر منها ما يلفت النظر ويعين على فهم الأجواء التي عاشها الأشعري في فترة تتلمذه عليه :

١ - في مسألة كلام الله ، قال بقول المعتزلة : أنه مخلوق ، لكنه أتى برأى جديد وهو قوله : « إن الله تعالى يحدث عند قراءة كل قارئ كلاما لنفسه في محل القراءة » [٢] ، وقوله « كلام الله يوجد مع قراءة كل قارئ ، ثم الكلام عنده حروف تقارن الأصوات المتقطعة على مخارج الحروف ، وليست هي أصواتا » [٣] وقوله « إذا اجتمع طائفة من القراء على تلاوة آية ، فيوجد بكل واحد منهم كلام الله ، والموجود بالكلام كلام واحد » [٤] ، فهل كان قوله : إن الله يحدث عند قراءة كل قارئ كلاما لنفسه ، وقوله إن الكلام بلا أصوات يقرب من الكلام النفسي الذي قال به الأشعرية [٥] ؟ . ، ومما يلاحظ أن الأشعرية شنعوا عليه في قوله : إن الصوت كامن في الحروف في المصاحف ، وقد علق ابن المرتضي على ذلك بقوله : « فالشيخ أبو علي خاف ما خاف أهل الأثر في المرتبة الأولى من الكفر في مخالفة السمع ، فتكلف مخالفة المعقول في كون الصوت في الحروف المكتوبة ، وفي إحداث صوت من الله مع صوت كل قارئ ، حتى

---

(١) بعنوان : الجبائيان أبو على وأبو هاشم ، تأليف على فهمي خشيم ، حصل عليها من جامعة عين شمس بمصر ، كلية الآداب بإشراف محمد عبد الهادي أبو ريدة ، وقد طبعت في ليبيا - دار الفكر سنة ١٩٦٨ م - ويظهر الباحث تعاطفه الشديد معهم وقد قال في المقدمة (ص : هـ) « كان المعتزلة استولوا على عقلي بعقلهم منذ زمن بعيد » .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني (٨١/١) .

(٣) الإرشاد للجويني (ص : ١٢٣) .

(٤) نفس المصدر والصفحة .

(٥) انظر : الجبائيان (ص : ١١٧) .

يكون السامع لكل قارئ سامعا لكلام الله على الحقيقة كما سمعه موسى عليه السلام » [١] .

٢ - وهو ينكر الرؤية لكنه لا يكفر من أثبتها كما يقول المعتزلة [٢] .

٣ - من أصول المعتزلة إنفاذ الوعيد وأن أهل الكبائر لابد أن يخلدوا في النار وقد قال الجبائي بذلك ، لكنه قال بأنه يجوز على الله العفو وهذا مخالف لسائر المعتزلة ، يقول الأشعري عن المعتزلة : « واختلفوا هل كان في العقل يجوز أن يغفر الله لعبده ذنبا ويعذب غيره على مثله ، أم لا على مقالتين : فأجاز ذلك بعضهم وهو الجبائي ، وأنكره أكثرهم » [٣] .

٤ - يري أن العلة لا توجب معلولها ، والسبب لا يجوز أن يكون موجبا للمسبب ، ومعلوم أن أكثر المعتزلة يقولون : إن الأسباب موجبة لمسبباتها [٤] ، والجبائي « يصف ربه بالقدرة على أن يجمع بين النار والقطن ولا يخلق إحراقا وأن يسكن الحجر في الجو فيكون ساكنا لا على عمد من تحته ، وإذا جمع بين النار والقطن فعل ما ينفي إلا حراق وسكن النار فلم تدخل بين أجزاء القطن فلم يوجد إحراق » [٥] . فهذا القول يقرب مما أخذ به الأشعرية من إنكار الأسباب [٦] .

٥ - وفي الكسب كان له رأي متميز عن المعتزلة ، يقول الأشعري :

---

(١) إيثار الحق على الخلق (ص : ٣١٩) - رسالة محققة في جامعة الإمام ، ت أحمد مصطفي حسين صالح . وهو في الطبعة الأولى (ص : ١٢٥) .

(٢) انظر : شرح الأصول الخمسة (ص : ٢٧٥) .

(٣) مقالات الإسلاميين (ص : ٢٧٦) - ريتر - ، ويرى الجبائي : أن الفاسق الملي مؤمن من أسماء اللغة بما فعله من الإيمان ، وهذا مخالف لسائر المعتزلة الذين يقولون : إن الفاسق في منزلة بين المنزلتين ، بل زعم الجبائي أن في اليهودي إيمانا نسميه به مؤمنا مسلما من أسماء اللغة ، انظر : المقالات (ص : ٢٦٩) ، فهل الجبائي يقرب هنا من أقوال المرجئة ؟ .

(٤) انظر : المقالات (ص : ٤١٢-٤١٣) .

(٥) مقالات الإسلاميين (ص : ٥٧٠) .

(٦) انظر : الجبائيان (ص : ١٧٢) .

« واختلف الناس في معني مكتسب ، فقال قوم من المعتزلة : معناه أن الفاعل فعل بآلة وبجارحة وبقوة مخترعة ، وقال الجبائي : معني المكتسب هو الذي يكتسب نفعا أو ضررا أو خيرا أو شرا ، أو يكون اكتسابه للمكتسب غيره كاكتسابه للأموال وما أشبه ذلك واكتسابه للمال غيره ، والمال هو الكسب له في الحقيقة وإن لم يكن له فعلا ، قال الأشعري : والحق عندي أن معني الاكتساب هو أن يقع الشيء بقدرة محدثة فيكون كسبا لمن وقع بقدرته » [١] . وقد خالف الجبائي سائر المعتزلة في معنى أن الله خالق [٢] ، بل وقال : إن الله « لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع ... » [٣] .

٦ - وقوله في إرادة العبد خالف فيه سائر المعتزلة ، يقول الأشعري : « وأجمعت المعتزلة إلا الجبائي أن الإنسان يريد أن يفعل ويقصد إلى أن يفعل ، وإن إرادته لأن يفعل لا تكون مع مراده ولا تكون إلا متقدمة للمراد ، وزعم الجبائي : أن الإنسان إنما يقصد الفعل في حال كونه ، وأن القصد لكون الفعل لا يتقدم الفعل ، وأن الإنسان لا يوصف بأنه في الحقيقة مريد أن يفعل ، وزعم أن إرادة البارئ مع مراده » [٤] .

٧ - قوله بالشريعة العقلية ، يقول الشهرستاني عنه وعن ابنه أبي هاشم : « وأثبتا شريعة عقلية وردا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعة التي لا يتطرق إليها عقل ولا يهتدي إليها فكر ، وبمقتضي العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع وعقاب العاصي ، إلا أن التأقيت والتخليد فيه يعرف

---

(١) المقالات (ص : ٥٤٢) .

(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ٥٣٩) .

(٣) المواقف (ص : ٢٨٤) ، ومع شرحه (٨/٦٤) ، وقد شرح الإيجي معنى التمانع هنا على رأي الجبائية بأنه « لو أراد الله تعالى فعلا ، وأراد العبد عدمه ، لزم إما وقوعهما فيجتمع النقيضان أو لا وقوعهما فيرتفع النقيضان ، أو وقوع أحدهما فلا قدرة للآخر ، لا يقال يقع مقدور الله لأن قدرته أعم ، لأنا نقول معني كون قدرته أعم تعلقها بغير هذا المقدور ولا أثر له في هذا المقدور ، فهما في هذا المقدور سواء » .

(٤) مقالات الإسلاميين (ص : ٤١٨) .

بالسمع »[1] ، وهذا كلام خطير يدل على مقدار النبوة عند هؤلاء ، فالصلاة تجب بالعقل ، لكن توقيتها فجرا وظهرا وعصرا يعرف عن طريق النبي ، فالنبي جاء بالحكم الوضعي دون الحكم التكليفي ، وهذا القول - لشناعته - يظهر أن الجبائيّ لم يسطره في كتاب و لم يكن مذهبا مصرحا به عنده كما يقول عبد الجبار الهمذاني[2] ، وهذه عادة الجبائيّ[3] .

٨ - ومن الأمور المثيرة والتي قال بها الجبائيّ قوله - على مذهبه - إن بغداد - في عهده - دار كفر ، يقول الأشعري : « واختلفوا هل الدار دار إيمان أم لا ؟ فقال أكثر المعتزلة والمرجئة : الدار دار إيمان ، وقالت الخوارج من الأزارقة والصفرية : هي دار كفر وشرك ، وقالت الزيدية : هي دار كفر نعمة ، وقال جعفر بن مبشر ومن وافقه هي دار فسق . وقال الجبائيّ : كل دار لا يمكن فيها أحد أن يقيم بها أو يجتاز بها إلا بإظهار ضرب من الكفر ، أو باظهار الرضي بشيء من الكفر ، وترك الإنكار له فهي دار كفر ، وكل دار أمكن القيام بها والاجتياز بها من غير إظهار ضرب من الكفر أو إظهار الرضي بشيء من الكفر وترك الإنكار له فهي دار إيمان » ، ويعلق الأشعري على رأي الجبائيّ قائلا : « وبغداد على قياس الجبائيّ دار كفر لا يمكن المقام بها عنده إلا بإظهار الكفر الذي هو عنده كفر أو الرضي ، كنحو القول إن القرآن غير مخلوق ، وأن الله سبحانه وتعالى لم يزل متكلما به ، وأن الله سبحانه أراد المعاصي وخلقها ، لأن هذا كله عنده كفر ، وكذلك القول في مصر وغيرها على قياس قوله ، وفي سائر أمصار المسلمين ، وهذا هو القول بأن دار الإسلام دار كفر ومعاذ الله من ذلك »[4] .

٩ - ومن أقواله العجيبة أيضا رأيه في النبوة ، يقول الأشعري : « واختلفوا

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني (٨١/١) .

(٢) انظر : المجموع المحيط بالتكليف (جـ : ٣ ، ص : ١٩٥) و - مخطوط - عن الجبائيان (ص : ٢٧٦) .

(٣) انظر : الجبائيان (ص : ٢٧٦) مع الحواشي .

(٤) مقالات الإسلاميين (ص : ٤٦٣ - ٤٦٤) .

في النبوة هل هي ثواب أو ابتداء ، فقال قائلون : هي ابتداء ، وقال قائلون : هي جزاء على عمل الأنبياء ، هذا قول عباد ، وقال الجبائي : يجوز أن تكون ابتداء » [١] ، فهل قوله يجوز أن تكون النبوة ابتداء فيه ميل إلى أولئك الذين يقولون : إن النبوة قد تكون مكتسبة ؟ .

١٠ - والجبائي كان يتوقف في المفاضلة بين علي وأبي بكر - رضي الله عنهما -، [٢] ثم مال أخيرا إلى تفضيل علي ، وألف كتابا لعباد بن سليمان في تفضيل أبي بكر [٣] ، ويروي أن الجبائي هم أن يجمع بين المعتزلة والشيعة [٤] .

١١ - أما موقفه من السنة فهو موقف باقي المعتزلة ، وقد أورد بعض مترجميه أن أحدهم سأله عن حديث في الاحكام ورد بإسناد فقبله ، ولما أورد نفس هذا الإسناد في حديث حجاج آدم وموسى رده [٥] .

هذه أهم آراء الجبائي - البارزة - مع ملاحظة أنه يتبنى مذهب المعتزلة ويقول بأقوالهم ، فهل كان لهذه الأقوال والتناقضات أثر في موقف الأشعري ورجوعه عن مذهب الاعتزال ؟ إن أقوال وحياة الجبائي يلاحظ فيها مايلي :

أ - خروجه عن بعض آراء أهل الاعتزال ، قد يكون أحيانا خروجا على إجماعهم .

ب - شناعة بعض أقواله : كقوله بالشريعة العقلية ، أو دار الكفر ، أو أن النبوة يجوز أن تكون ابتداء .

جـ - عدم تصريحه ببعض آرائه ومواقفه ، ولعل الأشعري الذي كان قريبا منه مطلع عليها كلها ، وحين نعلم أن الجبائي قد تعرض لمصادرة أمواله ،

---

(١) مقالات الإسلاميين (ص : ٤٤٨) .

(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ٤٥٨-٤٥٩) .

(٣) انظر : المنية والأمل (ص : ١٧١-١٧٢) ، ت مشكور .

(٤) انظر : الجبائيان (ص : ٢٩٤) .

(٥) انظر : المنية والأمل (ص : ١٧١) .

وأن شيخه الشحام كان مقدما عند قائد الزنج ، الذين أثاروا فتنة عظيمة [١] ، وأن ذلك كان وقت أفول نجم المعتزلة ، فلا يستبعد أن تكون له بعض المواقف . والله أعلم .

هذه مرحلة الأشعري الأولى ، وقد تبوأ فيها مكانة عالية خاصة عند شيخه الجبائي ، الذي كان ينيبه في بعض مناظراته ، يقول ابن عساكر - عن العسكري -: « كان الأشعري تلميذ الجبائي يدرس عليه فيتعلم منه ويأخذ عنه ، لا يفارقه أربعين سنة ، وكان صاحب نظر في المجالس ، وذا إقدام على الخصوم ، ولم يكن من أهل التصنيف ، وكان إذا أخذ القلم يكتب وربما ينقطع وربما يأتي بكلام غير مرضي ، وكان أبو علي صاحب تصنيف وقلم ، إذا صنف يأتي بكل ما أراد مستقصي ، وإذا حضر المجالس وناظر لم يكن بمرض ، وكان إذا دهمه الحضور في المجالس يبعث الأشعري ويقول له نب عني ، ولم يزل على ذلك زمانا » [٢] ، وقد دافع ابن عساكر عما في هذه الحكاية من رداءة تصنيفه بأن ذلك كان في أول أمره قبل اهتدائه [٣] .

ب - رجوعه عن الاعتزال وأسبابه :

أعلن الأشعري رجوعه عن الإعتزال ، فقد غاب في بيته ثم خرج إلى الناس بعد صلاة الجمعة وأعلن رجوعه عليهم ، وإنه يتبرأ من جميع أقواله السابقة ، وأظهر بعض مؤلفاته الجديدة ، والملاحظ أن مترجمي الأشعري يشيرون إلى أن مدة مقامه في الاعتزال أربعين سنة ، فإذا كان الأشعري ولد سنة ٢٦٠ هـ والجبائي توفي سنة ٣٠٣ هـ ورجوع الأشعري كان قبل وفاة الجبائي لأن الجبائي نفسه رد على الأشعري ، فالأولي أن يعتبر هذا الكلام تقريبيا وأن المقصود أن رجوع الأشعري كان وهو قريب من الأربعين في عمره ، ولذلك عبر البعض بأن إقامة الأشعري في الاعتزال كانت عدة سنين [٤] .

---

(١) سبقت الإشارة إليها في أول هذا الفصل ، وانظر : الجبائيان (ص : ٢٧٧-٢٨٣) .

(٢) تبيين كذب المفتري (ص : ٩١) .

(٣) انظر المصدر السابق (ص : ٩١-٩٢) .

(٤) انظر : الخطط للمقريزي (٣٥٩/٢) ، بولاق .

ولما كان رجوع الأشعري عن الاعتزال بعد هذه المدة التي تعتبر طويلة إضافة إلى المفاجأة في ذلك ، فقد كثرت الأقوال في أسباب رجوعه ، ويمكن حصر أهمها فيما يلي :

١ - فالنوع الأول من الأسباب المباشرة للتحول : الرؤيا ، وتتعدد الروايات في ذلك ، فمنها ما ورد « أن الشيخ أبا الحسن - رحمه الله - لما تبحر في علم كلام الاعتزال وبلغ غاية ، كان يورد الأسئلة على أستاذيه في الدرس ، ولا يجد فيها جوابا شافيا فتحير في ذلك ، فحكى عنه أنه قال : وقع في صدري في بعض الليالي شيء مما كنت فيه من العقائد ، فقمت وصليت ركعتين ، وسألت الله تعالى أن يهديني الطريق المستقيم ، وقمت فرأيت رسول الله - ﷺ - في المنام فشكوت إليه بعض مابي من الأمر فقال رسول الله - ﷺ - عليك بسنتي ، فانتبهت وعارضت مسائل الكلام بما وجدت في القرآن والأخبار ، فأثبته ونبذت ماسواه ورائي ظهريا »[1] ، وهذه الرواية ينتهي إسنادها إلى بعض الأصحاب ، دون تحديد ، وفي رواية أخرى أطول : وأنه رأي النبي - ﷺ - في المنام في رمضان عدة مرات ، ويطلب منه نصرة المذاهب المروية ، وان الأشعري قال له في رؤياه إياه ليلة سبع وعشرين : كيف أدع مذهبا تصورت مسائله وعرفت أدلته منذ ثلاثين سنة لرؤيا ، فقال لي لولا أني أعلم أن الله تعالى يمدك بمدد من عنده لما قمت عنك حتي أبين لله وجوهها وكأنك تعد إتياني إليك هذا رؤيا ، أو رؤياي جبريل كانت رؤيا ، إنك لا تراني في هذا المعنى بعدها ، فجد فيه فإن الله سيمدك بمدد من عنده ، قال فاستيقظت وقلت مابعد الحق إلا الضلال ، وأخذت في نصرة الأحاديث في الرؤية والشفاعة والنظر وغير ذلك ، فكان يأتيني شيء ما سمعته من خصم قط ، ولا رأيته في كتاب فعلمت أن ذلك من مدد الله تعالى الذي بشرني به رسول الله - ﷺ - »[2] ، وهي رواية تنتهي إلى مجاهيل ، ويورد القاضي عياض هذه الرواية بلا إسناد ويذكر أن الرسول - ﷺ -

---

(١) التبيين (ص : ٣٨-٣٩) .

(٢) المصدر السابق (ص : ٤٠-٤١) ، وطبقات السبكي (٣/٣٤٨-٣٤٩) .

قال له في المنام : « إنما قلت لك اطلب علم الكلام ، واعمل بمسألة الرؤية ، ولم أقل لك نح الكلام » ، وأنه لما رآه ليلة سبع وعشرين قال له الأشعري لما سأله ما الذي عملت فيما قلت لك ؟ : « فقلت : يارسول الله ، كيف أدع مذهبا نصرته أربعين سنة ، وصنفت فيه ، ورسخت ؟ يقول الناس : هذا رجل موسوس يدع المذاهب بالمنامات » ، فغضب غضبا شديدا وقال : كذلك كانوا يقولون لي : موسوس ومجنون ، وماضيعت حق الله تعالي لقول الناس ، وتعد هذه من جملة المنامات ؟ أتردد إليك في الشهر ثلاث مرات ، ثم تقول : إنه منام ، هذه اعتذارات كلها باطلة فدعها ، ولا تعرج عليها ... » [(١)] .

ويلاحظ ما دخل هذه الروايات من زيادات حتي يقول الرسول : انظر علم الكلام ، وقد يكون لمسألة الرؤية أصل ، لكن ليس بهذه الأساليب والروايات التي لم يتصل سند شيء منها .

٢ – النوع الثاني من الأسباب : مناظراته لشيخه الجبائي ، وأشهر هذه المناظرات : مناظرته حول الصلاح والأصلح فقد أوردها ابن خلكان في ترجمة الجبائي فقال : « وعنه أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري شيخ السنة وعلم الكلام ، وله معه مناظرة روتها العلماء ، فيقال : إن أبا الحسن المذكور سأل أستاذه أبا علي الجبائي عن ثلاثة إخوة : أحدهم كان مؤمنا برا تقيا ، والثاني كان كافرا فاسقا شقيا ، والثالث كان صغيرا ، فماتوا ، فكيف حالهم ؟ فقال الجبائي : أما الزاهد ففي الدرجات ، وأما الكافر ففي الدركات ، وأما الصغير فمن أهل السلامة ، فقال الأشعري : إن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد هل يؤذن له ؟ فقال الجبائي : لا ، لأنه يقال له : إن أخاك إنما وصل إلى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة ، وليس لك تلك الطاعات ، فقال الأشعري : فإن قال ذلك الصغير : التقصير ليس مني ، فإنك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة ، فقال الجبائي : يقول الباري جل وعلا : كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت وصرت مستحقا للعذاب الأليم ، فراعيت مصلحتك ، فقال الأشعري : فلو قال الأخ الكافر : يا إله العالمين ، كما علمت حاله فقد علمت حالي ، فلم راعيت مصلحته

---

(١) ترتيب المدارك (٥/٢٨-٢٩) .

دوني ؟ « [وفي بعض نسخ الوفيات الخطية] : فقال الجبائي للأشعري : إنك مجنون ، فقال : لا ، بل وقف حمار الشيخ في العقبة » [١] ، وبسبب انقطاع الجبائي رجع الأشعري عن الاعتزال [٢] ، وهناك مناظرة أخري حول هل يسمي الله عاقلا فقد « دخل رجل علي الجبائي فقال : هل يجوز أن يسمي الله تعالي عاقلا ؟ فقال الجبائي : لا ، لأن العقل مشتق من العقال ، وهو المانع ، والمنع في حق الله محال ، فامتنع الإطلاق . قال الشيخ أبو الحسن فقلت له : فعلى قياسك لا يسمي الله سبحانه حكيما ؛ لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام ، وهي الحديدة المانعة للدابة من الخروج ويشهد لذلك قول حسان بن ثابت - رضي الله عنه - :

فنحكم بالقوافي من هجانا ونضرب حين تختلط الدماء [٣]

وقول الآخر :

أبني حنيفة حكموا سفهاءكم إني أخاف عليكم أن أغضبا [٤]

أي نمنع بالقوافي من هجانا ، وامنعوا سفهاءكم ، فإذا كان اللفظ مشتقا من المنع ، والمنع على الله محال لزمك أن تمنع إطلاق حكيم عليه سبحانه وتعالى قال : فلم يحر جوابا ، إلا أنه قال لي : فلم منعت أنت أن يسمي الله سبحانه عاقلا ، وأجزت أن يسمي حكيما ؟ قال : فقلت له : لأن طريقي في مأخذ أسماء الله الإذن الشرعي دون القياس اللغوي ، فأطلقت حكيما لأن الشرع أطلقه ، ومنعت عاقلا لأن الشرع منعه ، ولو أطلقه الشرع لأطلقته » [٥] .

---

(١) وفيات الأعيان (٤/٢٦٧-٢٦٨) ، وانظر طبقات السبكي (٣/٣٥٦) ، وانظر رأي الجبائي في هذه المسألة في مقالات الأشعري (ص : ٥٧٥) ، وانظر : تعليق المقبلي القاسي على هذه القصة في العلم الشامخ (ص : ٢٩٧) .

(٢) انظر : الملل والنحل للشهرستاني (١/٩٣) ، ويذكر الرازي في تفسيره « سورة الأنعام » آية ١٢٥ » انها بعد رجوع الأشعري (١٣/١٨٥) .

(٣) ديوان حسان (ص : ٧٤) ، ت سيد حنفي وحسن كامل الصيرفي ، الهيئة المصرية العامة ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م .

(٤) البيت لجرير ، ديوانه (١/٤٦٦) وفيه « أحكموا » .

(٥) طبقات السبكي (٣/٣٥٧-٣٥٨) ، وانظر : ظهر الإسلام (٤/٦٨-٦٩) ، وانظر رأي الجبائي حول ذلك في مقالات الأشعري (ص : ٥٢٦) .

والمناظرات بين الأشعري والجبائي كثيرة ، وواضح أن بعضها كان بعد رجوع الأشعري [١] ، وقد تكون من عوامل عدم ثقته بمذهب الاعتزال .

٣ – أن سبب رجوعه حيرته وتكافؤ الأدلة عنده ، يروي ابن عساكر عن ابن عذرة أنه قال عن الأشعري : « قام على مذاهب المعتزلة أربعين سنة ، وكان لهم إماما ثم غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يوما ، فبعد ذلك خرج إلى الجامع فصعد المنبر وقال : معاشر الناس : إني تغيبت عنكم في هذه المدة لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة ، ولم يترجح عندي حق على باطل ، ولا باطل على حق ، فاستهديت الله تبارك وتعالي فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه ، وانخلعت من جميع ماكنت أعتقده كما انخلعت من ثوبي هذا ، وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به ودفع الكتب إلى الناس فمنها : كتاب اللمع ، وكتاب أظهر فيه عوار المعتزلة سماه بكتاب كشف الأسرار وهتك الأستار ، وغيرهما ، فلما قرأ تلك الكتب أهل الحديث والفقه من أهل السنة والجماعة أخذوا بما فيها ، وانتحلوه واعتقدوا تقدمه واتخذوه إماما حتى نسب مذهبهم إليه » [٢] .

٤ – وبعضهم يربط أسباب رجوعه بعوامل خارجية ، فمحنة الإمام أحمد ، ثم ماجري بعد ذلك من انتصاره وأفول نجم أعدائه من المعتزلة في عهد المتوكل ، وأن الناس ملوا كثرة المماجكات والمحن التي شهدوها فكرهوا هذه الطائفة ، فولد هذا لدى الأشعري كراهية هذا المذهب فرجع عنه [٣] .

٥ – أن أسباب رجوعه نشأة الأشعري الحديثية ، والفقهية ، فأبوه كان

---

(١) انظر : ما أشار إليه الأشعري في المقالات (ص : ٣٥٥-٣٥٦) حول الحركة والسكون ، و(ص : ٤١٩) حول هل يريد الإنسان إرادته ، وانظر عيون المناظرات للسكوني ، فقد أورد للأشعري عدة مناظرات ، فإضافة إلى مناظراته حول الصلاح والأصلح ، وهل يسمي الله عاقلا (ص : ٢٢٦ وص : ٢٢٨) ذكر مناظرات أخرى : (ص : ٢٢٦ حول الرؤية ، وص : ٢٣٢) مع أحد النصاري حضرها بعض المعتزلة منهم الجبائي ، وأخري (ص : ٢٣٤) لكن ليس فيها الجبائي .

(٢) التبيين (ص : ٣٩-٤٠) .

(٣) انظر ظهر الإسلام (٤/٦٦) ، منهج علماء الحديث والسنة (ص ١٦٠) ، نشأة الأشعرية وتطورها (ص : ١٧٩) .

محدثا جماعيا ، وأوصي به إلى الساجي المحدث ، ثم بعد ذلك صار الأشعري يتردد على حلقة الفقيه أبي إسحاق المروزي الشافعي ، فتأثر بذلك خاصة وأن موقف أهل الحديث من المعتزلة معروف ، كذلك الإمام الشافعي كان له موقف من آراء المعتزلة بل وعلم الكلام ، فلم يستطع الأشعري أن يجمع بين كونه شافعي المذهب يتعبد به ويدرس علي شيوخه وبين آرائه الاعتزالية التي تعظم العقل ، وترد أحاديث السنة فرجع عن مذهب المعتزلة [١] .

والبعض عرض هذا السبب بأسلوب آخر ، وهو أن الأشعري أراد أن يجمع بين الفقهاء والمحدثين وبين أهل الكلام ، الذين اشتد بينهم العداء ، وأن الأشعري لما رأى ذلك ساءل نفسه وما الذي يمنع من الجمع بين الفقه وعلم الكلام ، فأتي بمذهبه الذي توسط فيه بين المعتزلة والمحدثين [٢] .

والبعض يذكر هذا السبب وأن الذي دعا الأشعري إلي تحوله ما رآه من انقسام المسلمين عقائديا ، ما بين معتزلة يفرطون في النزعة العقلية ، ومن يقابلهم من أهل النص ، فأراد أن يسهل للأمة الإسلامية مخرجا وسطا بينهما [٣] .

٦ - وهناك أسباب أخرى ذكرها أعداؤه ليشنعوا عليه [٤] .

هذه أهم ما أورد من أسباب لتحول الأشعري ، وقد سبق عند الحديث عن الجبائي وآرائه التلميح إلى ما قد يكون من أسباب نبذه لمذهب المعتزلة ، ومع ذلك فكل ما ذكر لا يرق أي منها إلى درجة اليقين ، إذ لم يرد عن الأشعري

---

(١) انظر : في علم الكلام (جـ ٢) ، الأشاعرة (ص : ٤٢-٤٣) .

(٢) انظر : مقدمة الكوثري لتبيين كذب المفتري (ص : ١٥) ونشأة الأشعرية وتطورها (ص : ١٨٦) .

(٣) انظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية : هنري كوربان (ص : ١٨٠-١٨٢) ، ويقول سبيتا « لما عكف على دراسة الحديث وضح له مابين رأي المعتزلة وروح الإسلام من تناقض » دائرة المعارف الإسلامية (٢١٨/٢) ، وانظر : تاريخ الفلسفة العربية : الفاخوري ، الجر (١٧٧/١) .

(٤) مثل قول بعض المعتزلة : إن السبب تغير في عقله ، تبيين كذب المفتري (ص : ٣٨٠) ، وقول البعض : إنه مات له قريب فخاف أن يمنع من الميراث ، ومثل أنه فارق مذهب المعتزلة لأنه لم يظفر عند العامة بسمو المنزلة (التبيين ص : ٣٨١) . ومثل القول : إن السبب الضغط من أسرته وإغرائه بالمال ، أو أنه أراد أن يبني لنفسه بطولة ، أو مجاملته للحنابلة ، انظر المدرسة السلفية (ص : ٥٦٤-٥٦٥) .

بطريق صحيح أو في أحد كتبه المعتمدة السبب المباشر لتحوله ورجوعه ، لذلك لابدّ من التماس ذلك في أكثر من سبب ، علما بأن الرجوع إلي الحق ونبذ الباطل إنما هو عودة إلى الهداية الموافقة للفطرة ، وهو أمر يقذفه الله في قلب عبده المؤمن ، فليس الأمر غريبا أو مخالفا للمعقول حتي يتلمس له السبب ، والله أعلم .

* * *

جـ - مذهب الأشعري بعد رجوعه [هل كان طورا أو طورين ؟] :

اختلف العلماء والباحثون - بعد اتفاقهم علي الطور الأول الذي هو طور الاعتزال - هل مر الأشعري بعد تحوله بطور أو طورين ؟ ، ويمكن تحديد الأقوال كما يلي :

الأول : أن الأشعري - بعد تحوله - بقي على **طور واحد** ، وأنه في هذه المرحلة تابع ابن كلاب ، لكن كانت له آراء مستقلة توسط فيها بين المعتزلة والمثبتة ، نشأ عنها ما يسمي بالمذهب الأشعري ، وهذا قول الأشعرية ، أما كتاب الإبانة فإما أن يتغافلوا عنه ، أو يقولوا بإثباته ، لكنهم يفسرون مافيه من الإثبات بأن ذلك جاء علي طريقة « التفويض » وأن هذا لا يتعارض مع القول بتأويل بعض الصفات (١) .

وهذا القول يقول به أيضا بعض العلماء من غير الأشاعرة ، وهؤلاء يقولون : إن الأشعري سار علي طريقة ابن كلاب ، فبقيت عليه بقايا من مذهب الاعتزال ، أما كتاب الإبانة فيرون أنه مع أنه يقرب فيه كثيرا من مذهب السلف في الاستدلال بالنصوص ، إلا أن ما أثبت فيه هو مذهبه قبل ذلك ، ولذلك فليس فيه ما يعارض كتبه السابقة ، والمباحث التي ركز عليها في كتاب « اللمع »

---

(١) انظر : الملل والنحل للشهرستاني (١/٩٣) ، ولسان الميزان لابن حجر (٣/٢٩١) الذي يرى أن الأشعري مشي على طريقة ابن كلاب في كتابه الإبانة ، وهذا رأي ابن فورك الذي يرى أن أصولهما واحدة ، انظر : نص كلامه فيما جمعه من مقالات ابن كلاب ، نقض التأسيس المخطوط (١/٣٧-٤١) .

لم يركز عليها في كتاب الإبانة ، فليس بينهما تعارض ، وليس في الإبانة ما يدل على رجوعه عن مذهب ابن كلاب [(١)] .

فهذان رأيان يتفقان في أن الأشعري مرّ بعد الاعتزال بمرحلة واحدة ، ويختلفان في التفسير والتحليل .

الثاني : أن الأشعري بعد تحوله مرّ بطورين :

أ – طور التوسط والسير علي طريقة ابن كلاب .

ب – وطور الإثبات والتخلي عن طريقة ابن كلاب والسير علي منهاج أهل السنة والجماعة كما في « الإبانة » .

لكن أصحاب هذا القول اختلفوا علي قولين متعارضين :

أحدهما : أن الأشعري مر أولا بطور التوسط والسير علي طريقة ابن كلاب وألف في ذلك كتبه المختلفة التي اشتهرت وتناقلها الناس ، ثم رجع في الآخر إلي مذهب السلف من خلال تأليفه للإبانة وذلك في آخر عمره في بغداد [(٢)] .

---

(١) ويرى الدكتور فاروق دسوقي أن الأشعري ، رجع مرة واحدة إلي مذهب السلف ، ولم يتغير موقفه ولا منهجه ، ولا فرق بين الإبانة واللمع ، انظر : رأيه وحججه بالتفصيل في كتابه القضاء والقدر (٢٨٦/٢–٣٠٤) ، وهو رأي الدكتورة فوقية محمود ، الإبانة – الدراسة – (ص : ٩١) .

(٢) من الذين نصوا على أن الأشعري مر بثلاثة أطوار آخرها الرجوع إلي مذهب السلف ابن كثير كما نقل عنه الزبيدي في إتحاف السادة المتقين (٤/٢) ، والشيخ محب الدين الخطيب في حواشيه على الروض الباسم (ص : ١٧٤) ، ومعارج القبول (٣٤٦/١) ، والمنتقي (ص : ٤١، ٤٣) ، والشيخ أحمد بن حجر أبو طامي في العقائد السلفية (١٤٣/١) ، والشيخ محمد الصالح العثيمين في القواعد المثلي (ص : ٨٠–٨١) ، ومصطفي حلمي في ابن تيمية والتصوف (ص : ١٦) وفي قواعد المنهج السلفي – ط الثانية (ص : ٣٠) وغيرهم ، ومن الباحثين : هادي طالبي في رسالته أبو الحسن الأشعري بين المعتزلة والسلف (ص : ٣٩) ومابعدها ، وخليل إبراهيم الموصلي في رسالته بين أبي الحسن الأشعري والمنتسبين إليه في العقيدة (ص : ٣٩) ومابعدها ، ومحمد باكريم باعبد الله في مقدمة تحقيقه لكتاب الرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي (ص : ٨) من الدراسة ومابعدها .

والآخر : العكس : وهو أن الأشعري ، انتقل أولا إلى مذهب السلف ، - الذي يسمونه مذهب الحنابلة - فألف الإبانة في حال الحماس والاندفاع ، ثم بعد ذلك انتقل إلى الطور الأخير الذي توسط فيه ، وألف فيه كتبه ومنها اللمع ، فهؤلاء يبنون قولهم علي أن الإبانة قبل اللمع [(١)] .

هذه أهم الأقوال الواردة في مسألة رجوع الأشعري - رحمه الله - ويمكن تلخيصها كما يلي :

١ - أن الأشعري تحول عن الاعتزال إلى التوسط ، أو ما يسمي بمذهب الأشعري ، وان ما رجع إليه هو الحق .

٢ - أنه رجع إلى مذهب السلف والقول الحق - الذي هو مذهب الإمام أحمد - ولم تختلف أقواله ولا كتبه .

٣ - أنه رجع إلى المذهب الحق لكنه تابع ابن كلاب وبقيت عليه بقايا اعتزالية .

٤ - أنه رجع أولا إلى التوسط ومتابعة ابن كلاب ، ثم رجع إلى مذهب السلف رجوعا كاملا .

٥ - أنه رجع أولا إلى مذهب السلف ، ثم انتقل إلى التوسط واستقر عليه .

مناقشة هذه الأقوال :

أولا : أما بالنسبة للقول الأول والثاني فمبنيان علي أن ما سطره الأشعري في كتبه إنما هو المذهب الحق الذي يقولون به ، فالأشاعرة المتأخرون الذين انحرفوا

---

(١) وهذا رأي الكوثري كما في تعليقه على تبيين كذب المفتري (ص : ٣٩٢) ، وتعليقه على كتاب اللمعة للحلبي (ص : ٥٧) ، وحمودة غرابة في كتابه عن الأشعري (ص : ٦٧-٦٩) ، وفي مقدمة تحقيقه للمع (ص . ٦-٩) ، وهو رأي عرفان عبد الحميد في دراسات في الفرق والعقائد (ص : ١٤٨) ، وجلال موسى في نشأة الأشعرية (ص : ١٩٤-١٩٥) ، وأحمد صبحي في كتابه عن الأشاعرة (ص : ٤٥-٤٦) ، وفوقية محمود في مقدمة الإبانة (ص ٧٩-٨٠،٩٠،١٩١) ، والسقا في كتابه : الله وصفاته (ص : ١٠٠-١٠٣) .

كثيرا عن مذهب السلف إذا نوقشوا في أقوالهم وانها مخالفة لأقوال السلف ولأقوال شيخهم الأشعري لا يقرون بذلك ، وإنما يقولون : إن السلف والأشعري قصدوا من الإثبات التفويض ، ولا مانع من تفويض النصوص ، أو تأويلها بما يوافق المعقول ، وأن الأشعري ومن جاء بعده إنما أرادوا دعم العقيدة بالحجج والقواعد الكلامية ، لذلك تنتقل القضية مع هؤلاء من مسألة رجوع الأشعري إلى مسألة أوسع ألا وهي مذهب الأشعرية ومدى قربه أو بعده من مذهب السلف ، وفصول الرسالة القادمة متضمنة لمناقشة ذلك .

أما رأي الدكتور فاروق دسوقي – ومن وافقه – فبناه على أن الأشعري من المثبتة ، وأنه قال بأقوال أهل السنة والإمام أحمد ، وبنى ذلك على أنه ليس هناك تعارض بين اللمع والإبانة ، وأن مباحثهما متقاربة ، وإنما الاختلاف فقط في الأسلوب والطريقة ، لأن الأشعري هدف من اللمع الرد على أهل الزيغ والبدع ، وهدف من الإبانة بيان الأدلة على أصول الديانة ، فخلص من هذه الدراسة والمقارنة إلى أن الأشعري رجع إلى مذهب الإمام أحمد ، وهذا القول ربما يكون له وجاهة – مع بعض التحفظ أيضا – لو أن الأشعري ليس له إلا هذان الكتابان ، أما وقد ثبت أن للأشعري كتبا كثيرة نقل منها العلماء ، وهي تدل عليأن للأشعري بعض الآراء الكلامية التي لا توافق مذهب السلف ، فيصبح هذا الرأي ضعيفا جدا .

ثانيا : أما بالنسبة للقول الرابع والخامس ، فالخلاف بينهما مبني على الإبانة واللمع أيهما أسبق ، وبتحقيق الأمر في ذلك يتبين رجحان أحدهما .

وخلاصة أدلة من يرى أن كتاب الإبانة ألفه الأشعري أولا ما يلي :

١ – قول ابن خلكان بعد ذكره لقصة رجوع الأشعري وانخلاعه من ثوب كان عليه : « ودفع للناس ما كتبه علي طريقة الجماعة من الفقهاء والمحدثين » [1] ، والإبانة هو الذي كتبه الأشعري على هذه الطريقة .

---

(١) انظر : دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية للدكتور عرفان عبد الحميد (ص : ١٤٨) ، وانظر الإمام ابن تيمية وقضية التأويل (ص : ١٠٠) ، ونسبها إلى طبعة عبد الحميد من الوفيات ولكن =

٢ – أن العادة أن الإنسان إذا انتقل من عقيدة إلى عقيدة يكون متحمسا لعقيدته الجديدة ، وأن الأشعري في أول فترة انتقاله كان متحمسا لعقيدة السلف ، يعيش رد فعل لحياته الأولى ، فمن الملائم – والحالة هذه – أن الأشعري قد ألف كتابه الإبانة ، التي يعلن فيها صراحة تمسكه بأقوال الإمام أحمد بن حنبل – رحمه الله – [(١)] .

٣ – أن المطلع على اللمع ، يرى أنه يمثل فترة نضوج فكري ، فهو يعرض فيه الأدلة والمناقشات بشكل جيد ، فالأشعري في هذا الكتاب أقوي حجة وبيانا فلذلك من المفترض أن يكون ألفه في مرحلته الأخيرة [(٢)] .

أما أدلة الذين يقولون إن الإبانة آخر كتب الأشعري فهي كما يلي :

١ – ما رواه ابن عساكر عن ابن عذرة في قصة رجوع الأشعري وفيها : « فبعد ذلك خرج إلى الجامع فصعد المنبر وقال : يا معشر الناس : إني إنما تغيبت عنكم في هذه المدة لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة ، ولم يترجح عندي حق على باطل ، ولا باطل على حق ، فاستهديت الله تبارك وتعالى فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه ، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما انخلعت من ثوبي هذا ، وانخلع من ثوب كان عليه ورمي به ودفع الكتب إلى الناس فمنها كتاب « اللمع » وكتاب أظهر فيه عوار المعتزلة سماه بكتاب « كشف الأسرار وهتك الأستار وغيرهما » [(٣)] ، فهذا دليل على تقدم اللمع على الإبانة .

٢ – أن الأشعري لما ذكر مؤلفاته في كتابه « العمد » لم يذكر منها الإبانة وقد ذكر ابن فورك أن هذه المؤلفات ألفها إلى سنة عشرين وثلاثمائة ، فلو كانت

= بعد الرجوع إلى هذه الطبعة (٢/٤٤٦–٤٤٧) لم أجده فيها ، كما لم أجده في الطبعة الأولى (١/٥٨٦–٥٨٧) ، ولا في طبعة دار صادر (٣/٢٨٥) .

(١) انظر : الأشعري : حمودة غرابة (ص : ٦٧–٦٨) ، ومقدمة اللمع له (ص : ٧–٨) ، والقضاء والقدر : للدسوقي (٢/٢٩٨) ، والأشاعرة : أحمد صبحي (ص : ٤٥–٤٦) .

(٢) انظر : نشأة الأشعرية وتطورها (ص : ١٩٤–١٩٥ ، ٢١٠) ، والقضاء والقدر للدسوقي (٢/٢٩٨) .

(٣) التبيين (ص : ٣٩) .

من ضمنها لذكرها ، ولما أضاف ابن فورك ما ألفه بعد ذلك لم يذكر الإبانة – وقد سبق عند الحديث عن الإبانة ضمن مؤلفات الأشعري – التفصيل في ذلك ، لكن ابن عساكر الناقل عن ابن فورك يذكر الإبانة وينقل منها نصوصا ، فهذا يدل علي أن الإبانة من آخر ما ألفه الأشعري ، مع أن الأشعري يذكر في قائمة كتبه كتاب اللمع وهذا يدل علي تقدم اللمع علي الإبانة [١].

٣ – قصة الأشعري مع شيخ الحنابلة في بغداد البربهاري [٢] ، فقد روي القاضي أبو يعلى أنه « لما دخل الأشعري إلى بغداد جاء إلى البربهاري ، فجعل يقول : رددت علي الجبائي وعلي أبي هاشم ، ونقضت عليهم وعلي اليهود والنصاري والمجوس ، وقلت لهم ، وقالوا وأكثر الكلام في ذلك ، فلما سكت قال البربهاري : ما أدري مما قلت قليلا ولا كثيرا ، ولا نعرف إلا ما قاله أبو عبد الله أحمد بن حنبل ، قال : فخرج من عنده وصنف كتاب الإبانة فلم يقبله منه ، ولم يظهر ببغداد إلى أن خرج منها » [٣] ، وقد ضعف ابن عساكر هذه الرواية فى قوله في آخرها « ولم يظهر ببغداد إلى أن خرج منها » بأن الأشعري إذ صار إليها لم يفارقها ولا رحل عنها فإن بها منيته [٤] ، وابن عساكر إنما ينكر هذه القصة لا تأخر الإبانة .

٤ – دليل عقلي وهو أن الإنسان يغلب عليه التدرج شيئا فشيئا في تنقلاته ، لأن الإنسان يتضح له الأمر شيئا فشيئا ، فينتقل إليه خطوة خطوة ، وهذا ما حدث للأشعري [٥] .

---

(١) انظر : تبيين كذب المفتري (ص : ١٢٨–١٣٥) .

(٢) هو : الحسن بن علي بن خلف أبو محمد البربهاري كان من المنكرين علي أهل البدع ، صحب جماعة من أصحاب الإمام أحمد ، توفي سنة ٣٢٨ هـ وقيل ٣٢٩ هـ ، طبقات الحنابلة (١٨/٢) ، وسير أعلام النبلاء (٩٠/١٥) .

(٣) طبقات الحنابلة (١٨/٢) ، والوافي (٢٤٦/١٢) ، والسير للذهبي (٩٠/١٥) .

(٤) انظر : التبيين (ص : ٣٩١) .

(٥) انظر : القضاء والقدر للدسوقي (٢٩٥/٢) .

٥ – أن مجموعة من العلماء قالوا بأن الإبانة آخر مؤلفات الأشعري ، ومنهم :

١ – إمام القراء أبو على الحسن بن على بن إبراهيم الفارسي ذكر انه صنف الإبانة في بغداد لما دخلها [١] .

٢ – أبو القاسم عبد الملك بن عيسي بن درباس المتوفي سنة ٦٠٥ هـ ، فإنه قال في رسالته في الذب عن الأشعري : « أما بعد : فاعلموا معاشر الإخوان وفقنا الله وإياكم للدين القويم وهدانا أجمعين للصراط المستقيم بأن كتاب الإبانة عن أصول الديانة الذي ألفه الإمام أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعري هو الذي استقر عليه أمره فيما كان يعتقده » [٢] .

٣ – وشيخ الإسلام ابن تيمية في مواضع عديدة من كتبه [٣] .

٤ – وابن قيم الجوزية ، نقل منه في بعض كتبه وأشار إلى أنه آخر مؤلفاته [٤] .

٥ – وابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب ذكر أنه آخر مؤلفاته فقال : « وهو آخر كتاب صنفه وعليه يعتمد أصحابه في الذب عنه عند من يطعن عليه » [٥] .

٦ – وابن كثير كما نقل عنه الزبيدي [٦] .

---

(١) انظر : رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري لابن درباس (ص : ١١٥) – ت الفقيهي .
(٢) المصدر السابق (ص : ١٠٧) .
(٣) من ذلك الرسالة المدنية – مجموع الفتاوي (٣٥٩/٦) ، والحموية – مجموع الفتاوي (٩٣/٥) ، ونقض التأسيس المخطوط (٨٣/١) ، وغيرها .
(٤) انظر : مختصر الصواعق (١٣٦/٢) ، ففيه أشار إلى أنه آخر مؤلفاته .
(٥) شذرات الذهب (٣٠٣/٢) .
(٦) انظر : إتحاف السادة المتقين (٤/٢) .

٧ - والشيخ إبراهيم بن مصطفي الحلبي ، المتوفي سنة ١١٩٠ هـ في كتابه « اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد » (١) .

٨ - والشيخ إبراهيم بن حسن الكوراني ، المتوفي سنة ١١٠١ هـ كما في القول الجلي (٢) .

٩ - والشيخ خالد النقشبندي الشافعي شيخ مشايخ الألوسي كما في جلاء العينين (٣) .

١٠ - والشيخ نعمان خير الدين الألوسي في كتابه جلاء العينين (٤) .

١١ - والشيخ محب الدين الخطيب في تعليقه على المنتقي من منهاج الإعتدال (٥) .

وغيرهم (٦) ، وهؤلاء هم الذين نصوا على أن « الإبانة » آخر مؤلفات الأشعري أما الذين ذكروا الإبانة ونسبوها إلى الأشعري فكثيرون .

هذه خلاصة أدلة الذين يقولون بتأخر الإبانة عن اللمع ، وهي كما يلاحظ أدلة علمية تعتمد على نقل العلماء وأقوالهم . أما أدلة القول الأول فليس في واحد منها ما ينص على تأخر اللمع وتقدم الإبانة ؛ فعبارة ابن خلكان مجملة ، وجميع

---

(١) (ص : ٥٧) .

(٢) (ص : ٣٦) - ت سالم الدخيل ، ضمن مجلة كلية أصول الدين العدد الثاني ١٣٩٩-١٤٠٠ هـ وهو في (ص : ٢١٦) في ترقيم صفحات المجلة .

(٣) (ص : ١٥٧) - ط المدني .

(٤) (ص : ٤٦٢) .

(٥) (ص : ٤١،٤٣) .

(٦) فقد رجحه مجموعة من الباحثين منهم : راجع الكردي في كتابه « علاقة صفات الله تعالى بذاته (ص : ١٤٢) ، ومحمد أحمد محمود في كتابه « الحنابلة في بغداد (ص : ١٨٦) ، ورضا نعسان في علاقة الإثبات والتفويض (ص : ٤١-٤٤) ، وقد ذكر (ص : ٤١) أن فوقية محمود في تحقيقها للإبانة أثبتت انه آخر مؤلفاته وهو وهم بل هي ترى العكس انظر مقدمتها للإبانة (ص : ٧٩-٨٠،٩٠، ١٩١) ، وممن رجحه من المستشرقين جولد تسيهر في العقيدة والشريعة في الإسلام (ص : ١٢٢) ، ومكدونالد كما جاء في الحنابلة في بغداد (ص : ١٨٦) .

الذين يميلون إلى المذهب الأشعري يقولون إن كتبه كلها تسير على طريقة الفقهاء والمحدثين لا يفرقون بين الإبانة واللمع ، أما الدليل النفسي وأن الإنسان عند انتقاله يكون متحمسا فيقابله دليل نفسي آخر وهو التدرج الذي ورد في أدلة القول الثاني ، أما مسألة النضج ففي الإبانة مناقشات للمعتزلة لا تقل قوة عن مافي اللمع ، فيتبين بذلك أن الإبانة آخر مؤلفات الأشعري ، ويتبين أيضا ضعف هذا القول الذي يقول : إن الأشعري رجع أولا إلى مذهب السلف ثم استقر على التوسط .

ثالثا : من خلال المناقشة السابقة تبين أن القول الأول مع ظهور ضعفه فهو خارج محل النقاش فهو يقوم على دعوى أن الأشعري يتأول أحيانا الصفات الخبرية ، وأنه قال بالتفويض ، أو المجاملة للحنابلة حين ألف الإبانة وإلا فليس هذا معتقده ، وكل هذا من أجل تبرير التطور الذي حدث للمذهب الأشعري حين انحرف الأشعرية عن كثير من آراء شيخهم أبي الحسن – رحمه الله تعالى – كما تبين أن القول الثاني والقول الخامس ضعيفان .

وبقي من الأقوال :

١ – القول الثالث : أنه رجع إلى الحق لكنه تابع ابن كلاب وبقيت عليه بقايا اعتزالية وكلامية .

٢ – والقول الرابع : أنه رجع أولا إلى قول ابن كلاب ثم رجع أخيرا إلى مذهب السلف .

وقبل المناقشة وبيان أدلة الفريقين ثم الترجيح نعرض لما يلي :

١ – أن نسبة الأقوال إلى شخص إنما تأتي من خلال كتبه وأقواله المروية عنه ، وكثيرا ما يشتهر عن أحد من العلماء أقوال فتنسب إليه هذه الأقوال ويتناقلها الناس خاصة إذا كانت مسطرة في كتاب أو كتب اشتهرت باسمه فإذا ما رجع هذا العالم عن أقواله هذه فربما لاتشتهر بحيث تستدرك ما عرف أولا عنه ، وخاصة إذا تبني الأقوال الأولى أناس وشرحوها ودرسوها للناس على أنها القول الحق ،

فالغالب أنها هي التي تنتشر وتشتهر وتبقى أقواله المتأخرة خافتة وضعيفة ، ولا يحتج بها إلا عند الرد على الخصوم أو عند الحاجة ، وهذا الكلام ينطبق على كثير من أعلام أهل الكلام ، فالجويني مثلا اشتهرت كتبه الأشعرية كالشامل والإرشاد ولمع الأدلة ، وتناقلها الناس ، لكن رجوعه في آخر عمره إلى عقيدة السلف وما سطره في النظامية لا يكاد يعتمد على أنه قوله ومذهبه الذي يجب أن ينسب إليه ، ومثله الرازي الذي ألف كتبا فلسفية وكلامية على مذهب الأشاعرة ، انتشرت وتناقلها الناس ولكن رجوعه ووصيته في آخر عمره لا تكاذ تذكر فيما ينسب إليه من العقائد .

وهذا نفسه ينطبق على الأشعري فكتبه الكلامية انتشرت وتناقلها الناس ، ومن يطالع مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري الذي ألفه ابن فورك – على مافيه من ملاحظات – والذي اعتمد فيه على عدد كبير من مؤلفات الأشعري المفقودة يرى العجب من الآراء الكلامية والمنطقية ، ومع ذلك فهي التي انتشرت ونسبت إلى الأشعري ، أما ما ذكره في المقالات من أقوال أهل الحديث وماسطره في الإبانة فلا تجد له – في الغالب – ذكرا لدى الأشعرية المتأخرين .

لذلك فحينما نناقش قضية رجوع الأشعري قد لا تكون هناك فائدة كبيرة لأولئك الذين أشربوا المذهب الأشعري في أطواره الأخيرة ، وإنما هو منهج في بيان مذهب السلف والرد على متأخري الأشعرية بأقوال شيخهم أبي الحسن وانهم لم يقولوا بما قاله في كتبه المتأخرة كالإبانة وغيره ، وان أقواله إنما تدعم ما يقوله من يسير على مذهب السلف أهل السنة والجماعة .

٢ – أن أهم ما يميز مذهب ابن كلاب – الذي تابعه الأشعري بعد رجوعه عن الاعتزال – قوله في مسألة الكلام والصفات الاختيارية لله تعالى ، أما الصفات اللازمة لله تعالى فهو يثبتها مثل السمع والبصر والعلم والقدرة ، ومثل اليدين والوجه والعينين والعلو والاستواء وغيرها لكنه قال بامتناع أن تقوم الصفات الاختيارية بذات الله مما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال والكلام وغير ذلك ، وعلل ذلك بأنه يستلزم حلول الحوادث بذات الله تعالى وما لم يخل من الحوادث

فهو حادث واضطر لطرد هذا الأصل أن يقول في مسألة كلام الله : إنه ليس إلا مجرد المعنى وان الحروف ليست من كلام الله . كما أنه بناء على هذا الأصل لم يثبت لله صفة الرضي والغضب .

فهذه الطريقة لم تكن موجودة قبل ابن كلاب ، بل كان الناس قبله على قولين فقط ، قول المعتزلة والجهمية والنفاة ، وقول السلف الذين يثبتون لله جميع الصفات سواء كانت لازمة لذاته أو تتعلق بمشيئته وقدرته ، فلما جاء ابن كلاب أثبت الصفات لكنه نفي ما يتعلق بمشيئته وقدرته ، واتبعه على ذلك جماعة منهم الأشعري [1] .

٣ - أما الأدلة على كون الأشعري قد تابع ابن كلاب فيتضح من خلال النصوص التالية :

أ - يقول الأشعري في اللمع في الدلالة على إثبات الصانع - بعد أن ذكر دليل خلق الإنسان - : « فإن قالوا : فما يؤمنكم أن تكون النطفة لم تزل قديمة ؟ قيل لهم : لو كان ذلك كما ادعيتم لم يجز أن يلحقها الإعتمال والتأثير ، ولا الانقلاب والتغيير ، لأن القديم لا يجوز انتقاله وتغيره ، وأن يجري عليه سمات الحدث .. » [2] ، والصفات الاختيارية التي تدل على أن الله يتكلم إذا شاء متى شاء ، وأنه ينزل ويأتي كما يليق بجلاله وعظمته هي عند الأشعري من الحوادث التي لا يجوز أن تحل بذاته تعالى .

ب - ويقول في مسألة كلام الله وأنه قديم أزلي : « دليل آخر على أن الله لم يزل متكلما : ان الكلام لا يخلو أن يكون قديما أو حديثا ، فإن كان محدثا لم يخل أن يحدثه في نفسه ، أو قائما بنفسه ، أو في غيره ، فيستحيل أن يحدثه في نفسه لأنه ليس بمحل للحوادث ... ثم يقول : وإذا فسدت الوجوه التي

---

(١) انظر : رسالة الرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي (ص : ٨٧) ومابعدها ط على الآلة الكاتبة ، وانظر : درء التعارض (٦/٢) ، وانظر : أقوال ابن كلاب في مقالات الأشعري (ص : ١٦٩، ٥٨٤) - ط ريتر .

(٢) اللمع (ص : ١٩) غرابة ، و(ص : ٧) - ط - مكارثي .

لا يخلو الكلام منها لو كان محدثا صح أنه قديم وأن الله تعالى لم يزل به متكلما » [(١)] . فنفى أن يحدثه في نفسه أي أن يتكلم به إذا شاء متى شاء ، وعلل ذلك بأنه ليس محلا للحوادث ثم أثبت أن كلامه قديم وأن الله لم يزل به متكلما .

جـ - وفي مسألة الإرادة يقول بعد ذكره لدليل الكلام : « وهذا الدليل على قدم الكلام هو الدليل على قدم الإرادة لله تعالى لأنها لو كانت محدثة لكانت لا تخلو من أن يحدثها في نفسه أو في غيره أو قائمة بنفسها ، فيستحيل أن يحدثها في نفسه لأنه ليس بمحل للحوادث ، ويستحيل أن يحدثها قائمة بنفسها لأنها صفة والصفة لا تقوم بنفسها كما لا يجوز أن يحدث علما وقدرة قائمين بأنفسهما ، ويستحيل أن يحدثها في غيره لأن هذا يوجب أن يكون ذلك الغير مريدا بإرادة الله تعالى ، فلما استحالت هذه الوجوه التي لا تخلو الإرادة منها لو كانت محدثة ، صح أنها قديمة ، وأن الله لم يزل مريدا بها » [(٢)] .

د - ويقول الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر في باب ذكر ما أجمع عليه السلف من الأصول : « وأجمعوا على إثبات حياة الله عز وجل لم يزل بها حيا ، وعلما لم يزل به عالما ، وقدرة لم يزل بها قادرا ، وكلاما لم يزل به متكلما ، وإرادة لم يزل بها مريدا ، وسمعا وبصرا لم يزل به سميعا بصيرا ، وعلى أن شيئا من هذه الصفات لا يصح أن يكون محدثا ؛ إذ لو كان شيء منها محدثا لكان تعالى قبل حدثها موصوفا بضدها ، ولو كان كذلك يخرج عن الأهلية وصار إلى حكم المحدثين [(٣)] ، الذين يلحقهم النقص ويختلف عليهم صفات الذم والمدح ، وهذا يستحيل على الله عز وجل ، وإذا استحال ذلك عليه وجب أن يكون لم يزل بصفة الكمال ، إذا كان لا يجوز عليه الانتقال من حال من الكمال » [(٤)] . وهذا واضح في نفي الصفات الاختيارية له تعالى .

---

(١) اللمع (ص : ٤٣-٤٤) ، و(ص : ٢٢) - ط - مكارثي .

(٢) اللمع (ص : ٤٥-٤٦) - ط - غرابة ، و(ص : ٢٣) - مكارثي .

(٣) في الطبعة الأخيرة - ت عبد الله شاكر (ص : ٢١٥) - « ولو كان كذلك لخرج عن الإلهية وصار إلى حكم المحدثين » .

(٤) رسالة أهل الثغر (ص : ٦٧-٦٨) ت الجليند وفيه وسار بدل (وصار) وهو خطأ .

هـ - وقال في إثبات صفات الله وأنها صفات له على الحقيقة لا على المجاز ، وذكر الحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والإرادة ، ثم قال : « واجب - إذا أثبتنا هذه الصفات له عز وجل على ما ذكرته العقول واللغة والقرآن والإجماع عليها - أن لا تكون محدثة ، لأنه تعالى لم يزل موصوفا بها ، ولا يجب أن تكون أعراضا لأنه عز وجل ليس بجسم ، وإنما توجد الأعراض في الأجساد ، وتدل بأعراضها فيها وتعاقبها عليها على حدثها ، ويجب أن لا تكون غيره عز وجل ، لأن غير الشيء هو مفارقته له على وجه من الوجوه ، والباريء عز وجل لا تجب مفارقة صفاته له من قبل أن مفارقتها له ما يوجب حدثه وخروجه عن الإلهية ، وهذا يستحيل عليه كما لا يجب أن تكون نفس الباريء عز وجل جسما أو جوهرا أو محدودا ، أو في مكان دون مكان ، أو غير ذلك ، مما لا يجوز عليه من صفاتنا لمفارقته لنا ، فلذلك لا يجوز على صفاته ما يجوز على صفاتنا ... » [1] ، وهذا واضح في أنه لا يرى مفارقة صفات الله له لأن هذا يوجب حدثه ، كما نفى أن يكون تعالى في مكان دون مكان ، ولذلك قال في صفة المجيء : « وأجمعوا على أنه يجيء يوم القيامة والملك صفا صفا ، لعرض الأمم وحسابها وعقابها وثوابها ، فيغفر لمن شاء من المذنبين ، ويعذب منهم من يشاء كما قال ، وليس مجيئه حركة ولا زوالا ، وإنما يكون المجيء حركة وزوالا إذا كان الجائي جسما أو جوهرا ، فإذا ثبت أنه عز وجل ليس بجسم ولا جوهر لم يجب أن يكون مجيئه نقلة أو حركة ، ألا ترى أنهم لا يرون بقولهم : جاءت زيدا الحمي ، أنها تنقلت إليه أو تحركت من مكان كانت فيه ، إذ لم تكن جسما ولا جوهرا وإنما مجيئها إليه وجودها به » [2] ثم قال عن صفة النزول : « وأنه عز وجل ينزل إلى سماء الدنيا كما روي عن النبي - ﷺ - ، وليس نزوله تعالى نقلة لأنه ليس بجسم ولا جوهر ، وقد نزل الوحي على النبي - ﷺ - عند من خالفنا » [3] ، وهذا واضح لا يحتاج إلى بيان .

---

(١) الرسالة إلى أهل الثغر (ص : ٧٠) ، وفي هذه الطبعة تحريف عدلته من ط عبد الله شاكر (ص : ٢١٨-٢١٩) .

(٢) نفس المصدر (ص : ٧٣-٧٤) .

(٣) الرسالة إلى أهل الثغر (ص : ٧٤) .

و - ويقول الأشعري في صفة الرضا والغضب : « وأجمعوا على أنه عز وجل يرضي عن الطائعين له [١] ، وأن رضاه عنهم إرادته لنعيمهم ، وأنه يحب التوابين ويسخط على الكافرين ويغضب عليهم وأن غضبه إرادته لعذابهم وأنه لا يقوم لغضبه شيء » [٢] .

فهذا نص في تأويل الرضا والغضب .

هذه آراء الأشعري الدالة على أنه سلك طريق ابن كلاب في مسألة الصفات ، فهل رجع عن هذا القول إلى مذهب السلف ؟ .

الذين يرون أنه رجع رجوعا كاملا :

١ - تصريح الأشعري في الإبانة برجوعه واتباعه للإمام أحمد ، فإنه قال : « قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها : التمسك بكتاب الله ربنا عز وجل ، وبسنة نبينا محمد - ﷺ - ، وما روي عن السادة ، الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتصمون ، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد ابن محمد ابن حنبل - نضر الله وجهه ، ورفع درجته ، وأجزل مثوبته - قائلون ، ولما خالف قوله مخالفون ؛ لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل ، الذي أبان الله به الحق ، ودفع به الضلال وأوضح به المنهاج ، وقمع به بدع المبتدعين ، وزيغ الزائفين ، وشك الشاكين فرحمة الله عليه من إمام مقدم ، وجليل معظم ، وكبير مفهم » [٣] ، فهذا تصريح منه برجوعه إلى مذهب السلف الذين يمثلهم الإمام أحمد ، وأنه قائل بأقواله ، مخالف لما خالفها ، والإمام أحمد - نفسه - كان شديدا على الكلابية ، ولذلك هجر الحارث المحاسبي لكونه كلابيا .

٢ - قول الحافظ ابن عساكر معلقا على النص السابق للأشعري حين نقله ونقل ماذكره من اعتقاده ، قال : « فتأملوا رحمكم الله هذا الاعتقاد ما أوضحه

---

(١) في المطبوعة هنا زيادة « وإن له » ويبدو أنه خطأ مطبعي والتصويب من المخطوطة (ص : ١٢) .
(٢) المصدر السابق (ص : ٧٤-٧٥) .
(٣) الإبانة (ص : ٢٠-٢١) - ت - فوقية ، و(ص : ٦-٧) - ط - هندية .

وأبينه ، واعترفوا بفضل هذا الإمام العالم الذي شرحه وبينه ، وانظروا سهولة لفظه فما أفصحه وأحسنه ، وكونوا ممن قال الله فيهم ﴿ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ﴾ [الزمر ١٨] وتبينوا فضل أبي الحسن واعرفوا إنصافه واسمعوا وصفه لأحمد بالفضل ، واعترافه ، لتعلموا أنهما كانا في الإعتقاد متفقين ، وفي أصول الدين ومذهب السنة غير مفترقين » (١) .

٣ – تتلمذ الأشعري على الحافظ زكريا الساجي ، الذي توفي سنة ٣٠٧ هـ يقول الذهبي : « وكان الساجي شيخ البصرة وحافظها ، وعنه أخذ أبو الحسن الأشعري الحديث ومقالات أهل السنة » (٢) وقال أيضا عنه : « وعنه أخذ أبو الحسن الأشعري الأصولي تحرير مقالة أهل الحديث والسلف » (٣) . ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « قلت : زكريا بن يحيي الساجي أخذ عنه أبو الحسن الأشعري ما أخذه من أصول أهل السنة والحديث وكثير مما نقل في كتاب : مقالات الإسلاميين من مذهب أهل السنة والحديث » (٤) ، فهذا يدل على رجوع الأشعري إلي مذهب أهل السنة والحديث .

٤ – أن الأشعري في مقالات الإسلاميين الذي يعتبر من مؤلفاته المتأخرة فرق بين مقالة أهل السنة والحديث ومقالة ابن كلاب وأصحابه ، ثم لما ذكر مقالة أهل الحديث قال : « وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب » (٥) ، ولما ذكر مقالة ابن كلاب – في مواضع متفرقة – لم يقل : إنه يقول بقوله ، وهذا دليل على أنه – في تلك الفترة – لم يكن متابعا له .

٥ – قول الإمام ابن كثير : « ذكروا للشيخ أبي الحسن الأشعري ثلاثة أحوال :

أولها : حال الاعتزال التي رجع عنها لا محالة .

---

(١) التبيين (ص : ١٦٣) .
(٢) العلو (ص : ١٥٠) .
(٣) تذكرة الحفاظ (٩٠٧/٢) .
(٤) شرح حديث النزول ، مجموع الفتاوي (٣٨٦/٥) .
(٥) المقالات (ص : ٢٩٧) ، ريتر .

الحال الثاني : إثبات الصفات العقلية السبعة ، وهي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام ، وتأويل الجزئية كالوجه واليدين والقدم والساق ونحو ذلك [١] .

الحال الثالث : إثبات ذلك كله من غير تكييف ولا تشبيه جريا على منوال السلف وهي طريقته في الإبانة التي صنفها آخرا وشرحها الباقلاني ، ونقلها ابن عساكر » [٢] .

٦ – وأهم المسائل في مذهب الأشعرية التي تميزهم مسألة كلام الله ، ونصوصه في الإبانة تدل على أنه يقول بقول أهل السنة وأنه لا يقول بالكلام النفسي ، يقول : « وقد قال الله تعالى : ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾ [النساء ١٦٤] والتكليم هو المشافهة بالكلام ، ولا يجوز أن يكون كلام المتكلم حالا في غيره ، مخلوقا في شيء سواه ، كما لا يجوز ذلك في العلم » [٣] ، ثم يقول عن القرآن « فإن قال قائل : حدثونا أتقولون إن كلام الله في اللوح المحفوظ ؟ قيل له : كذلك نقول ؛ لأن الله تعالى قال : ﴿ بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ • فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴾ [البروج ٢١ – ٢٢] ، فالقرآن في اللوح المحفوظ ، وهو في صدور الذين أوتوا العلم ، قال الله تعالى : ﴿ بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَـٰتٌ فِي صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ﴾ [العنكبوت : ٤٩] وهو متلو بالألسنة ، قال الله تعالى : ﴿ لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴾ [القيامة : ١٦] والقرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة ، كما قال تعالى : ﴿ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة ٦] » [٤] ، فهو يصرح أنه محفوظ مسموع متلو مكتوب كل ذلك في الحقيقة .

---

(١) هذا النقل غير دقيق ، إذ ليس للأشعري في الصفات الخبرية كالوجه واليدين قول بتأويلهما ، والزبيدي ذكر في إتحاف السادة (٣/٢) أنه سينقل من كتاب الطبقات لابن كثير .

(٢) نقلاً عن إتحاف السادة المتقين للزبيدي (٤/٢) .

(٣) الإبانة (ص : ٧٢) – ت – فوقية ، و(ص : ٢٩) – ط – هندية .

(٤) الإبانة (ص : ١٠٠–١٠١) – ت – فوقية ، و(ص : ٤٣–٤٤) – ط – هندية .

٧ – يقول الشيخ حافظ الحكمي الذي رجح رجوعه إلى مذهب السلف حتى في مسألة الكلام التى كان يقول فيها بقول ابن كلاب ، وذلك حين شرح الأقوال فى مسألة الكلام نقلا عن الصواعق لابن القيم ، فذكر المذهب الخامس – مذهب الأشعري – ومن وافقه أنه معنى واحد قائم بذات الرب ، لأنه ليس بحرف ولا صوت ولا ينقسم ، ثم ذكر أن هذا المذهب مبني على مسألة إنكار قيام الأفعال والأمور الاختيارية بالرب تعالى ، وهي مسألة حلول الحوادث (١) .
لكن الشيخ حافظ – رحمه الله – عقب قائلا : « وأقول : والحق يقال ، لا نشك أن ابن القيم هذا وشيخه ابن تيمية – رحمهما الله تعالى – من أعلم من صنف في المقالات والملل والنحل وأدراهم بمواردها ومصادرها وأبصرهم برد الباطل منها وإدحاضه ، وأوفاهم تقريرا لمذهب السلف أهل السنة والجماعة ، وأشدهم تمسكا به ونصرة له ، وأكملهم تحريرا لبراهينه عقلا ونقلا ، وأكثرهم اشتغالا بهذا الباب وتنقيبا عن عامل البدع واجتثاثا لأصولها ، ولكن هذا الذي ذكره – رحمه الله تعالى – عن الأشعري في مسألة القرآن هو الذي وجدناه عمن ينتسب إلى الأشعري ، ويسمون أنفسهم أهل الحق ، ويقررون ذلك ويكررونه في كتبهم ، ويناظرون عليه ، وأما أبو الحسن الأشعري نفسه – رحمه الله تعالى – فالذي قرره في كتابه الإبانة ، الذي هو من آخر ما صنف هو قول أهل الحديث ساقه بحروفه ، وجاء به برمته ، واحتج فيه ببراهينهم العقلية والنقلية ، ثم نقل أقوال الأئمة في ذلك كأحمد بن حنبل ، ومالك بن أنس ، والشافعي ، وأصحابه ، والحمادين ، والسفيانين ، وعبد العزيز بن الماجشون ، والليث بن سعد ، وهشام وعيسى بن يونس ، وحفص بن غياث ، وسعد بن عامر ، وعبد الرحمن بن مهدي ، وأبي بكر بن عياش ، ووكيع ، وأبي عاصم النبيل ، ويعلى بن عبيد ، ومحمد بن يوسف ، وبشر بن المفضل ، وعبد الله ابن داود ، وسلام بن أبي مطيع ، وابن المبارك ، وعلي بن عاصم ، وأحمد بن يونس ، وأبي نعيم ، وقبيصة ابن عقبة ، وسليمان بن داود ، وأبي عبيد القاسم ابن سلام ، وغيرهم ، ولولا

---

(١) انظر : معارج القبول (٣٤٣/١-٣٤٤) – ط – السلفية .

خوف الإطالة لسقنا فصول كلامه بحروفه ، فإنه وإن أخطأ في تأويل بعض الآيات ، وأجمل في بعض المواضع ، فكلامه يدل على أنه مخالف للمنتسبين إليه من المتكلمين في مسألة القرآن ، كما هو مخالف لهم في إثباته الاستواء ، والنزول ، والرؤية ، والوجه ، واليدين ، والغضب ، والرضا ، وغير ذلك ، وقد صرح في مقالاته [١] ، بأنه قائل بما قال الإمام أحمد ابن حنبل وأئمة الحديث ، معتقد ما هم عليه ، مثبت لما أثبتوه ، محرم ما أحدث المتكلمون من تحريف الكلم عن مواضعه وصرف اللفظ عن ظاهره ، وإخراجه عن حقيقته ، وبالجملة فبينه وبين المنتسبين إليه بون بعيد ، بل هو بريء منهم ، وهم منه براء ، والموعد الله وكفي بالله حسيبا ، وهو حسبنا ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة إلا بالله » [٢] .

هذه أدلة الذين يرون رجوع الأشعري رجوعا كاملا إلى مذهب السلف .

الذين يرون انه بقى كلابيا :-

أما الذين يرون أنه بقى كلابيا ولم يكن رجوعه كاملا فأشهرهم ابن حزم [٣] ، وعبد الجبار الهمذاني [٤] ، وشارح الطحاوية ابن أبي العز [٥] ، وهو قول ابن تيمية وابن القيم ، وهذه بعض أقوالهما في ذلك - أما شارح الطحاوية فهو ناقل عنهما - :

١ - يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « وأبو الحسن الأشعري لما رجع عن مذهب المعتزلة سلك طريقة ابن كلاب ، ومال إلى أهل السنة والحديث ، وانتسب إلى الإمام أحمد ، كما قد ذكر ذلك في كتبه كلها ، كالإبانة والموجز والمقالات وغيرها ، وكان مختلطا بأهل السنة والحديث كاختلاط المتكلم

---

(١) أي أقواله في الإبانة ، لا كتاب المقالات .

(٢) معارج القبول (٣٤٤/١-٣٤٦) ، وقد علق محب الدين الخطيب هنا في الحاشية بما يؤيد قول المؤلف .

(٣) في الفصل (٢٥/٣) - المحققة ، ونسب إلى الأشعري أنه يقول : إن القرآن أزلي مع الله لم يفارقه ، ولا أنزل إلينا ولا سمعناه قط ! ، لكنه قبل ذلك ذكر قول أتباع الأشعري فيه .

(٤) في شرح الأصول الخمسة ، انظر : (ص : ٥٢٨) .

(٥) في شرح الطحاوية (ص : ١٨٠) - ط - المكتب الإسلامي .

بهم » [١] ، فهو ينسبه إلى مقالة ابن كلاب ، ومع ذلك لا يغفل انتسابه إلى الإمام أحمد ولا كتابه الإبانة ، بل ينسب كلابيته إليه وإلى المقالات والموجز ، ثم بعد كلامه عن الأشعري وإثباته الصفات الخبرية وأنه ليس له فيها قولان ، وإنما لأتباعه فيها قولان يقول : « وأما مسألة قيام الأفعال الاختيارية به : فإن ابن كلاب والأشعري وغيرهما ينفونها ، وعلى ذلك بنوا قولهم في مسألة القرآن وبسبب ذلك وغيره تكلم الناس فيهم في هذا الباب بما هو معروف في كتب أهل العلم ، ونسبوهم إلى البدعة ، وبقايا بعض الاعتزال فيهم » [٢] ، ولم يستثن الإبانة من هذا الحكم العام [٣] .

٢ - ولما ذكر أن متأخري الأشعرية مالوا إلى نوع من التجهم بل الفلسفة ، وفارقوا قول الأشعري وأئمة أصحابه قال : « والذي كان أئمة السنة ينكرونه على ابن كلاب والأشعري بقايا من التجهم والاعتزال ، مثل اعتقاد صحة طريق الأعراض وتركيب الأجسام ، وانكار اتصاف الله بالأفعال القائمة التي يشاؤها ويختارها ، وأمثال ذلك من المسائل التي أشكلت على من كان أعلم من الأشعري بالسنة والحديث وأقوال السلف والأئمة ، كالحارث المحاسبي ، وأبي علي الثقفي ، وأبي بكر بن إسحاق الصبغي ... » [٤] .

٣ - ولما ذكر قول من قال في كلام الله بأن حروف القرآن ليست من كلام الله وأن كلام الله معني قائم بذاته هو الأمر والنهي والخبر عقب بقوله : « وهذا القول أول من أحدثه ابن كلاب ، ولكنه هو ومن اتبعه عليه كالأشعري وغيره يقولون مع ذلك : إن القرآن محفوظ بالقلوب حقيقة ، متلو بالألسن حقيقة مكتوب في المصاحف حقيقة ... » [٥] ، وهذا نص مهم جدا في بيان رأي شيخ

---

(١) درء التعارض (٢/١٦) ، وقد نقل ابن القيم هذا الكلام في اجتماع الجيوش الإسلامية (ص : ١٨١) مؤيدا له .

(٢) درء التعارض (٢/١٨) .

(٣) بل لشيخ الإسلام نص آخر في منهاج السنة (٢/٢٢٧-٢٢٩) - ط جامعة الامام - يذكر فيه أن الأشعري احتج في الإبانة بمقدمات سلمها للمعتزلة ، وأنه لذلك نسب إلى التناقض .

(٤) درء التعارض (٧/٩٧) .

(٥) مجموع الفتاوي (٨/٤٢٤) .

الإسلام في هذا النص الوارد في الإبانة ، والذي هو أحد الأدلة للذين يقولون برجوع الأشعري عن مذهب ابن كلاب إلى قول أهل السنة .

٤ – وذكر ابن القيم الأقوال في كلام الله ومنها قول الأشعري فقال : « المذهب الخامس : مذهب الأشعري ومن وافقه : انه معنى واحد ، قائم بذات الرب ، وهو صفة قديمة أزلية ، ليس بحرف ولا صوت ، ولا ينقسم ، ولا له أبعاض ، ولا له أجزاء ... » [(١)] .

٥ – وهناك كلام مهم لشيخ الإسلام ابن تيمية حول الإبانة ، ومن اعتقد مافيه ، فإنه قال : « فأما من قال منهم بكتاب الإبانة الذي صنفه الأشعري في آخر عمره ، ولم يظهر مقالة تناقض ذلك فهذا يعد من أهل السنة ، لكن مجرد الانتساب إلى الأشعري بدعة ، لا سيما وأنه بذلك يوهم حسنا بكل من انتسب هذه النسبة ، وينفتح بذلك أبواب شر » [(٢)] ، وقد قال ذلك لبيان أن الأشعرية حين يصفهم بعض علماء السنة بأنهم جهمية إنما يقصدون نفاة الصفات الخبرية ، أما من قال بالإبانة ولم يظهر مقالة تناقض مافيها فليس بأشعري ، ويلاحظ هنا ما يلي :

أ – أن كلام ابن تيمية هنا حول الصفات الخبرية التي أولها متأخرو الأشعرية وليس الكلام عن كلام الله الذي كرر شيخ الإسلام ان الاشعرى متبع فيه لابن كلاب .

ب – أنه قال هنا : « ولم يظهر مقالة تناقض ذلك » ، ولا شك أن للأشعري أقوالا في مسألة الكلام تخالف مذهب السلف ، فهل يرى شيخ الإسلام أن على الأشعري أن يعلن في الإبانة – أو غيره – براءته من أقواله الأخري التي وافق فيها ابن كلاب ؟ .

جـ – وشيخ الإسلام لا يجعل أقوال الأشعري كلها بمنزلة واحدة في قربه

---

(١) مختصر الصواعق (٢٩١/٢) .

(٢) الرسالة المدنية ، مجموع الفتاوي (٣٥٩/٦-٣٦٠) .

من مذهب السلف ، فهو يرى أنه لما قدم بغداد أخذ أمورا أخرى من مذهب أهل السنة غير التي أخذها في البصرة ، يقول : « والأشعري وإن كان من تلامذة المعتزلة ثم تاب ، فإنه كان تلميذ الجبائيّ ، ومال إلى طريقة ابن كلاب ، وأخذ عن زكريا الساجي أصول الحديث بالبصرة ، ثم لما قدم بغداد أخذ عن حنبلية بغداد أمورا أخرى ، وذلك آخر أمره كما ذكره هو وأصحابه في كتبهم » [١] . فمنزلة الإبانة – عند شيخ الإسلام – ليست كمنزلة كتبه التي ألفها قبل قدومه إلى بغداد .

د – والدليل على أن شيخ الإسلام قصد من قوله : من قال بالإبانة فليس بأشعري – إثبات الصفات الخبرية – أن في الإبانة أقوالا في بعض المسائل ، لا توافق مذهب السلف ومنها مسألة الإستطاعة فإن الأشعري قال : « وان أحدا لا يستطيع أن يفعل شيئا قبل أن يفعله » [٢] ، وكذلك مسألة القدرة فإنه ذكر أن الكافرين غير قادرين على الإيمان وقال : « ووجب أن يكون الله تعالى اختص بالقدرة على الإيمان للمؤمنين » [٣] وفي تفسير قوله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَ ٱلإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات ٥٦] قال « إن الله تعالي إنما عني المؤمنين دون الكافرين » [٤] ، وهذا بناء على أصل قوله في القدرة والتعليل .

هـ – وابن تيمية كتب كتبه وقد اطلع على ما وصل إليه من كتب الأشعري ومنها المقالات ، والإبانة ، واللمع ، ورسالته إلى أهل الثغر ، ولم يذكر في موضع أن الأشعري ترك طريقة ابن كلاب ، بل كثيرا ما يمتدح ابن كلاب ويذكر أنه أكثر إثباتا واتباعا للسنة من الأشعري ، وكتاب الإبانة نقل عنه كثيرا خاصة في كتبه التي رد فيها على أشاعرة عصره الذين خالفوا الأشعري في كثير من أقواله .

---

(١) مجموع الفتاوي (٣/٢٢٨) .

(٢) الإبانة (ص : ٢٣) .

(٣) نفس المصدر (ص : ١٨٥) .

(٤) نفسه (ص : ١٩٢) .

ومما سبق يمكن أن نستخلص أدلة من يرى أنه بقى على كلابيته فيما يلي :

١ - أن الأشعري لم يذكر في الإبانة رجوعه عن مذهب ابن كلاب ، وأن عباراته المتعلقة بمسألة القرآن وكلام الله ركز فيها على الرد على المعتزلة القائلين بخلق القرآن ، ولو كان يعتقد بطلان مقالة ابن كلاب - التي اتبعها - لرد عليها ، وأبطلها ، فدل ذلك على أن عباراته الموافقة لمذهب أهل السنة لا تعارض ما يعتقده من مذهب ابن كلاب .

٢ - أن الأشعري لو كان رجوعه كاملا إلي مذهب السلف لما شنع عليه بعض علماء أهل السنة وأنكروا بعض أقواله .

الترجيـــح :

قد يكون من الصعب على الإنسان الترجيح في هذه المسألة ، خاصة وأن علماء أفاضل قالوا فيها بقولهم وأدلوا برأيهم ، فالفصل بينهم - مع قصر الباع وضعف القدرة - أمر شديد على النفس ، ولكن لما كان الأمر لا بد فيه من ترجيح رأيت أن أدلي بدلوي في ذلك ، والله الموفق .

ومنهج الترجيح قائم على تتبع كلام الأشعري في الإبانة ، ومقارنته ببعض كتبه التي صرح فيها بما يوافق قول ابن كلاب ومن خلال المقارنه يتبين هل بقى كلابيا ام أنه رجع عن ذلك إلى مذهب السلف ؟ :

ومن المعلوم أن مذهب ابن كلاب القول بأن كلام الله أزلي ، ومنع أن الله يتكلم إذا شاء متى شاء ، فعندهم لا يجوز أن يقال : إن الله إذا شاء تكلم وإذا شاء لم يتكلم ، كما أنه إذا شاء خلق ، وإذا شاء لم يخلق لأن هذا يلزم منه - على زعمهم - حلول الحوادث بذات الله تعالى ، والله تعالى ليس محلا للحوادث ، وحتى يفروا من هذا قالوا بأزلية الصفات ، ولم يفرقوا بين صفات الذات كالعلم والحياة والقدرة ، وصفات الفعل كالكلام والرضا والغضب ، ومع هذا فهم يقولون إن القرآن كلام الله غير مخلوق ، ويثبتون الصفات الواردة ، وقد لا ينتبه إلى حقيقة مذهبهم إلا من استفصل في ذلك . ولذلك جرت

قصة ابن خزيمة – إمام الأئمة – مع جماعة من كبار أصحابه [١] لما نمى إلى علمه أنهم مع إثباتهم للصفات يقولون بقول ابن كلاب ، فجرت لهم معه محنة طويلة استتيبوا ورجعوا ، ولهذا قال ابن خزيمة عنهم : « من زعم هؤلاء الجهلة أن الله لا يكرر الكلام ، فلاهم يفهمون كتاب الله ، إن الله قد أخبر في مواضع أنه خلق آدم ، وكرر ذكر موسى ، وحمد نفسه في مواضع ، وكرر ﴿ فبأي آلاء ربكما تكذبان ﴾ [الرحمن] ولم أتوهم أن مسلما يتوهم أن الله لا يتكلم بشيء مرتين وهذا قول من زعم أن كلام الله مخلوق ، ويتوهم أنه لا يجوز أن يقول : خلق الله شيئا واحدا مرتين » [٢] . ولما اجتمعوا لمصالحة ابن خزيمة « فقال له أبو علي الثقفي : ما الذي أنكرت أيها الأستاذ من مذاهبنا حتى نرجع عنه ؟ قال : ميلكم إلى مذهب الكلابية ، فقد كان أحمد بن حنبل من أشد الناس على عبد الله ابن سعيد بن كلاب ، وعلى أصحابه مثل الحارث وغيره ، حتى طال الخطاب بينه وبين أبي علي في هذا الباب ، فقلت : قد جمعت أنا أصول مذاهبنا في طبق ، فأخرجت إليه الطبق ، فأخذه وما زال يتأمله وينظر فيه ، ثم قال : لست أرى هاهنا شيئا لا أقول به ، فسألته أن يكتب عليه خطه ان ذلك مذهبه ، فكتب آخر تلك الأحرف ، فقلت لأبي عمرو الجيري : احتفظ أنت بهذا الخط حتى ينقطع الكلام ، ولا يتهم واحدا منا بالزيادة فيه ، ثم تفرقنا ، فما كان بأسرع من أن قصده أبو فلان وفلان وقالا : إن الأستاذ لم يتأمل ماكتب في ذلك الخط ، وقد غدروا بك وغيروا صورة الحال ، فقبل منهم ، فبعث إلى أبي عمرو الجيري لا سترجاع خطه منه ، فامتنع عليه أبو عمرو ، ولم يرده حتى مات ابن خزيمة ، وقد أوصيت أن يدفن معي ، فأحاجه بين يدي الله تعالى فيه » [٣] .

وقد أورد الذهبي جزءا من هذا الاعتقاد الذي كتبوه وفيه : « القرآن كلام الله تعالى ، وصفة من صفات ذاته ، ليس شيء من كلامه مخلوقا ،

---

(١) القصة كانت بنيسابور ، وكانت قرابة سنة ٣٠٩ هـ ، أي بعد رجوع الأشعري واعتناقه مذهب ابن كلاب .

(٢) سير أعلام النبلاء (١٤/٣٨٠) .

(٣) سير أعلام النبلاء (١٤/٣٨٠-٣٨١) .

ولا مفعولا ولا محدثا [١] ، فمن زعم أن شيئا منه مخلوق أو محدث ، أو زعم أن الكلام من صفة الفعل فهو جهمي ضال مبتدع ، وأقول : لم يزل الله متكلما ، والكلام له صفة ذات ، ومن زعم أن الله لم يتكلم إلا مرة ، و لم يتكلم إلا ما تكلم به ، ثم انقضى كلامه ، كفر بالله ... » [٢] . وهذا الكلام موافق لمذهب الكلابية ، فقد جعل الكلام صفة ذات ، وليس صفة فعل ، وجعله أزليا ، ثم ذكر كفر من زعم أن الله لم يتكلم إلا مرة و لم يتكلم إلا ما تكلم به وهذا حق ، لكن قوله بعد ذلك ثم انقضى كلامه كفر بالله يدل على أنه يقصد أن كلام الله لازم لذاته كالعلم ، وهذا قول الكلابية الذين يقولون لو قلنا إنه يتكلم بكلام بعد كلام لحلت فيه الحوادث والتغير وهذا محال على الله .

بعد هذا الاستطراد نذكر عبارات الأشعري وكلامه في الإبانة لننظر هل فيه ما يوافق مذهب ابن كلاب ام لا ؟ :

١ - يقول في باب : أن القرآن كلام الله غير مخلوق : « فلما كان الله عز وجل لم يزل عالما ، إذ لم يجز أن يكون لم يزل بخلاف العلم موصوفا ، استحال أن يكون لم يزل بخلاف الكلام موصوفا ، لأن خلاف الكلام الذي لا يكون معه كلام سكوت أو آفة ، كما أن خلاف العلم الذي لا يكون معه علم جهل أو شك أو آفة ، ويستحيل أن يوصف ربنا جل وعلا بخلاف العلم ، وكذلك يستحيل أن يوصف بخلاف الكلام من السكوت والآفات ، فوجب لذلك أن يكون لم يزل متكلما ، كما وجب أن يكون لم يزل عالما » [٣] .

ويلاحظ في هذا النص أن الأشعري جعل كلام الله أزليا [٤] كما أن علم الله أزلي ، ثم ذكر أنه يستحيل أن يكون لم يزل بخلاف الكلام موصوفا ،

---

(١) في المطبوعة من السير « ليس شيء من كلامه مخلوق ولا مفعول ولا محدث » بالرفع ، وهو خطأ .

(٢) سير أعلام النبلاء (٣٨١/١٤) ، ومما يدل على أن هذا الاعتقاد الذي كتبوه موافق لمذهب الكلابية أن بعض علماء الاشاعرة ذكروا أن ابن خزيمة رجع إلى مذهب السلف - الذي هو مذهبهم - ومن هؤلاء البغدادي في أصول الدين (ص : ٣١٤) والبيهقي في الأسماء والصفات (ص : ٦٩) .

(٣) الإبانة (ص : ٦٦-٦٧) - ت فوقية - .

(٤) السلف يقولون إن الله متكلم في الأزل ، لكنهم يقولون إنه يتكلم بمشيئته وقدرته .

وخلاف الكلام يفسره بأنه سكوت أو آفة ، وهذا واضح الدلالة أنه قصد أن الله لا يتكلم بكلام بعد كلام ، بل كلامه كله قديم أزلي ، ثم وضح ذلك بقوله : « فوجب لذلك أن يكون لم يزل متكلما كما وجب أن يكون لم يزل عالما » ، ويمكن أن يقارن بكلام له مشابه في كتابه اللمع – الذي سبق أن نقلنا منه نصوصا عديدة تدل على سيره على مذهب ابن كلاب – يقول في كتابه هذا : « ومما يدل من القياس على أن الله تعالى لم يزل متكلما انه لو كان لم يزل غير متكلم – وهو ممن لا يستحيل عليه الكلام – لكان موصوفا بضد من أضداد الكلام من السكوت أو الآفة » [1] .

٢ – ويقول في الإبانة في الأدلة على كلام الله وأنه غير مخلوق : « دليل آخر : ﴿ قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَـٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَـٰتُ رَبِّي ﴾ [الكهف ١٠٩] ، فلو كانت البحار مدادا لكتبه لنفذت البحار ، وتكسرت الأقلام ، ولم يلحق الفناء كلمات ربي ، كما لا يلحق الفناء علم الله تعالى ، ومن فني كلامه لحقته الآفات ، وجرى عليه السكوت ، فلما لم يجز ذلك على ربنا سبحانه صح أنه لم يزل متكلما ، لأنه لو لم يكن متكلما وجب السكوت والآفات ، تعالى ربنا عن قول الجهمية علوا كبيرا » [2] ، فقد ربط الكلام بالعلم في كونه صفة أزلية قائمة بذات الله أزلا وأبدا ، وكلمات الله لا نهاية لها كما دلت على ذلك هذه الآية وغيرها ، لكنها لا تدل على أن الله لا يتكلم بكلام بعد كلام إذا شاء متى شاء ، وأنه كلم موسى بعد أن لم يكن مكلما له ، والأشعري جعل ضد الكلام السكوت وهذا يوحي بأنه يمنع من ذلك .

٣ – والأشعري يقول إن إرادة الله أزلية ، ولا يجعلها من صفات الأفعال بأنه يريد في وقت دون وقت ، ويقرن الإرادة بالكلام في هذا الباب كما يربطهما جميعا بالعلم ، فكما أن علم الله صفة لذاته وأنه أزلي وأنه لا يجوز أن يقال علم

---

(١) اللمع (ص : ١٧) – ت – مكارثي .
(٢) الإبانة (ص : ٦٧) – ت – فوقية .

بعد أن لم يكن عالما لأنه يدل على وصف الله بالنقص ، فكذلك الإرادة والكلام ، يقول في الإبانة : « يقال لهم [أي للمعتزلة] : ألستم تزعمون أن الله تعالى لم يزل عالما ؟ فمن قولهم : نعم ، قيل لهم : فلم لا ؟ قلتم : إن مالم يزل عالما انه يكون في وقت من الأوقات لم يزل مريدا أن يكون في ذلك الوقت ، ومالم يزل عالما انه لا يكون فلم يزل مريدا أن لا يكون ، وانه لم يزل مريدا أن يكون ما علم كما علم ؟ » [١] . ثم قال : « فإن قالوا : لا يجوز أن يكون علم الله محدثا ، لأن من لم يكن عالما ثم علم لحقه النقصان ، قيل لهم : ولا يجوز أن تكون إرادة الله محدثة مخلوقة ، لأن من لم يكن مريدا ثم أراد لحقه النقصان ، وكما لا يجوز أن تكون إرادته تعالى محدثة مخلوقة كذلك لا يجوز أن يكون كلامه محدثا مخلوقا » [٢] ، وقد يتبادر إلى الذهن أنه قصد الرد على من قال بخلق القرآن - وهذا حق - لكنه قصد أيضا المنع من أن الله يتكلم بكلام بعد كلام بإرادته ومشيئته ، وأن الله يريد إذا شاء ، متي شاء وعلل ذلك بأنه يلزم منه أن يلحقه النقصان ، وحتي يتضح كلامه هنا ننقل كلامه من رسالته إلى أهل الثغر - التي نص فيها في مواضع - بما يوافق ابن كلاب ، فإنه بعد ذكره لقدم الصفات : الحياة ، والعلم ، والإرادة ، والكلام ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، قال : « [وأجمعوا] على أن شيئا من هذه الصفات لا يصح أن يكون محدثا ؛ إذ لو كان شئ منها محدثا لكان تعالى قبل حدوثها موصوفا بضدها ولو كان كذلك يخرج عن الأهلية وصار إلى حكم المحدثين الذين يلحقهم النقص ، ويختلف عليهم صفات الذم والمدح ، وهذا يستحيل على الله ، وإذا استحال ذلك عليه وجب أن يكون لم يزل بصفة الكمال ، إذ كان لا يجوز عليه الانتقال من حال من الكمال » [٣] . والذي ينتقل من حال إلى حال ويفعل بمشيئته وقدرته ، فيرضى عن هذا بعد أن لم يكن راضيا عنه ، ويسخط على هذا بعد أن لم يكن ساخطا

---

(١) الإبانة (ص : ١٦١) .

(٢) نفس المصدر (ص : ١٦٢-١٦٣) .

(٣) الرسالة إلى أهل الثغر (ص : ٦٧-٦٨) ت : الجلنيد ، وفى طبعة مكتبة العلوم والحكم ت : عبد الله شاكر (ص : ٢١٥) . ومنها : « لخرج عن الإلهية » . وفيها أيضا : « الانتقال من حال إلى حال » ولعلهما أصوب .

عليه ، ويريد أمرا بعد أن لم يكن مريدا له ، ويكلم أحدا من البشر بعد أن لم يكن مكلما له ، هذه - عندهم - حوادث وتغيرات لا يجوز أن يتصف بها الله ، لأن الحوادث لا تحل في ذاته .

٤ - والرضا والغضب - عند الكلابية أزليان - ولذلك التزموا بالقول بالموافاة . ومقتضاها : أن الله « لم يزل راضيا عمن يعلم أنه يموت مؤمنا وإن كان أكثر عمره كافرا ، ساخطا على من يعلم أنه يموت كافرا وإن كان أكثر عمره مؤمنا » [1] ، ومعناه أن لم يزل راضيا عن الصحابة ، حتى وهم قبل إسلامهم يقاتلون المسلمين ويشركون بالله ، ورضاه عنهم أزلي ، وكذلك العكس ، وهذا حتى لا يقول بتجدد الحوادث في ذاته تعالي إذا قيل إنه كان ساخطا على هذا ثم رضي عنه ، يقول الأشعري في الإبانة : « ثم يقال لهم : إذا كان غضب الله غير مخلوق وكذلك رضاه وسخطه فلم لا ؟ قلتم : إن كلامه غير مخلوق ، ومن زعم أن غضب الله مخلوق لزمه ان غضب الله وسخطه على الكافرين يفنى ، وان رضاه عن الملائكة والنبيين يفني حتي لا يكون راضيا عن أوليائه ولا ساخطا على أعدائه ، وهذا هو الخروج عن الإسلام » [2] ، فقول الأشعري : « لزمه أن غضب الله وسخطه على الكافرين يفنى » هذا عنده خاص فيمن علم أنه يموت كافرا ، أما الإنسان لو عاش سنين طويلة كافرا ثم أسلم ومات على إسلامه ، فهذا - عند الأشعري - لا يجوز أن يقال إن الله كان ساخطا عليه في وقت كفره ، ثم رضي عنه لما أسلم ، وإنما يقال : إن الله لم يزل راضيا عنه حتى في حال كفره لأنه علم أنه يموت مؤمنا ، وهذا بناء على أصله الكلابي .

٥ - ولما كان من أدلة المعتزلة على قولهم أن القرآن مخلوق قوله تعالى : ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴾ [الأنبياء ٢] أجاب الأشعري عن هذه الآية بقوله : « الذكر الذي عناه الله عز وجل ليس هو القرآن ، بل هو كلام الرسول - ﷺ - ووعظه إياهم ... » [3] ،

---

(١) المقالات (ص : ٥٤٧) - ط - ريتر ، ونسبه الأشعري إلي ابن كلاب .

(٢) الإبانة (ص : ٨٠-٨١) .

(٣) نفس المصدر (ص : ١٠٢) .

والذي دعاه إلى هذا التأويل البعيد خوفه من أن يوصف القرآن بأنه محدث ، والحدوث : في اصطلاح أهل الكلام بمعنى الخلق ، فالمحدث هو المخلوق ، وهذا هو الذي فر منه الأشعري ، لكن الحدوث في لغة العرب يكون بمعنى التجدد ، فيسمون ما تجدد حادثا ، وما تقدم على غيره قديما [١] ، فلماذا لم يفسر الأشعري هذه الآية بالمعنى الثاني وأن المقصود به القرآن ؟ ولا يقتضي ذلك أن يكون مخلوقا ، وقد بوب الإمام البخاري في صحيحه لذلك فقال : « باب قول الله تعالى : ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾ [الرحمن ٢٩] ، ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ [الأنبياء ٢] ، وقوله تعالى : ﴿ لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْراً ﴾ [الطلاق ١] ، وان حدثه لا يشبه حدث المخلوقين لقوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الشورى ١١] ، وقال ابن مسعود عن النبي - ﷺ - : إن الله عز وجل يحدث من أمره ما يشاء ، وإن مما أحدث أن لا تكلموا في الصلاة » ، ثم ذكر البخاري أثرين عن ابن عباس في هذا ، أحدهما قوله : « كيف تسألون أهل الكتاب عن كتبهم وعندكم كتاب الله أقرب الكتب عهدا بالله ، تقرأونه محضا لم يشب [٢] .. » [٣] ، وفي رواية أخرى لهذا الأثر (أحدث الأخبار بالله) [٤] ، وهذا بناء على قول أهل السنة : ان الله يتصف بالصفات الاختيارية ، وان كلامه متعلق بالمشيئة ، وان من صفات كمال تعالى أنه لم يزل متكلما إذا شاء ، وهذا الذي قال به الإمام أحمد والبخاري وغيرهما وردوا على الكلابية الذين ينكرون هذا [٥] .

والظاهر أن تأويل الأشعري للآية ﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ ﴾

---

(١) انظر : معجم مقاييس اللغة (٣٦/٢) ، ودرء التعارض (٣٧٤/١) ، وقد ذكر شيخ الإسلام أن هذه الآية تدل على نقيض قول المعتزلة « فإنها تدل على أن بعض الذكر محدث ، وبعضه ليس بمحدث ، وهو ضد قولهم » .

(٢) لم يشب أي لم يخالطه غيره ، الفتح (٤٩٩/١٣) .

(٣) صحيح البخاري ، كتاب التوحيد ، ورقم الأثر (٧٥٢٢) . الفتح (٣٩٦/١٣) .

(٤) انظر : فتح الباري (٤٩٩/١٣) .

(٥) انظر : درء التعارض (٢٩١/٢-٣٠١) .

اشتهر عند الأشاعرة الذين التزموا هذا الأصل ، ولذلك ذكره ابن حجر العسقلاني – في شرحه لباب البخارى هذا – وذكر تأويلات أخرى مشابهة ، وكل ذلك فرارا مما يدل عليه ظاهر الآية ، بل نقل ردود العلماء وأقوالهم في أن القول بأن المقصود بالآية القرآن « يلزم منه أن يكون الله متكلما بكلام حادث فتحل فيه الحوادث »[١] .

هذه أقوال الأشعرى من كتابه الإبانة وهي بمجموعها دالة على أنه بقي على اتباعه لابن كلاب ، وإن كان لم يصرح بذلك كتصريحه في كتبه الأخرى ، فهو في الإبانة – بلا شك – أكثر إثباتا واتباعا لأهل السنة ، وبعدا عن كلام أهل البدع ، خاصة وأنه رد على المعتزلة القائلين بخلق القرآن ، كما رد على الكرامية الذين يقولون : إن الله لم يكن متكلما ثم تكلم ، لكنه لم يرد على أقوال الكلابية الذين اشتهر في عهده إنكار السلف عليهم .

وهذه الملحوظات التى ذكرناها – فيما نقلناه عن الابانة – هى التى جعلت شيخ الاسلام يذكر ان الاشعري احتج فى الابانة وغيرها بمقدمات سلمها للمعتزلة . يقول شيخ الاسلام : « وهذا من الكلام الذى بقى على الأشعري من بقايا كلام المعتزلة ، فإنه خالف المعتزلة لما رجع عن مذهبهم فى أصولهم التى أشتهروا فيها بمخالفة أهل السنة كإثبات الصفات والرؤية ، وأن القرآن غير مخلوق ، وإثبات القدر ، وغير ذلك من مقالات أهل السنة والحديث ، وذكر فى كتاب « المقالات » انه يقول بما ذكره عن أهل السنة والحديث .

وذكر فى الإبانة أنه يأتم بقول الامام أحمد ، قال : « فإنه الامام الكامل والرئيس الفاضل ، الذى أبان الله به الحق ، وأوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين ، وزيغ الزائغين ، وشك الشاكين » ، وقال : « فإن قال قائل قد انكرتم قول الجهمية والمعتزلة والقدرية والمرجئة » ، واحتج فى ضمن ذلك بمقدمات سلمها للمعتزلة ، مثل هذا الكلام ، فصارت المعتزلة وغيرهم من أهل الكلام يقولون : إنه متناقض فى ذلك ، وكذلك سائر أهل السنة والحديث يقولون : إن هذا تناقض ، وان هذه بقية بقيت عليه من كلام المعتزلة »[٢] .

---

(١) فتح الباري (٤٩٨/١٣) ، وانظر : شرح ابن حجر في (٤٩٧/١٣-٤٩٩) .
(٢) منهاج السنة (٢٢٧/٢-٢٢٩) ط جامعة الامام .

بقي في أدلة الذين قالوا برجوعه رجوعا كاملا إلى مذهب السلف دليلان – لابد من التعليق عليهما – أما بقية الأدلة فهي مجملة ومحتملة :

الأول : تصريح الأشعري في الإبانة بأن كلام الله مكتوب في اللوح المحفوظ في الحقيقة ، متلو بالألسن في الحقيقة ، محفوظ في الصدور في الحقيقة ، وان موسي – عليه الصلاة والسلام – سمع كلام الله ، فهل هذا يدل على أنه لا يقول بقول ابن كلاب ؟ ، لقد سبق في عرض أقوال ابن تيمية أنه يقول عن الكلابية : إنهم مع ذلك يقولون : القرآن محفوظ في القلوب حقيقة ، متلو بالألسن حقيقة ، مكتوب في المصاحف حقيقة . وشاهد ذلك أن أحد أعلام الأشاعرة – الباقلاني – صرح بأن كلام الله معني قائم بنفسه ، وأنه أزلي أبدي متكلم به في الأزل ، كما هو متكلم به فيما لا يزال ، لا أول لوجوده ولا آخر له ، وأنه ليس بحرف ولا صوت [1] – ومع ذلك صرح بأن « كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف على الحقيقة » [2] ، و « مسموع لنا على الحقيقة ، لكن بواسطة القاريء » [3] ، وقال : « إن كلام الله مسموع بحاسة الآذان على الحقيقة » [4] ، وهو يقول : إن موسى سمع كلام الله بلا واسطة لكنه يقول أيضا في قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة ٦] بأن المسموع كلام الله القديم ، صفة لله تعالى قديمة موجودة بوجود قبل سماع السامع لها ، وإنما الموجود بعد أن لم يكن هو سمع السامع وفهم الفاهم لكلام الله تعالى ، يحدث الله تعالى له سمعا إذا أراد أن يسمعه كلامه ، وفهما إذا أراد أن يفهمه كلامه » [5] . فلم يدل قوله : أن موسى سمع كلام الله أنه لا يقول بقول ابن كلاب .

---

(١) رسالة الحرة ، المطبوعة باسم الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به (ص : ٨٩،٩٩، ١٠٩-١١٠) .

(٢) المصدر السابق (ص : ٩٣) .

(٣) نفسه (ص : ٩٤) .

(٤) رسالة الحرة (ص : ١٣٦) ، ويلاحظ أن السجزي – الذي شنع على الأشعرية – قال في رسالته الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص : ١٣٦) إنهم يقولون : « كلام الله مكتوب في المصاحف على الحقيقة ، وليس بحروف » .

(٥) رسالة الحرة (ص : ٩٤-٩٥) .

الثاني : أن الأشعري فرق في كتابه « المقالات » بين أهل الحديث ، والكلابية ، وهذا دليل مهم ، ويلقي ظلالا من الشك في تبعيته لابن كلاب ، ومع ذلك فيلاحظ ما يلي :

١ - ان هذا الكتاب في مقالات أهل الإسلام ، يحكي فيه الأقوال دون أن يذكر معتقده في كل مسألة يعرض لها ، ولذلك لم يرد على المعتزلة أو الرافضة أو الخوارج أو المرجئة أو الجهمية أو غيرهم ، بل حكى أقوالهم وسكت إلا نادرا . ومن غير المعقول - وهو الخبير بمقالات أهل الكلام - أن لا يفرد مقالات ابن كلاب أو الكلابية ، وهم المتميزون عن كل من المعتزلة وأهل الحديث .

٢ - ان الأشعري لم يكن خبيرا بأقوال أهل الحديث ، ولذلك نسب إليهم قولين ليسا من أقوال أهل الحديث - وقد سبق ذكرهما عند الحديث عن مؤلفات الأشعري ومنهجه في كتاب المقالات - ولما ذكر مقالتهم بإجمال ذكر انتسابه إليهم وقوله بقولهم ، فلما ذكر مقالة ابن كلاب قال : « فأما أصحاب عبد الله بن سعيد القطان فإنهم يقولون بأكثر ما ذكرناه عن أهل السنة » [١] ، ثم ذكر بعض أقوالهم ، إذا هو لا يجعل الكلابية بعيدين عن أهل السنة والحديث .

٣ - ان المسألة التي تميز أهل السنة عن الكلابية وهي مسألة كلام الله والقرآن لم يذكرها الأشعري في عرضه لمقالة أهل الحديث ، بل قال كلاما مجملا قصيرا ، وهذا نصه : « ويقولون : إن القرآن كلام الله غير مخلوق ، والكلام في الوقف واللفظ : من قال باللفظ أو بالوقف فهو مبتدع عندهم ، لا يقال : اللفظ بالقرآن مخلوق ولا يقال غير مخلوق » [٢] ، لكنه لما ذكر مسألة القرآن ذكر قول ابن كلاب فيها تفصيلا [٣] ، ثم ذكر أقوال غيره من المعتزلة وغيرهم ، وذكر مسائل كثيرة متفرعة ، ولم يذكر لنفسه أو لمن يقول بقولهم - كما يعبر أحيانا بقوله : قال أهل الحق ، أو الإثبات ، أو أهل الإسلام ، أو أهل السنة ،

---

(١) المقالات (ص : ٢٩٨) .

(٢) المقالات (ص : ٢٩٢) .

(٣) نفسه (ص : ٥٨٤) .

أو الاستقامه ... – قولا في ذلك ، فإذا لم يكن شرح قول أهل الحديث عند ذكره لمقالتهم ، ولا ذكر مقالتهم عند تفصيل القول في ذلك ، فما هو قول الأشعري في هذه المسألة ؟ ، علما بأن الأشعري ذكر قوله صراحة في بعض المسائل مثل مسألة « الكسب » [١] ، وهل الله موصوف بالقدرة على أن يضطر عباده إلى إيمان وكفر ؟ [٢] .

٤ – ثم إن الأشعري ذكر في ثنايا عرضه للأقوال في كتابه المقالات ما يدل على كلابيته ، فمثلا : ذكر في مسألة القول بأن الله قادر اختلاف المتكلمين في : هل يوصف الباريء بأنه قادر على الأعراض ، فقال : « قال المسلمون كلهم أجمعون – إلا معمرا –: إن الله قادر على الأعراض والحركات والسكون والألوان والحياة والموت والصحة والمرض والقدرة والعجز وسائر الأعراض ، وقال معمر : بالتعجيز لله ، وأنه لا يوصف القديم بأنه قادر إلا على الجواهر ، وأما الأعراض فلا يجوز أن يوصف بالقدرة عليها ... وأن من قدر على الحركة قدر أن يتحرك ... » ، فرد عليه الأشعري بقوله : « فيقال له إذا قلت : إن الباريء قادر على التحريك والتسكين ، فقل قادر على أن يتحرك ويسكن ، فإن كان من قدر على تحريك غيره وتسكينه لا يوصف بالقدرة أن يتحرك ، فكذلك من وصف بالقدرة على حركة غيره لا يوصف بالقدرة على أن يتحرك » – ثم قال الأشعري –: « وخالف أهل الحق أهل القدر ومعمرا في ذلك فقالوا : قد يوصف القديم بالقدرة على إنشاء الحركة ولا يوصف بالقدرة على التحرك » [٣] . والحركة من الحوادث التي لا يجوز أن تحل بالله عند الكلابية ، ولهذا قال الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر في صفة المجيء لله : « وليس مجيئه حركة ولا زوالا » [٤] . فرد الأشعري على معمر المعتزلي ثم نسبته إلى أهل الحق هذا القول يدل ميله إلى هذا الأصل الكلابي ، علما بأن لفظ الحركة أطلقه

---

(١) المقالات (ص : ٥٣٩-٥٤٢) .
(٢) نفسه (ص : ٥٥٢) .
(٣) نفسه (ص : ٥٤٨-٥٤٩) .
(٤) الرسالة إلى أهل الثغر (ص : ٧٣) .

بعض السلف ومنعه البعض لأنه لم يرد ، ويذكر العلماء هذا الكلام في مبحث الصفات الفعلية الاختيارية لله تعالى مثل المجيء والنزول .

مثال آخر : ذكر الأشعري الأقوال في أن الباريء متكلم ، فذكر أقوال المعتزلة ثم قال : « وقالت شرذمة : إن الله لم يزل متكلما ، بمعني أنه لم يزل مقتدرا على الكلام ، وأن كلام الله محدث ، وافترقوا فرقتين : فقال بعضهم مخلوق ، وقال بعضهم غير مخلوق » ثم قال : « وقال ابن كلاب : إن الله لم يزل متكلما ، والكلام من صفات النفس كالعلم والقدرة » (١) . ولا أدري من يقصد بهذه الشرذمة ، خاصة وأن منهم من يقول : إن كلام الله غير مخلوق ، وقد ذكر فيما بعد قول داود الأصبهاني فقال : « وبلغني عن بعض المتفقهة أنه كان يقول : إن الله لم يزل متكلما بمعني أنه لم يزل قادرا على الكلام ، ويقول : إن كلام الله محدث غير مخلوق وهذا قول داود الأصبهاني (٢) ، وقول داود مبني على أن كلام الله من صفات الفعل ، فهو أزلي ، ويتكلم إذا شاء متي شاء ، وعرض الأشعري للقضية يدل على ميل عنده عن هذا القول .

وقال الأشعري في معرض الإنكار على المعتزلة : « وأنكروا أن يكون الباريء سبحانه لم يزل مريدا متكلما ، راضيا ، ساخطا ، مواليا معاديا ، جوادا ، حكيما ، عادلا محسنا ، صادقا ، خالقا ، رازقا ، وزعموا أن هذا أجمع من صفات الأفعال » (٣) ، فما معني الإنكار منه أن تكون أو بعضها صفات أفعال الله ؟ .

فهذه الأدلة تدل على مارجحه شيخ الإسلام ابن تيمية من أن الأشعري وإن كان في الإبانة قد قرب كثيرا من مذهب أهل السنة إلا أنه قد بقيت عليه بقايا من مذهب ابن كلاب ، والله أعلم .

---

(١) المقالات (ص ٥١٧) – ريتر – .

(٢) نفس المصدر (ص : ٥٨٣) .

(٣) نفس المصدر (ص : ٥٠٥) .

ثامنا : عقيدتـــه :

قبل بيان عقيدته لابد من توضيح بعض الأمور :

الأمر الأول :

ان المصادر التي يرجع إليها في بيان عقيدته هي كتبه الثابتة عنه ، أما ماعدا ذلك من المصادر فالجزم بنسبة القول إليه منها لا يخلو من محاذير ، والسبب في ذلك – فوق مافي النقل من مظنة تغير العبارات أو الزيادة والنقص – أن الأشعري بالذات له منزلة خاصة لدي أتباعه الذين ينتسبون إليه ، والذين طوروا مذهبه وغيروا فيه واقتربوا كثيرا من المعتزلة ، لذلك فأقواله التي تخالف ما هم عليه لن تكون محل ارتياح لهم مما قد يؤدي إلى تحريف كلامه وأن ينسب إليه مالم يقله . وأقرب مثال على ذلك مسألة الصفات الخبرية كالوجه واليدين والعين فقد نسب إليه المتأخرون أن له فيها قولين : الإثبات مع التفويض أو التأويل ، وهذا غير صحيح مطلقا .

الأمر الثاني :

جمع ابن فورك مقالات الأشعري في كتاب كبير ، وذكر فيه قضايا عديدة من مسائل العقيدة ، ومن دقائق علم الكلام ، مما لم يوجد في كتبه التي وصلت إلينا ، وقد قال محقق الكتاب عن قيمته بالنسبة لفكر الأشعري : « سوف تدرك – دون كبير جهد – أهمية هذا الكتاب البالغة ، صحيح أن فكر الأشعري لم يكن مجهولا لدينا تماما ، فالجوهري منه على الأقل قد وصلنا ، خصوصا في كتاب « اللمع » إلا أن ذلك يعد نزرا يسيرا إذا ماقيس بفيض المعلومات التي يزودنا بها كتاب المجرد ، ولعلنا لا نبالغ كثيرا إذا نحن تحدثنا بهذا الخصوص عن بعث لفكر الأشعري ، ذلك أننا هنا إذا كان البعض لا يزال يشك – لفرط ماكان الأشعري ضحية للأفكار الخاطئة – أننا هنا أمام فكر الأشعري الحقيقي كاملا غير منقوص ، لا يؤكد ذلك فقط أن مرجعنا هو ابن فورك ، ولا يؤكد ذلك فقط الرجوع الكثير إلى مؤلفات الأشعري « إلى ثلاثين منها ، وبعضها يذكر أكثر من عشر مرات » وإنما كذلك المطابقة التامة بين الآراء التي يوردها الكتاب وبين الآراء التي ترد في اللمع أو تلك التي ينقلها أبو منصور البغدادي والجويني وأبو القاسم الأنصاري وغيرهم » .

« هكذا يستعيد الأشعري بصورة نهائية هويته الحقيقية : هويته لا بوصفه تلميذا إمعا لابن حنبل ، وإنما باعتباره متكلما حقيقيا من متكلمي عصره ، وتلميذا خليقا بشيخه أبي علي الجبائي ، متكلما كشيخه ، يقطع برأي نفسه في المسائل المختلفة ، ويخوض ببراعة شيخه في جميع لطائف « دقيق » الكلام ، هويته كرجل استحق بجدارة أن يطلق اسمه على كل المدرسة التي انتسبت إليه » (١) .

ولا شك أن من اطلع على « المجرد » يرى أن هذا الكلام صحيح في الجملة ، ويعلل كثيرا من الأمور - المثيرة للتساؤل - ومنها : لماذا كان موقف علماء السلف من الأشعري بهذه الشدة ؟ ، ولماذا نسبت هذه المدرسة - التي قربت كثيرا في مراحلها الأخيرة من المعتزلة - إلى أبي الحسن الأشعري دون غيره ؟ .

ومع ذلك فالكتاب منطو على مشكلة - عسير حلها - ألا وهي مدي الدقة في نسبة الأقوال إلى الأشعري في هذا الكتاب لأن ابن فورك تصرف في النقل - كما أشار إلى ذلك في مقدمة وخاتمة الكتاب - وقد سبق شرح ذلك في آخر مؤلفات الأشعري (٢) .

لذلك فكتاب المجرد يعطي رأيا مجملا في منهج الأشعري الكلامي وأنه خاض في هذه القضايا كلها خوض أهل الكلام ، لكنه لا يعطي رأيا محددا في مسألة معينة يمكن أن نطمئن على أنها من كلام الأشعري إلا بعد مقارنات بما نقله عنه الآخرون .

الأمر الثالث :

لاشك أن الأشعري جاء بقول توسط فيه بين أقوال المعتزلة وأقوال أهل السنة :

---

(١) المجرد ، مقدمة المحقق (ص : ٤-٥) - ت -- دانيال جيماريه .

(٢) (ص : ٣٥٩-٣٦٣) .

أ – فطبيعة نشأته في أحضان الاعتزال بقي تأثيرها على منهجه بعد رجوعه [1] : وتمثل ذلك في :

١ – خبرته بأقوال أهل الكلام ومعرفة دقائق أقوالهم .

٢ – قلة خبرته بأقوال أهل السنة ، ولذلك لا ينقل أقوالهم مفصلة بالطرق التي ينقلونها ، ثم قد ينسب إليهم مالم يقولوه .

٣ – قوله بأقوال ابن كلاب ، خاصة فيما يتعلق بالصفات الاختيارية .

ب – ورجوعه عن الاعتزال جعله يقول بكثير من أقوال أهل النسة وتمثل ذلك في :

١ – إثبات الصفات لله ومنها الصفات الخبرية وإقرارها كما جاءت .

٢ – إثبات العلو والاستواء والرؤية خلافا للمعتزلة .

٣ – إثبات السمعيات ، ومنها أمور خالف فيها المعتزلة أو بعضهم مثل الشفاعة ، وعذاب القبر ، وغيرها .

٤ – الاستدلال بالنصوص من الكتاب والسنة ، وموافقة إجماع السلف .

والآن نذكر باختصار عقيدته :

أ – إثبــات وجــود الله :

يحتج الأشعري على وجود الله بخلق الإنسان ، يقول في اللمع « إن سأل سائل فقال ما الدليل على أن للخلق صانعا صنعه ومدبرا دبره ؟ قيل : الدليل على ذلك أن الإنسان الذي هو في غاية الكمال والتمام كان نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم لحما وعظاما ودما ، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال ، لأنا نراه في حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعا ولا بصرا ،

---

(١) ذكر ابن عساكر عن الأشعري : أنه قال في بعض محاوراته مع مخالفيه : « إني أظهرت بدعة أنقض بها كفرهم » ، التبيين (ص : ٩٧) ، وانظر تعليق ابن عساكر وجوابه عن هذا ، ولما سئل الأشعري وقيل له : كيف تخالط أهل البدع وقد أمرت بهجرهم أجاب عن ذلك بأنه لابد من إظهار الحق ومعرفة أن لأهل السنة ناصرا ، انظر : جوابه في التبيين أيضا (ص : ١١٦) .

ولا أن يخلق لنفسه جارحة ، يدل ذلك على أنه في حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أعجز ؛ لأن ما قدر عليه في حال النقصان فهو في حال الكمال عليه أقدر ، وما عجز عنه في حال الكمال فهو في حال النقصان عنه أعجز ، ورأيناه طفلا ثم شابا ثم كهلا ثم شيخا ، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهرم لأن الإنسان لو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ويردها إلى حال الشباب لم يمكنه ذلك فدل ماوصفنا على أنه ليس هو الذي ينقل نفسه في هذه الأحوال وأن له ناقلا نقله من حال إلى حال ودبره على ماهو عليه ، لأنه لا يجوز انتقاله من حال إلي حال بغير ناقل ولا مدبر » (١) ، ثم يشرح ذلك بأن القطن لا يتحول غزلا مفتولا ثم ثوبا منسوجا بغير ناسج ولا صانع (٢) .

واحتج بنفس الدليل في رسالته إلي أهل الثغر فقال : « ونبههم على حدثهم بما فيهم من اختلاف الصور والهيآت ، وغير ذلك من اختلاف اللغات ، وكشف لهم عن طريق معرفة الفاعل لهم بما فيهم وفي غيرهم بما يقتضي وجوده ، ويدل على إرادته وتدبيره حيث قال عز وجل ﴿ وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [الذا ريات ٢١] فنبههم عز وجل بتقلبهم في سائر الهيئات التي كانوا عليها على ذلك وشرح بقوله عز وجل : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴾ [المؤمنون ١٢ - ١٤] » (٣) . لكن الأشعري لما شرح ذلك أتى باستدلال لا يسلم له حين قال معلقا على الآيات السابقات : « وهذا من أوضح ما يقتضي الدلالة على حدث الإنسان ووجود المحدث له ، من قبل أن العلم قد أحاط بأن كل متغير لا يكون قديما ، وذلك أن تغيره يقتضي مفارقة حال كان عليها قبل تغيره ، وكونه قديما ينفي تلك الحال ... » (٤) . فقد ذكر أمرين : إثبات حدث

---

(١) اللمع (ص : ٦) - ط - مكارثي .
(٢) انظر : نفس المصدر (ص : ٦-٧) .
(٣) الرسالة إلى أهل الثغر (ص : ٣٤-٣٥) .
(٤) نفس المصدر (ص : ٣٥) .

الإنسان ، وإثبات وجود المحدث له ، فاستدل للأول بالتغير الذي يحدث للإنسان وتقلبه من حال إلى حال وأن هذا يقتضي حدوثه ، ثم استدل بذلك على وجود المحدث له لأن كل متغير لا يكون قديما ، وهذا مبني على ما سبق بيانه من نفى حلول الحوادث الذي يقول به الأشعري ، والخلاصة أن الاستدلال بحدوث الإنسان وخلقه على خالقه دليل صحيح وهو الذي جاء به القرآن ، أما الاستدلال على حدث الإنسان بتغيره ، ثم ربط التغير بالمحدث (الخالق) - وانه لا يكون متغيرا وإلا لكان محدثا ؛ غير مسلم .

أما دليل الأعراض وحدوث الأجسام الذي احتج به المتكلمون ، وقالوا : إن إثبات الصانع لا يتم إلا بإثبات حدوث الأجسام ، ولا يتم إثبات حدوث الأجسام إلا بإثبات حدوث صفاتها (الأعراض) ، ورتبوا على ذلك نفى الصفات عن الله أو بعضها ، فقد بين الأشعري أن الرسل لم يدعوا إليه ، يقول : « فأما مادعاهم إليه عليه الصلاة والسلام من معرفة حدثهم ومعرفة محدثهم ، ومعرفة أسمائه الحسني وصفاته العليا ، وعدله وحكمته ، فقد بين لهم وجوه الأدلة في جميعه حتي ثلجت صدورهم به واستغنوا عن استئناف الأدلة فيه ، وبلغوا جميع ماوقفوا عليه من ذلك واتفقوا عليه إلى من جاء بعدهم ، فكان عذرهم فيما دعوا إليه من ذلك مقطوعا بما [1] نبههم النبي - ﷺ - من الأدلة على ذلك وما شاهدوه من آياته الدالة على صدقه ... وجميع ما اتفقوا عليه من الأصول مشهور في أهل النقل الذين عنوا بحفظ ذلك وانقطعوا إلى الاحتياط فيه ، والاجتهاد في طلب الطرق الصحيحة إليه من المحدثين والفقهاء ، يعلمه أكابرهم أصاغرهم ويدرسونه صبيانهم في كتاتيبهم لتقرر ذلك عندهم وشهرته فيهم ، واستغنائهم في العلم بصحة جميع ذلك بالأدلة التي نبههم صاحب الشريعة عليها في وقت دعوته » [2] ، ثم بعد هذه المقدمة المركزة لبيان استغناء الصحابة ومن بعدهم بأدلة الكتاب والسنة قال عن دليل الأعراض : « واعلموا أرشدكم الله أن ما دل على صدق النبي - ﷺ - من المعجزات بعد تنبيهه لسائر المكلفين على حدثهم

---

(١) في المطبوعة ، الجليند « بها » والتصويب من المخطوطة (ص : ٦) ، ودرء التعارض (٧/٢٠٧) .

(٢) الرسالة إلى أهل الثغر (ص : ٥٢-٥٤) .

ووجود المحدث لهم قد أوجب صحة اخباره ودل على أن ما أتي به من الكتاب والسنة من عند الله عز وجل ، وإذا ثبت بالآيات صدقه فقد علم صحة كل ما أخبر به النبي – ﷺ – عنه وصارت أخباره عليه الصلاة والسلام أدلة على صحة سائر ما دعا إليه من الأمور الغائبة عن حواسنا ، وصفات فعله ، وصار خبره عليه الصلاة والسلام عن ذلك سبيلا إلي إدراكه ، وطريقا إلى العلم بحقيقته ، وكان يستدل به من اخباره عليه الصلاة والسلام على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة ومن اتبعها من القدرية وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام » [1] ، لكن الأشعري يعلل ذلك ليس ببطلانها في ذاتها وإنما لأمور أخرى يقول – بعد الكلام السابق – : « من قبل أن الأعراض لا يصح الاستدلال بها إلا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها ، ويدق الكلام عليها » [2] – ثم شرح ذلك ثم قال – : « وإذا كان ذلك على ما وصفنا بان لكم أرشدكم الله أن طرق الاستدلال باخبارهم عليهم السلام على سائر ما دعينا إلى معرفته مما لا يدرك بالحواس ، أوضح من الاستدلال بالأعراض ؛ اذ كانت أقرب إلى البيان على حكم ما شوهد من أدلتهم المحسوسة مما اعتمدت عليه الفلاسفة ومن اتبعهم من أهل الأهواء .. » [3] .

ب – وحدانيـــة الله :

يستدل الأشعري لذلك بدليل التمانع ، وقد شرحه بقوله « لأن الاثنين لا يجري تدبيرهما على نظام ، ولا يتسق على احكام ، ولابد أن يلحقهما العجز أو واحدا منهما ، لأن أحدهما إذا أراد أن يحيى إنسانا وأراد الآخر أن يميته لم يخل أن يتم مرادهما جميعا ، أو لا يتم مرادهما ، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر ، ويستحيل أن يتم مرادهما جميعا لأنه يستحيل أن يكون الجسم حيا ميتا في حال واحدة ، وإن لم يتم مرادهما جميعا وجب عجزهما ، والعاجز لا يكون إلـها ولا قديما ، وإن تم مراد أحدهما دون الآخر وجب العجز لمن لم يتم مراده منهما ،

---

(١) الرسالة إلى أهل الثغر (ص : ٥٤–٥٥) .
(٢) المصدر السابق (ص : ٥٥) .
(٣) المصدر السابق (ص : ٥٧) .

والعاجز لا يكون إلـها ولا قديما ، فدل ما قلناه على أن صانع الأشياء واحد ، وقد قال تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إلاَّ ٱللهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء ٢٢] فهذا معنى احتجاجنا آنفا » (١) .

ودليل التمانع احتج به العلماء ، وهو دليل صحيح ، أما الاستدلال له بآية ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ الاَّ ٱللهُ لَفَسَدَتَا ﴾ ، فقد بناه الأشعري على رأيه في معنى الإله وأن المقصود به : القادر على الاختراع والخلق ، ففسر الألوهية بتوحيد الربوبية ، يقول الشهرستاني : « قال أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري : إذا كان الخالق على الحقيقة هو الباري تعالى ، لا يشركه في الخلق غيره ، فأخص وصفه تعالى هو : القدرة على الاختراع ، قال : وهذا هو تفسير اسمه تعالى : الله » (٢) .

والآية إنما هي في توحيد الألوهية ، وأما توحيد الربوبية فقد كان المشركون وجميع الأمم مقرين به ، ولذلك جاءت الرسل بتقرير توحيد الألوهية والرد على المشركين فيه ، واحتجوا على ذلك بتوحيد الربوبية ، لأنه مستلزم له ، أما توحيد الألوهية – الذي دلت عليه الآية – فهو متضمن لتوحيد الربوبية .

جـ – عقيدته في الأسماء والصفات :

أما الأسماء :

فيثبت الأشعري جميع ما ورد من أسماء الله تعالى ، ويعتمد في ذلك على السمع فقط ، فما ورد أثبته ، وما لم يرد سكت عن إثباته ، ولذلك ناظر أبا علي الجبائي حول هل يسمي الله عاقلا مستخدما هذا المنهج (٣) .

وأما الصفات :

فإنه أثبت أيضا ماورد في النصوص ، وإن كان قد استدل لبعضها بالأدلة

---

(١) اللمع (ص : ٨) – ت مكارثي ، وذكره أيضا مع الإحتجاج بالآية في الرسالة إلى أهل الثغر (ص : ٤١) .

(٢) الملل والنحل (١/١٠٠) ، وذكره في نهاية الإقدام (ص : ٩١) ، كما ذكره ابن فورك في المجرد (ص : ٤٧) ، والبغدادي في أصول الدين (ص : ١٢٣) .

(٣) سبق عند الحديث عن أسباب رجوع الأشعري .

العقلية إلا أنه جعل أدلة السمع هي المقدمة ، ويمكن تفصيل أقواله في الصفات كما يلي :

١ - الصفات العقلية :

وهي صفات الذات العقلية التي يسميها المتكلمون صفات المعاني ، وهي سبع صفات : العلم والحياة والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة .

والأشعري يثبت هذه الصفات ويستدل لها بالنصوص وبالعقل ، يقول عن أهل السنة : « وأجمعوا على إثبات حياة لله عز وجل لم يزل بها حيا ، وعلما لم يزل به عالما ، وقدرة لم يزل بها قادرا ، وكلاما لم يزل به متكلما ، وإرادة لم يزل بها مريدا ، وسمعا وبصرا لم يزل به سميعا بصيرا » [1] ، ثم ذكر قدم هذه الصفات ، وأن صفاته لا تشبه صفات المخلوقين كما أن نفسه لا تشبه أنفس المخلوقين ، ويحتج على ذلك بدلالة الأسماء على الصفات فيقول : « واستدلوا على ذلك بأنه لو لم يكن له عز وجل هذه الصفات لم يكن موصوفا بشيء منها في الحقيقة ، ومن لم يكن له فعل لم يكن فاعلا في الحقيقة ، ومن لم يكن له إحسان لم يكن محسنا ، ومن لم يكن له كلام لم يكن متكلما في الحقيقة ، ومن لم يكن له إرادة لم يكن في الحقيقة مريدا ، وإن وصف شيء من ذلك مع عدم الصفات التي توجب هذه الأوصاف له لا يكون مستحقا لذلك في الحقيقة ، وإنما يكون وصفه مجازا أو كذبا ... وذلك أن هذه أوصاف مشتقة من أخص أسماء هذه الصفات ودالة عليها ... » [2] .

ويقول في اللمع : « فإن قال قائل : لم قلتم : إن للباري تعالى علما به علم ؟ قيل له : لأن الصنائع الحكمية كما لا تقع منا إلا من عالم كذلك لا تحدث منا إلا من ذي علم ، فلو لم تدل الصنائع على علم من ظهرت منه منا ، لم تدل على أن من ظهرت منه منا فهو عالم » [3] . ثم قال : « والدليل على أن لله تعالى قدرة وحياة كالدليل على أن لله تعالى علما ، وقد قال الله جل ذكره

---

(١) الرسالة إلى أهل الثغر (ص : ٦٧) .

(٢) الرسالة إلى أهل الثغر (ص : ٦٨-٦٩) ، وأشار إلى ذلك في الإبانة (ص : ١٥١) - ت - فوقية .

(٣) اللمع (ص : ١٢) - مكارثي - ، و(ص : ٢٦-٢٧) - ت - غرابة .

﴿ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ ﴾ [النساء : ١٦٦] وقال : ﴿ وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلاَ تَضَعُ إِلاَّ بِعِلْمِهِ ﴾ [فاطر ١١ ، فصلت ٤٧] فثبت العلم لنفسه ، وقال تعالى : ﴿ أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّ ٱللهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ﴾ [فصلت ١٥] فثبت القوة لنفسه » (١) .

وفي الإبانة يذكر الأدلة السمعية على العلم وغيره (٢) ، ثم يذكر في معرض الرد على المعتزلة الدليل العقلي فيقول : « فإن قالوا : قلنا : إن الله عالم لأنه صنع العالم على مافيه من آثار الحكمة واتساق التدبير ، قيل لهم : فلم لا قلتم إن لله علما بما ظهر في العالم من حكمة وآثار تدبيره ؟ ؛ لأن الصنائع الحكمية لا تظهر إلا من ذي علم كما لا يظهر إلا من عالم ، وكذلك لا تظهر إلا من ذي قوة كما لا تظهر إلا من قادر » (٣) .

٢ - الصفات الفعلية :

وهي الصفات المتعلقة بإرادة الله ومشيئته مثل الكلام - وهو صفة ذات أيضا - والاستواء ، والنزول ، والمجيء ، والضحك ، والغضب ، والرضا ، والمحبة ، والتعجب ، وغيرها .

وقد سبق بيان أن الأشعري لا يقول بالصفات الاختيارية ويبني ذلك على أن الله لا تحله الحوادث (٤) .

لكن الأشعري يثبت ما ورد في النصوص منها ، ويتأولها بأحد أمرين :

أ - إما أن يجعل الصفة أزلية ، قديمة مع الله ، لا يتجدد له فيها حال كما يشاء ، وذلك مثل الكلام ، والمحبة ، والرضا .

---

(١) اللمع (ص : ١٣-١٤) - مكارثي - .

(٢) انظر : الإبانة (ص : ٢٢-٢٣،١٤١) - ت - فوقية .

(٣) الإبانة (ص : ١٤٨-١٤٩) ، وانظر : (ص : ١٥٦-١٥٩) ، وانظر : أيضا اللمع (ص : ١١-١٢) - مكارثي - .

(٤) عند الحديث عن أطوار الأشعري .

ب - وإما أن يجعل مقتضي الصفة مفعولا منفصلا عن الله لا يقوم بذاته كالخلق ، فإن الله خلق الخلق فلم تحل بذاته حوادث لأن الخلق هو المخلوق ، وكذلك يقول في الاستواء والنزول : إنه لا تقوم بالله صفة وإنما فعل فعلا في العرش سماه استواء ، كما فعل في سماء الدنيا فعلا سماه نزولا .

ونذكر نماذج من كلامه في هذه الصفات :

ثانياً - الكلام :

يثبت أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، ويذكر لذلك الأدلة من القرآن ، ويرد على المعتزلة ، يقول : « إن قال قائل : لم قلتم إن الله تعالى لم يزل متكلما وإن كلام الله تعالى غير مخلوق ؟ قيل له : لأن الله تعالى قال : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَـٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [النحل ٤٠] فلو كان القرآن مخلوقا لكان الله تعالى قائلا له : كن ، والقرآن قوله ، ويستحيل أن يكون قوله مقولا له ، لأن هذا يوجب قولا ثانيا ، والقول في القول الثاني وفي تعلقه بقول ثالث كالقول في القول الأول وتعلقه بقول ثان ، وهذا يقتضي مالا نهاية له من الأقوال ، وذلك فاسد ، وإذا فسد ذلك فسد أن يكون القرآن مخلوقا » (١) .

وفي الإبانة يذكر أدلة أخرى ومنها ، قوله تعالى : ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ [الأعراف ٥٤] ففرق بين الأمر والخلق (٢) ، كما يحتج بقوله تعالى ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾ [النساء ١٦٤] « والتكليم هو المشافهة بالكلام ، ولا يجوز أن يكون كلام المتكلم حالا في غيره مخلوقا في شيء سواه ، كما لا يجوز ذلك في العلم » (٣) ، كما يذكر من الأدلة أن أسماء الله في القرآن ، فكيف يكون مخلوقا (٤) .

---

(١) اللمع (ص : ١٥) - مكارثي - ، وانظر : الإبانة (ص : ٦٥) .
(٢) انظر : الإبانة (ص : ٦٣-٦٤) .
(٣) نفس المصدر (ص : ٧٢) .
(٤) انظر : نفس المصدر (ص : ٧٣) .

ويذكر ما ورد من الروايات عن الإمام أحمد وغيره في أن القرآن غير مخلوق [١] .

ويرد على من توقف في القرآن ، وقال لا أقول : إنه مخلوق ولا انه غير مخلوق ، ويقول لهم – بعد المناقشة – : « يلزمكم أن تتوقفوا في كل ما اختلف الناس فيه ولا تقدموا في ذلك على قول ، فإن جاز لكم أن تقولوا ببعض تأويل المسلمين إذا دل على صحتها دليل ، فلم لا قلتم : إن القرآن غير مخلوق بالحجج التي ذكرناها في كتابنا هذا » [٢] .

ثم يذكر أن كلام الله في اللوح المحفوظ ، وفي صدور الذين أوتوا العلم وهو متلو بالألسنة ، ويقول : « والقرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة ، محفوظ في صدورنا في الحقيقة ، متلو بألسنتنا في الحقيقة ، مسموع لنا في الحقيقة كما قال تعالى : ﴿ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة ٦] » [٣] .

وأما مسألة اللفظ بالقرآن فإنه ينكر ذلك ويقول : « القرآن يقرأ في الحقيقة ويتلي ، ولا يجوز أن يقال يلفظ به لأن القائل لا يجوز له أن يقول : إن كلام الله ملفوظ به ، لأن العرب إذا قال قائلهم لفظت باللقمة من فمي فمعناه رميت بها ، وكلام الله لا يقال يلفظ به ، وإنما يقال : يقرأ ويتلي ويكتب ويحفظ ، وإنما قال قوم : لفظنا بالقرآن ليثبتوا أنه مخلوق ويزينوا بدعتهم وقولهم بخلقه ... » [٤] .

وفي اللمع يشرح عقيدته في كلام الله وأنه أزلي ويبنيه على مسألة حلول الحوادث [٥] .

---

(١) الإبانة (ص : ٨٧-٩٦) .

(٢) المصدر السابق (ص : ٩٩) .

(٣) نفس المصدر (١٠٠-١٠١) .

(٤) نفسه (ص : ١٠١) .

(٥) انظر : اللمع (ص : ٢٢-٢٣) – ط مكارثي – .

لكن بقي في مسألة الكلام ما نسب إلي الأشعري من أنه يقول : إن كلام الله واحد ، وانه معنى قائم بذات الله تعالى ، وانه لم يزل متصفا بكونه أمرا ونهيا وخبرا ، وانه ليس بحروف ولا أصوات .

فهذه الأقوال بذاتها لم نجدها منصوصا عليها في كتبه الموجودة ، لكن نسبها إليه أعلام الأشاعرة وغيرهم ، كابن فورك ، والجويني ، والشهرستاني ، وأبي نصر السجزي [1] ، ونقلها عن هؤلاء من جاء بعدهم .

- **الاستواء والعلو :**

أثبت الاستواء واستدل به وبغيره على إثبات علو الله تعالى ، يقول : « إن قال قائل : ما تقولون في الاستواء ؟ قيل له : نقول إن الله عز وجل مستو على عرشه كما قال : ﴿ ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه ٥] وقد قال الله عز وجل : ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ ﴾ [فاطر ١٠] وقال : ﴿ بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ ﴾ [النساء ١٥٨] وقال عز وجل : ﴿ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ ﴾ [السجدة ٥] وقال حكاية عن فرعون : ﴿ يَاهَامَانُ ٱبْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَابَ * أَسْبَابَ ٱلسَّمَـٰوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِباً ﴾ [غافر ٢٦ - ٢٧] ، كذب موسى عليه السلام في قوله : إن الله عز وجل فوق السموات ، وقال عز وجل : ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ ﴾ [الملك ١٦] فالسموات فوقها العرش فلما كان العرش فوق السموات قال : ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَاءِ ﴾ لأنه مستو على العرش الذي فوق السموات ... » [2] ، ثم رد على المعتزلة والجهمية وغيرهم في تأويلهم الاستواء

---

(١) انظر : المجرد (ص : ٦٧) ، والإرشاد (ص : ١٢٠) ، ونهاية الإقدام (ص : ٣٠٤، ٣١٣، ٣٢٠) ، والملل والنحل للشهرستاني (٩٦/١) ، والرد على من أنكر الحرف والصوت (ص : ٩٥، ١١٩) مطبوع على الآلة الكاتبة .

(٢) الإبانة (٤٥-٤٦) - ط هندية - .

بالاستيلاء والملك والقهر ، وقولهم : إن الله في كل مكان ، وناقشهم نقاشا قويا مركزا ، ثم احتج على الاستواء والعلو بأحاديث النزول ، وبأدلة أخري [(١)] .

هذا مذهب الأشعري وقوله في الاستواء كما ذكره في الإبانة والرسالة إلى أهل الثغر ، لكن نجد أن أتباعه ينسبون إليه تفسيرا للاستواء ، نذكره لأن مجموعة منهم نسب إليه ذلك ، يقول البيهقي : « وذهب أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري إلى أن الله تعالى جل ثناؤه فعل في العرش فعلا سماه استواء كما فعل في غيره فعلا سماه رزقا ونعمة أو غيرهما من أفعال ، ثم لم يكيف الاستواء إلا أنه جعله من صفات الفعل لقوله : ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾ [الأعراف ٥٤ ، يونس ٣ ، الرعد ٢ ، الفرقان ٥٩ ، السجدة ٤ ، الحديد ٤] ، وثم للتراخي ، والتراخي إنما يكون في الأفعال ، وأفعال الله تعالى توجد بلا مباشرة منه إياها ولا حركة » [(٢)] ، وأشار إلى ذلك البغدادي ، وابن فورك وابن عساكر ، والجويني [(٣)] .

- النزول والمجيء :

يثبت الأشعري النزول للأحاديث الواردة في ذلك ، والتي يذكرها ، كما يثبت المجيء لله تعالي ويذكر أدلته من القرآن [(٤)] .

وقد شرحهما في رسالته إلى أهل الثغر بما يوضح مذهبه في أنه لا تقوم

---

(١) انظر : الإبانة (ص : ٤٦-٥٠) - هندية - ، وكان الاعتماد في الإبانة على الطبعة الهندية لأن طبعة فوقية المحققة فيها زيادات غير صحيحة - خاصة في هذه الفصول - ، وانظر : الرسالة إلى أهل الثغر (ص : ٧٥-٧٦) .

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي (ص : ٤١٠) ، وانظر : مختصره المسمي : « دقائق الإشارات إلى معاني الأسماء والصفات » لعبد الله بن محمد الأنصاري الخليلي ، توفي سنة ٧٢٤ هـ (ص : ٣١٢) مطبوع طباعة أولية .

(٣) انظر : أصول الدين (ص : ١١٣) ، والمجرد (ص : ٣٢٥-٣٢٦) ، وتبيين كذب المفتري (ص : ١٥٠) . والشامل (ص : ٥٥٥-٥٥٦) .

(٤) انظر : الإبانة - هندية - (ص : ١١،٤٧،٤٨) .

بذات الله صفات الفعل فيقول : « وليس مجيئه حركة ولا زوالا ... وليس نزوله تعالى نقلة لأنه ليس بجسم ولا جوهر ... » [(١)] .

وقد نسب البيهقي إلى الأشعري في معناهما مثل ما ورد في الاستواء بأن « يحدث الله تعالى يوم القيامة فعلا يسميه إتيانا ومجيئا ، لا بأن يتحرك أو ينتقل ... وهكذا قال في أخبار النزول : إن المراد به فعل يحدثه الله عز وجل في سماء الدنيا كل ليلة يسميه نزولا بلا حركة ولا نقلة ... » [(٢)] وهو موافق لتأويلات الأشعري السابقة .

- **الرضا والغضب :**

يثبتهما لكن يتأولهما بالإرادة ، فرضاه عن الطائعين إرادته لنعيمهم ، وغضبه على الكافرين إرادته لعذابهم [(٣)] ، وتأويله لهما مخالف لمذهب أهل السنة والجماعة ، لكن الأشعري يتأولهما ليسلم له الأصل الفاسد الذي قال به .

٣ - الصفات الخبرية :

يثبت الأشعري لله الصفات الخبرية ، كالوجه ، واليدين ، والعينين ، ويستدل لذلك بالنصوص ، ويرد على من تأولها من الجهمية وغيرهم ، وأطال بصفة خاصة في صفة اليدين ، وناقش من تأولهما مستدلا بنصوص الكتاب والسنة ، وهذا هو مذهب السلف - رحمهم الله [(٤)] - .

بقي أن بعض المتأخرين زعم أن للأشعري قولا آخر فيها وهو القول

---

(١) الرسالة إلى أهل الثغر (ص : ٧٣-٧٤) .

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي (ص : ٤٤٨-٤٤٩) .

(٣) انظر : الرسالة إلى أهل الثغر (ص : ٧٤-٧٥) .

(٤) انظر : الإبانة (ص : ٥١-٥٨) - هندية - ، و(ص : ١٢٠ - ١٤٠) - ت - فوقية ، وانظر : الرسالة إلى أهل الثغر (ص : ٧٢-٧٣) .

بتأويلها [١] ، وهذا غير صحيح ، والتأويل إنما هو قول متأخري الأشعرية فقط كالجويني ومن جاء بعده ، أما الأشعري فليس له فيها إلا قول واحد .

د - قوله في الرؤيـــة :

يثبت الأشعري الرؤية ، وان المؤمنين يرون الله عز وجل يوم القيامة بأعين وجوههم على ما أخبر به تعالى [٢] ، ويحتج لذلك بعدد كبير من النصوص من الكتاب والسنة ، ويناقش المعتزلة طويلا [٣] .

ويلاحظ أن الأشعري لا يفرق - أحيانا - بين الإدراك والرؤية ، ولذلك لما أورد سؤال سائل عن معني قوله تعالى : ﴿ لاَّ تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ ﴾ [الأنعام ١٠٣] قال : « قيل له : يحتمل أن يكون لا تدركه في الدنيا وتدركه في الآخرة ... » [٤] ، « ويحتمل أن يكون الله تعالى أراد بقوله : ﴿ لاَّ تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ ﴾ يعني لا تدركه أبصار الكافرين المكذبين » [٥] ، وهذان جوابان ضعيفان ، ولذلك لما أطال في مناقشة المعتزلة وذكر اعتراضاتهم حول هذه الآية ألمح إلى الجواب الصحيح فقال : « فإن قالوا قوله تعالى : ﴿ لاَ تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ ﴾ يوجب أن لا يدرك بها في الدنيا والآخرة وليس ينفي ذلك أن نراه بقلوبنا ، ونبصره بها ولا ندركه بها ؟ قيل لهم : فما أنكرتم أن يكون لا ندركه بأبصار العيون ، ولا يوجب إذا لم ندركه بها أن لا نراه بها ، فرؤيتنا له بالعيون وابصارنا له بها ليس بإدراك له بها ، كما أن إبصارنا له بالقلوب ورؤيتنا له بها ليس بإدراك له ، فإن قالوا : رؤية البصر هي إدراك البصر ، قيل لهم : ما الفرق

---

(١) ممن ذكر ذلك : الإيجي في المواقف (٨/١١٠-١١٢) مع شرحه ، والبياضي في إشارات المرام (ص : ١٨٨) .

(٢) انظر : الرسالة إلى أهل الثغر (ص : ٧٦) .

(٣) عقد الأشعري لمسألة الرؤية أبوابا مستقلة في الإبانة (ص : ١٣-٢٤) - هندية - ، و(ص : ٣٥-٦٢) - ت - فوقية ، وفي اللمع (ص : ٣٢-٣٦) - ط مكارثي - .

(٤) الإبانة (ص : ٤٧) - فوقية ، انظر : اللمع (ص : ٣٥) مكارثي .

(٥) الإبانة (ص : ٤٧) .

بينكم وبين من قال : إن رؤية القلب وإبصاره هو إدراكه وإحاطته ؟ ، فإذا كان علم القلب بالله عز وجل وإبصار القلب له رؤيته إياه ليس بإحاطة ولا إدراك فما أنكرتم أن تكون رؤية العيون وإبصارها لله عز وجل ليس بإحاطة ولا إدراك » (١) ، فلو بنى الجواب على التفريق بين الإدراك والرؤية لوضح الأمر ولأصبحت الآية دالة على الرؤية ، فيكون الكلام في إثبات دلالتها على المذهب الحق ، وليس في بيان عدم دلالتها على نفى الرؤية .

أما الأدلة العقلية على إثبات الرؤية فقد ذكر دليلين :

أحدهما : دلالة الوجود ، و « أنه ليس موجودا إلا وجائز أن يريناه الله عز وجل ، وإنما لا يجوز أن يرى المعدوم ، فلما كان الله عز وجل موجودا مثبتا كان غير مستحيل أن يرينا نفسه عز وجل » (٢) .

والآخر : أن الله يرى الأشياء ، فإذا كان لنفسه رائيا فجائز أن يرينا نفسه ، ويقول : « ولما كان الله عز وجل رائيا للأشياء كان رائيا لنفسه ، وإذا كان رائيا لها فجائز أن يرينا نفسه كما أنه لما كان عالما بنفسه جاز أن يعلمناها » (٣) .

هذا كلامه في الإبانة ، لكنه في اللمع يستدل على جواز الرؤية باستدلال يقوم على أن الرؤية لا يلزم منها إثبات حدث الباري ، أو إثبات حدث معني فيه أو تشبيهه أو غيره مما يقول : إنه يستحيل أن يتصف به ، وذلك احترازا من اللوازم الباطلة التي يظنها نفاة الرؤية (٤) ، ولذلك ذكر الأشعري عن بعض أصحابه انه التزم جواز اللمس والذوق والشم إذا كان ذلك لا يقتضي إحداث معنى في الباري (٥) .

---

(١) الإبانة (ص : ٥٩) - ت - فوقية ، و(ص : ٢٢ - ٢٣) - هندية - .

(٢) المصدر السابق (ص : ٥٢) - ت - فوقية .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) اللمع (ص : ٣٢-٣٣) - مكارثي - .

(٥) انظر : نفس المصدر (ص : ٣٣) .

وإذا كان الأشعري يثبت لله صفة العلو والاستواء ، والمباينة للمخلوقات فإثبات الرؤية مستقيم على مذهبه خلافا لمتأخري أصحابه الذين أثبتوا الرؤية ونفوا العلو فتناقضوا .

والأشعري يرى أنه لا يلزم من اثبات الرؤية التجسيم لأنه لا يشترط أن يكون المرئي جسما يقول : « فإن قال قائل : فهل شاهدتم مرئيا إلا جوهرا أو غرضا محدودا أو حالا في محدود ؟ قيل له : لا ، ولم يكن المرئي مرئيا لأنه محدود ولا لأنه حال في محدود ولا لأنه جوهر ، ولا لأنه عرض ، فلما لم يكن ذلك كذلك لم يجب القضاء بذلك على الغائب ، كما لم يجب إذا لم نجد فاعلا إلا جسما ، ولا شيئا إلا جوهرا أو عرضا ، ولا عالما قادرا حيا إلا بعلم وحياة وقدرة محدثة ، أن نقضي بذلك على الغائب ، إذ لم يكن الفاعل فاعلا لأنه جسم ، ولا الشيء شيئا لأنه جوهر أو عرض » (١) .

هـ - قوله في القدر :

كلام الأشعري في القدر وأفعال العباد طويل جدا ومتفرع إلي مسائل كثيرة ، وهو يثبت علم الله الشامل المحيط بكل شيء (٢) ، كما يثبت الكتابة في اللوح المحفوظ وأن الله أثبت فيه جميع ماهو كائن إلي يوم القيامة ، وقد دل عليه قوله تعالى : ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي ٱلزُّبُرِ ۝ وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ ﴾ [القمر ٥٢ - ٥٣] (٣) ، كما انه يثبت إرادة الله الشاملة لكل شيء - وهي التي بمعنى المشيئة - ويذكر الأدلة على ذلك ، ويناقش المعتزلة طويلا الذين يقولون : إن الله لا يريد الكفر ولا المعاصي وانها كائنة بغير إرادة منه (٤) ، كما أثبت قدرة الله وأن الله خالق كل شيء من أفعال العباد وغيرها ورد على القدرية المعتزلة الذين

---

(١) اللمع (ص : ٣٦) .
(٢) انظر : الرسالة إلى الثغر (ص : ٨١) .
(٣) المصدر السابق (ص : ٧٩) .
(٤) انظر : الإبانة (ص : ١٦١) وما بعدها - ت - فوقية .

يقولون : إن الله غير خالق لأفعال العباد يقول : « ويقال لأهل القدر : أليس قول الله تعالى : ﴿ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة ٢٩] يدل على أنه لا معلوم إلا والله به عالم ، فإذا قالوا نعم ، قيل لهم : فما أنكرتم أن يدل قوله تعالى : ﴿ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة ٢٠] على أنه لا مقدور إلا والله عليه قادر ، وأن يدل قوله تعالى : ﴿ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الزمر ٦٢] على أنه لا محدث مفعول إلا والله محدث له فاعل خالق » [١] .

ويذكر في الإبانة بابا فيه الروايات الواردة في القدر ، مثل حجاج آدم وموسى ، وحديث النطفة في الرحم وتقلبها ، وكل ميسر لما خلق له ، وغيرها [٢] ، وهي دالة على قدر الله السابق الشامل .

لكن الأشعري مع قوله بهذه المراتب للقدر – مخالفا للمعتزلة وموافقا لأهل السنة – مال إلى الجبر ، وخالف أهل السنة في بعض المسائل ومنها :

القول بالكسب :

وهو من المسائل التي اشتهرت عن الأشعري ، وأخذ بها الأشعرية من بعده ، وقد جاء قوله بالكسب لإثبات قدرة الله الشاملة لكل شيء ، يقول الأشعري في المقالات : « واختلف الناس في معنى القول : إن الله خالق ، فقال قائلون : معنى أن الخالق خالق أن الفعل وقع منه بقدرة قديمة فإنه لا يفعل بقدرة قديمة إلا خالق ومعنى الكسب : أن يكون الفعل بقدرة محدثة ، فكل من وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق ، ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسب ، وهذا قول أهل الحق » [٣] ، وبعد أن يذكر عددا من الأقوال لأهل الإثبات وغيرهم يقول : « والحق عندي أن معنى الاكتساب هو أن يقع الشيء بقدرة محدثة ، فيكون كسبا لمن وقع بقدرته » [٤] .

---

(١) اللمع (ص : ٥٠–٥١) ، وانظر : الرسالة (ص : ٨٢) .
(٢) انظر : الإبانة (ص : ٢٢٥–٢٣٧) .
(٣) المقالات (ص : ٥٣٩) .
(٤) نفس المصدر (ص : ٥٤٢) .

والأشعري يفرق بين حركة الإضطرار كحركة المرتعش ، وحركة الاختيار مثل ذهاب الإنسان ومجيئه ، يقول : « فإن قال قائل : فيجب إذا كانت إحدى الحركتين ضرورة أن تكون الأخري كذلك ، وإذا كانت إحداهما كسبا أن تكون الأخري كذلك ، قيل له : لا يجب ذلك لافتراقهما في معني الضرورة والاكتساب ، لأن الضرورة ما حمل عليه الشيء وأكره وجبر عليه ، ولو جهد في التخلص منه وأراد الخروج عنه واستفرغ في ذلك مجهوده لم يجد منه انفكاكا ولا إلى الخروج عنه سبيلا ، فإذا كانت إحدى الحركتين بهذا الوصف الذي هو وصف الضرورة وهي حركة المرتعش من الفالج والمرتعد من الحمي كانت اضطرارا ، وإذا كانت الحركة الأخرى بخلاف هذا الوصف لم تكن اضطرارا ، لأن الإنسان في ذهابه ومجيئه وإقباله وإدباره بخلاف المرتعش من الفالج والمرتعد من الحمي ، يعلم الإنسان التفرقة بين الحالين من نفسه وغيره علم اضطرار لا يجوز معه الشك ، فقد وجب إذا كان العجز في إحدي الحالتين أن القدرة التي هي ضده حادثة في الحال الأخري ، لأن العجز لو كان في الحالين جميعا لكان سبيل الإنسان فيهما سبيلا واحدة ، فلما لم يكن هذا هكذا وكانت القدرة في إحدي الحركتين وجب أن تكون كسبا لأن حقيقة الكسب : أن الشيء وقع من المكتسب له بقوة محدثة لافتراق الحالين في الحركتين ، ولأن إحداهما بمعني الضرورة وجب أن تكون ضرورة ، ولأن الأخري بمعني الكسب وجب أن تكون كسبا ، ودليل الخلق في حركة الاضطرار وحركة الاكتساب واحد ، فلذلك وجب إذا كانت إحداهما خلقا أن تكون الأخري خلقا »[1] ، ويوضح أن كلا منهما خلق لله تعالى سواء كان اضطرارا أو اختيارا ، ثم يقول : « ليس العجز بأن يدل على أن الله تعالى خلق المعجوز عنه بأولي من أن تكون القدرة التي جعلها الله تعالى دلالة على أن الله خلق المقدور عليه ، لأن ماخلق الله القدرة فينا عليه فهو عليه أقدر ، كما أن ماخلق فينا العلم به فهو به أعلم ، وما خلق

---

(١) اللمع (ص : ٤١-٤٢) - مكارثى -.

فينا السمع له فهو له أسمع فإذا استوى ذلك فى قدرة الله تعالى وجب إذا قَدَّرْنَا الله على حركة الاكتساب أن يكون هو الخالق لها فينا كسبا لنا ... » [(١)] .

وهذا الكلام قد يكون ظاهره أن الخلاف بين الأشعري والسلف الذين يقولون : إن الله خالق كل شيء ومن ذلك أفعال العباد ، وان العباد فاعلون لأفعالهم حقيقة – خلاف في العبارات والألفاظ [(٢)] – ، لكن أقوال الأشعري الأخرى مما له علاقة في الموضوع تدل على أن الخلاف ليس لفظيا ، ومن ذلك :

أ – مسألة الاستطاعة :

يري الأشعري أن الاستطاعة – التي هي قدرة العبد – لا تكون إلا مع الفعل ، وليس له استطاعة قبله ، وهذه الاستطاعة التي يثبتها هي التي بها يتحقق الفعل ، ويبني ذلك على أن الإستطاعة والقدرة عرض ، والعرض لا يبقي زمانين ، يقول : « فإن قال قائل : فإذا أثبتم له استطاعة هي غيره فلم زعمتم أنه يستحيل تقدمها للفعل ، قيل له : زعمنا ذلك من قبل أن الفعل لا يخلو أن يكون حادثا مع الاستطاعة في حال حدوثها أو بعدها ، فإن كان حادثا معها في حال حدوثها فقد صح أنها مع الفعل للفعل ، وإن كان حادثا بعدها وقد دلت الدلالة على أنها لا تبقى وجب حدوث الفعل بقدرة معدومة ، ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العجز بعدها فيكون الفعل واقعا بقدرة معدومة ، ولو جاز أن يفعل في حال هو فيها عاجز بقدرة معدومة لجاز أن يفعل بعد مئة سنة من حال حدوث القدرة وإن كان عاجزا في المئة سنة كلها بقدرة عدمت من مئة سنة وهذا فاسد » [(٣)] ، ثم يذكر لماذا القدرة لا تبقي [(٤)] ، ويذكر بعض الأدلة على قوله [(٥)] .

وسيأتى بيان فساد القول بأن العرض لا يبقى زمانين .

---

(١) اللمع (ص : ٤٣) .

(٢) ممن رجح ذلك الشيخ هادي طالبي في رسالته للماجستير : أبو الحسن الأشعري بين المعتزلة والسلف (ص : ١١٤) – مطبوعة على الآلة الكاتبة – .

(٣) اللمع (ص : ٥٤) .

(٤) انظر : المصدر السابق (ص : ٥٥) .

(٥) انظر : نفس المصدر (ص : ٥٦–٥٨) .

ب – هل القدرة مؤثرة أو لا ؟ :

القدرة المحدثة التي أثبتها للعبد وبها يكسب أعماله ، يرى الأشعري أنها غير مؤثرة كما حكى عنه الشهرستاني الذي قال : « ولم يثبت شيخنا أبو الحسن – رحمه الله – للقدرة الحادثة صلاحية أصلا ، لا لجهة الوجود ، ولا لصفة من صفات الوجود ، فلم يلزمه التعميم والتخصيص » (١) ، وشرح ذلك في الملل والنحل فقال : « لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث ؛ لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلي الجوهر والعرض ، فلو أثرت في قضية الحدوث لأثرت في حدوث كل محدث ، حتي تصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح ، وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام ، فيؤدي إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة ، غير أن الله تعالى أجري سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له ، ويسمي هذا الفعل كسبا ، خلقا من الله تعالى إبداعا وإحداثا ، وكسبا من العبد حصولا تحت قدرته » (٢) ، وهذا يؤيد مافي المجرد من أنه لم يذكر مع القدرة المحدثة سوى العلم والإرادة للمكتسب ، يقول ابن فورك : « وكان يقول : إن ما استحق هذه العين المكتسبة من وصف الاكتساب فلأجل تعلق القدرة المحدثة بها ، واختلف جوابه في أن العين المكتسبة صارت مكتسبة بتعلق القدرة المحدثة فقط أم باقتران أوصاف أخر إليها ، فدار أكثر كلامه على أن التأثير في ذلك للقدرة المحدثة ، وربما قال : إنه لا بد معها من إرادة المكتسب وعلمه » (٣) ، وقوله التأثير للقدرة المحدثة أى ان العين وصفت بأنها مكتسبة بتأثير القدرة المحدثة ، لا أن القدرة المحدثة مؤثرة (٤) ، بدليل أن ابن فورك لما ذكر قوله الثاني لم يذكر إلا أنه يقول بأن

---

(١) نهاية الإقدام (ص : ٧٢) ، وانظر : أيضا (ص : ٧٨ ، وص : ٨٧) .

(٢) الملل والنحل (٩٧/١) .

(٣) المجرد (ص : ٩٣) .

(٤) ليس المقصود بالتأثير الانفراد بالإبداع لأن هذا لله تعالى الخالق لكل شيء ، وإنما المقصود أن قدرة العبد سبب وواسطة في خلق الله تعالى الفعل بهذه القدرة ، ولذلك لابد من الإرادة الجازمة ، ووجود القدرة وزوال المانع ، انظر : مجموع الفتاوي (٤٨٧/٨–٤٨٨) .

مع القدرة علم المكتسب وإرادته ، وكما هو واضح لا علاقة لهما بالقدرة هل هي مؤثرة أو لا ، يوضح ذلك قول الأشعري في اللمع : « فإن قال : فهل اكتسب الإنسان الشيء على حقيقته كفرا باطلا وإيمانا حسنا ؟ قيل له : هذا خطأ ، وإنما معنى اكتسب الكفر أنه كفر بقوة محدثة وكذلك قولنا اكتسب الإيمان إنما معناه أنه آمن بقوة محدثة من غير أن يكون اكتسب الشي على حقيقته بل الذي فعله علي حقيقته هو رب العالمين » (١) .

- تكليف مالا يطاق :

صرح الأشعري بجواز تكليف مالا يطاق (٢) ، ويستدل لذلك بعدة أدلة منها قصة أبي لهب ونزول السورة فيه ، يقول : « ويقال لهم قد قال الله تبارك وتعالى : ﴿ تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ * مَآ أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَاكَسَبَ * سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ﴾ [المسد ١ - ٣] وأمره مع ذلك بالإيمان ، فأوجب عليه أن يعلم أنه لا يؤمن ، وان الله صادق في إخباره عنه أنه لا يؤمن ، وأمره مع ذلك أن يؤمن ولا يجتمع الإيمان والعلم بأنه لا يكون ولا يقدر القادر على أن يؤمن وانه يعلم أنه لا يؤمن ، وإذا كان هذا هكذا فقد أمر الله سبحانه أبا لهب بما لا يقدر عليه لأنه أمره أن يؤمن وأنه يعلم أنه لا يؤمن » (٣) ، والأشعري يفرق بين عدم الاستطاعة للعجز عن الشيء وعدم الاستطاعة للاشتغال بضده ، فيقول : « فإن قال قائل : أليس قد كلف الله تعالى الكافر الإيمان ؟ قلنا له : نعم ، قال : فيستطيع الإيمان ، قيل له : لو استطاعه لآمن ، فإن قال : فكلفه مالا يستطيع ؟ قيل له : هذا كلام على أمرين : إن أردت بقولك : إنه لا يستطيع الإيمان لعجزه عنه فلا ، وإن أردت أنه لا يستطيعه لتركه والاشتغال بضده فنعم » (٤) ، وهذا تفصيل جيد يزيل الإشكالات الواردة حول تكليف مالا يطاق .

---

(١) اللمع (ص : ٤٠) .
(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ٦٨) .
(٣) الإبانة (ص : ١٩٥) - فوقية - .
(٤) اللمع (ص : ٥٨-٥٩) .

- إنكار التعليل :

يصرح الأشعري بنفي التعليل في أفعال الله - خلافا لأهل السنة الذين يقولون به - ويقول : « وأجمعوا على أنه عز وجل غير محتاج إلي شيء مما خلق ، وأنه يضل من يشاء ويهدي من يشاء ، وينعم على من يشاء ويعز من يشاء ، ويغفر لمن يشاء ، ويغني من يشاء ، وانه لا يسأل في شيء من ذلك عما يفعل ، ولا لأفعاله علل ، لأنه مالك غير مملوك ، ولا مأمور ولا منهي ، وانه يفعل ما يشاء » [١] ، ولذلك يتأول الآية الواردة في ذلك وهي قوله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات ٥٦] بأن المقصود : أنه أراد بعض الجن والإنس وهم العابدون لله منهم » [٢] ، أي إنه عني المؤمنين دون الكافرين [٣] . والآية نص في إثبات حكمة الله في خلق الجن والإنس ، وانه خلقهم للعبادة فهي نص في إثبات التعليل ، وقول الأشعري ضعيف كما سيأتي .

- التحسين والتقبيح :

قال بالتحسين والتقبيح الشرعي فقط ، يقول عن أهل السنة : « وأجمعوا على أن القبيح من أفعال خلقه كلها مانهاهم عنه وزجرهم عن فعله ، وأن الحسن ما أمرهم به أو ندبهم إلى فعله وأباحه لهم ، وقد دل الله عز وجل على ذلك بقوله : ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا ﴾ [الحشر ٧] » [٤] .

ولا يقبح من الله شيء ، « فلا يقبح منه أن يعذب المؤمنين ويدخل الكافرين الجنان ، وإنما نقول : إنه لا يفعل ذلك لأنه أخبرنا أنه يعاقب الكافرين وهو لا يجوز عليه الكذب في خبره » [٥] ، ويعلل ذلك بأن الله هو المالك القاهر وانه لا آمر

---

(١) الرسالة إلى أهل الثغر (ص : ٧٧) .
(٢) اللمع (ص : ٦٨) .
(٣) انظر : الإبانة (ص : ١٩٢) .
(٤) الرسالة إلى أهل الثغر (ص : ٧٨) .
(٥) اللمع (ص : ٧١) .

فوقه ، يقول : « والدليل على أن كل مافعله فله فعله أنه المالك القاهر الذي ليس بمملوك ولا فوقه مبيح ولا آمر ولا زاجر ولا حاظر ولا من رسم له الرسوم وحد له الحدود ، فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء إذ [١] كان الشيء إنما يقبح منا لأنا تجاوزنا ماحد ورسم لنا ، وأتينا مالم نملك إتيانه ، فلما لم يكن الباري مملكا ولا تحت آمر لم يقبح منه شيء ، فإن قال : فإنما يقبح الكذب لأنه قبحه ؟ قيل له : أجل ، ولو حسنه لكان حسنا ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض [٢] ، ومذهب الأشعري هذا يأتي في الطرف المقابل لمذهب المعتزلة الذين قالوا بالتحسين والتقبيح العقلي ، والحق مذهب السلف وهو التفصيل .

و – قوله في الإيمان :

صرح في الإبانة « أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص » [٣] ، وفصل ذلك في الرسالة فقال : « وأجمعوا على أن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ، وليس نقصانه عندنا شكا فيما أمرنا بالتصديق به ولا جهلا به ، لأن ذلك كفر ، وإنما هو نقصان في مرتبة العلم وزيادة البيان ، كما يختلف وزن طاعتنا وطاعة النبي – ﷺ – وإن كنا مؤدين للواجب علينا » [٤] ، وقوله : إن الإيمان قول وعمل ، يزيد ، وينقص هو قول أهل السنة والجماعة .

ولكنه في اللمع فسره بالتصديق بالله ، واحتج بإجماع أهل اللغة على أن الإيمان هو التصديق ، كما احتج بقوله تعالى : ﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ ﴾ [يوسف ١٧] أي بمصدق لنا ، ويقول الناس : « فلان يؤمن بعذاب القبر والشفاعة » ، يريدون : يصدق [٥] .

هذا ما هو موجود في كتبه ، وقد نسب إليه متأخرو الأشعرية وغيرهم

---

(١) في طبعة مكارثي إذا ، وذكر في الحاشية أن في احدى النسخ إذ وهي الصواب .

(٢) اللمع ص : ٧١ .

(٣) الإبانة (ص : ٢٧) – فوقية – .

(٤) الرسالة إلى أهل الثغر (ص : ٩٣) .

(٥) انظر : اللمع (ص : ٧٥) .

انه يقول : إنه المعرفة (١) ، كما نسبوا إليه قولا آخر ؛ انه التصديق وان القول باللسان والعمل بالأركان غير داخلين فيه (٢) .

أما قوله في مرتكب الكبيرة فهو قول أهل السنة : انه مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته وانه لا يخلد في النار (٣) .

ز - **قوله في** : الشفاعة ، وعذاب القبر ، والحوض ، والصراط ، والإمامة والصحابة :

وقوله فيها جميعا : هو قول السلف - رحمهم الله تعالي - كما ذكر ذلك في أواخر كتبه كلها .

هذا هو أبو الحسن الأشعري الذي تنسب إليه طائفة الأشعرية ولعل ما سبق عرضه من حياته ، وأطواره وعقيدته يعطي صورة واضحة نوعا ما لهذا العلم الذي تكونت من بعده مدرسة مشهورة انتسبت إليه واشتهرت باسمه .

* * *

---

(١) انظر : المجرد (ص : ١٥١) ، ونهاية الإقدام (ص : ٤٧٢) ، والفصل لابن حزم (٢٦٦/٢) - ط - المحققة .

(٢) انظر : أصول الدين للبغدادي (ص : ٢٤٨) ، والمجرد (ص ١٥٠) ، والملل والنحل للشهرستاني (١٠١/١) ، ونهاية الإقدام (ص : ٤٧٢) .

(٣) انظر : الإبانة (ص : ٢٦) ، واللمع (ص : ٧٥) ، والرسالة (ص : ٩٣-٩٤) .

الفصـــل الرابــع

نشأة الأشعرية وعقيدتهم

المبـــحث الأول : أسلاف الأشعرية « الكلابيه » وموقف السلف منهم .

المبـحث الثـــاني : الماتريدية وعلاقتهم بالأشعرية .

المبـحث الثـالث : نشأة المذهب الأشعري وانتشاره .

المبـحث الرابــع : عقيدة الأشاعرة .



المبحث الأول

أســلاف الأشعرية « الكلابية » وموقف السلف منهم

ارتبطت نشأة الأشعرية بالشيخ أبي الحسن الأشعري – رحمه الله – الذي أصبح فيما بعد شيخهم عند الإطلاق ، يرجعون إلى أقواله ، ويحاولون السير على ما سطره في كتبه من آراء .

والفصل السابق كان عن هذا الإمام وحياته وعقيدته ، وفي هذا الفصل محاولة استكمال موضوع النشأة في الحديث عن الذين تأثر بهم الأشعري ثم تأثر بهم تلامذته من بعده ، وأهم الطوائف التي يوجد لها صدى في عقائد الأشعرية هي :

١ – المعتزلة والجهمية .

٢ – أهل السنة .

٣ – الكلابيـــة .

أما المعتزلة فلا شك أن منهجهم الكلامي والعقلي كان ذا أثر مباشر أو غير مباشر على الكلابية ثم الأشعرية ، وهؤلاء وإن ردوا على المعتزلة وبينوا فساد أقوالهم إلا أنهم لم يخرجوا سالمين من المعركة كما خرج أعلام السلف ، بل اضطروا تحت وطأة الردود الكلامية والمناقشات العقلية أن يسلموا لهم بعض أصولهم وأن يلتزموا لوازمها ، وبذلك بدأت بوادر الاختلاف والانحراف في مذهبهم تبعد بهم عن مذهب السلف الخالص .

أما الجهمية فهم في الصفات شيوخ المعتزلة ، وفي القدر على النقيض من مذهبهم ، والأشعرية في مسألة القدر مالوا إلى مذهب الجبر .

وأما أهل السنة فهم يجمعون ما عند الطوائف من حق ، ويردون على الباطل الموجود عند كل طائفة ، والأشعري لما رجع عن مذهب المعتزلة – وكذلك

الأشعرية الذين اتبعوه - ساروا على مذهب السلف واتبعوا منهجهم في كثير من المسائل ، وقد وقفوا مع أئمة السلف في الرد على سائر الطوائف في هذه المسائل ، ولا شك أن تأثرهم بأئمة أهل السنة وانتسابهم إليهم مشهور لا يحتاج إلى أدلة .

أما الكلابية فهم أسلاف الأشعرية حقا ، وقد اندمجوا فيهم حتي وصل الأمر - بعد انتشار مذهب الأشعرية - إلى أن يطلق اسم الطائفتين على الأخري ، وإن كان الغلب في التسمية للأشعرية ، ولما كانت نشأة الأشعرية ترتبط كثيرا بنشأة الكلابية كان لابد من الحديث عن أهم أعلام هذه الطائفة وأهم أقوالهم وآرائهم ، أما المعتزلة والجهمية وأهل السنة فأقوالهم وآراؤهم معروفة وقد كتب عنها الكثير ، ومن أهم أعلام الكلابية : ابن كلاب ، والمحاسبي ، والقلانسي .

أولا : ابن كلاب :

هو عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان البصري ، أبو محمد [١] ، ويقال : « عبد الله بن محمد [٢] ، والأول أشهر ، ويلقب كلابا - مثل خطاف - وزنا ومعنى ، لأنه كان لقوته في المناظرة يجتذب من يناظره ويجره إليه كما يجتذب الكلاب الشيء [٣] .

---

(١) هكذا ترجمه الذهبي في السير (١٧٤/١١) ، وابن حجر في اللسان (٢٩٠/٣) ، وابن قاضي شهبة في الطبقات (٣٣/١) ، وكذلك سماه الأشعري في المقالات : عبد الله بن سعيد ، انظر : (ص : ٢٩٨) .

(٢) هكذا سماه ابن النديم في الفهرست (ص : ٢٣٠) - ط - طهران ، وذكر القولين السبكي في الطبقات (٢٩٩/٢) ، كما ترجمه الصفدي مرتين : مرة باسم عبد الله بن سعيد ، الوافي (١٩٧/١٧) ، ومرة باسم عبد الله بن محمد (٤٩٢/١٧) .

(٣) انظر : السير للذهبي (١٧٤/١١) ، والطبقات للسبكي (٢٩٩/٢) ، واللسان لابن حجر (٢٩١/٣) .

ومما يلاحظ هنا أنه يقال له ابن كلاب وليس كلابا ، مما يدل على أن هذا اللقب ليس له وإنما لأبيه أو أحد أجداده ، وهذا يجعل التعليل الذي ذكروه محل نظر .

قال عنه الذهبي : « رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه » [(١)] ، وذكر ابن النديم أنه كانت له مع عباد بن سليمان – المعتزلي – مناظرات [(٢)] ، ونقل السبكي عن والد الفخر الرازي [(٣)] ؛ أنه قال في آخر كتابه « غاية المرام في علم الكلام » : « ومن متكلمي أهل السنة في أيام المأمون عبد الله بن سعيد التميمي ، الذي دمر المعتزلة في مجلس المأمون ، وفضحهم ببيانه ، وهو أخو يحيي بن سعيد القطان ، وارث علم الحديث وصاحب الجرح والتعديل » [(٤)] ، قال السبكي معلقا : « وكشفت عن يحيي بن سعيد القطان هل له أخ اسمه عبد الله ؟ فلم أتحقق إلى الآن شيئا ، وإن تحققت شيئا ألحقته إن شاء الله » [(٥)] ، والصواب أنه ليس أخا له كما حققه ابن حجر [(٦)] والزبيدي [(٧)] .

ولمناقشات ابن كلاب للمعتزلة ومخالفته لهم فقد اتهم بأنه ابتدع أقواله ليدس دين النصاري في ملة المسلمين ، وأنه أرضي أخته النصرانية بذلك لما اعترضت على إسلامه ، وقد فند هذا القول وكذبه شيخ الإسلام ابن تيمية [(٨)] ، والذهبي [(٩)] .

---

(١) السير (١٧٤/١١) .

(٢) انظر : الفهرست (ص : ٢٣٠) .

(٣) هو : عمر بن حسين بن الحسن الرازي ، الشافعي ، ضياء الدين ، أبو القاسم ، خطيب الري من آثاره هذا الكتاب « غاية المرام » الذي مدحه السبكي كثيرا ، ذكر في هدية العارفين أنه توفي سنة ٥٥٩ هـ ، انظر : طبقات السبكي (٢٤٢/٧) ، وهدية العارفين (ص : ٧٨٤) ، ومعجم المؤلفين (٢٨٢/٧) .

(٤) طبقات السبكي (٣٠٠/٢) ، وهذا النص بتمامه في أصول الدين للبغدادي (ص : ٣٠٩) ، ولعل والد الفخر الرازي نقله عنه ، لأن البغدادي توفي سنة ٤٢٩ .

(٥) طبقات السبكي (٣٠٠/٢) .

(٦) في لسان الميزان (٢٩١/٣) .

(٧) في تاج العروس مادة « كلب » ، وفي إتحاف السادة المتقين (٦/٢) .

(٨) في منهاج السنة (٣٩٧/٢) ، ت رشاد سالم – ط الأولى – ، ودرء التعارض (١٥٥/٦) ، ومجموع الفتاوي (٥٥٥/٥ ، ١١٥/٨) .

(٩) السير (١٧٥/١١) .

ولم تشر المصادر إلى شيوخ ابن كلاب ، أما تلامذته فأشار الذهبي إلى أن ممن قيل إنه أخذ عنه الكلام : داود الظاهري ، والحارث المحاسبي ، ثم ذكر الذهبي أن ابن النجار ذكر لابن كلاب ترجمة لم يحررها وأنه ذكر فيها أنه كان في أيام الجنيد [١] – سيد الطائفة الصوفية – وذكر السبكي أنه وجد بخط الذهبي حاشية على تاريخ ابن النجار كتب فيها بإزاء ما ذكره من حكاية طويلة – بين ابن كلاب والجنيد – مانصه : « لا يصح ؛ فإن ابن كلاب له ذكر في زمان أحمد بن حنبل ، فكيف يتم له هذا مع الجنيد » [٢] ، قال السبكي مؤيدا « والأمر كما قال » [٣] . ومن المعلوم ان الجنيد قد توفي سنة ٢٩٨ هـ ، أما ولادته فقد كانت سنة نيف وعشرين ومئتين ، وأما ابن كلاب فقد توفى بعد الأربعين ومئتين [٤] ، وحددها صاحب هدية العارفين بسنة ٢٤١ هـ [٥] ، ومن ثم فليس مستبعدا – من الناحية التاريخية – أن يلتقي به وهو في شبابه .

وقد ذكر عبد القاهر البغدادي أن من تلامذة ابن كلاب عبد العزيز المكي [٦] ،

---

(١) انظر : السير (١٧٥/١١) ، والجنيد هو : الجنيد بن محمد بن الجنيد النهاوندي البغدادي القواريري ، ويلقب بالخزاز ، لم أطلع على من ترجم لولادته إلا الذهبي في السير فإنه ذكر أنه ولد سنة نيف وعشرين ، وتوفى سنة ٢٩٧ هـ وقيل سنة ٢٩٨ هـ وغلط الذهبي من أرخه بسنة ٢٩٧ هـ . انظر : تاريخ بغداد (٢٤١/٧) ، وطبقات السلمي (ص : ١٥٥) ، والحلية (٢٥٥/١٠) ، والأنساب (٢٥٤/١٠) في نسب القواريري ، وصفة الصفوة (٤١٦/٢) ، ووفيات الأعيان (٣٧٣/١) ، وسير أعلام النبلاء (٦٦/١٤–٧٧) وقد أدخل في ترجمته ترجمة الذي بعده .

(٢) طبقات السبكي (٢٩٩/٢) .

(٣) نفس المصدر والصفحة .

(٤) انظر : نفس المصدر .

(٥) (ص : ٤٤٠) .

(٦) ذكر ابن تيمية في درء التعارض (٢٤٥/٢–٢٥٧) : انه لا يقول بقول ابن كلاب ، اسمه : عبد العزيز ابن يحيى بن عبد العزيز بن مسلم بن ميمون الكناني المكي ، يعتبر أحد أصحاب الشافعي ، وهو صاحب الحيدة ، توفي سنة ٢٤٠ هـ ، انظر : تاريخ بغداد (٤٤٩/١٠) ، وميزان الاعتزال (٦٣٩/٢) ، وطبقات الشيرازي (ص : ١٠٣) ، وطبقات الأسنوي (٤١/١) ، وطبقات السبكي (١٤٤/٢) ، ومقدمة تحقيق الحيدة (ص : ٩) وما بعدها .

والحسين بن الفضل البجلي [١] ، والجنيد [٢] ، وقد قرن الكلاعي – كما نقل عنه ابن عساكر – بين عبد العزيز المكي والحارث المحاسبي وابن كلاب في الزهد ومقاومة أهل البدع فقال بعد إشارته إلى محنة خلق القرآن وتورع أحمد ابن حنبل عن مجادلتهم – وانهم موهوا بذلك على الملوك : « وكان في ذلك الوقت من المتكلمين جماعة كعبد العزيز المكي والحارث المحاسبي وعبد الله بن كلاب وجماعة غيرهم وكانوا أولي زهد وتقشف لم ير واحد منهم أن يطأ لأهل البدع بساطا ولا أن يداخلهم ، فكانوا يردون عليهم ويؤلفون الكتب في إدخاض حججهم إلى أن نشأ بعدهم وعاصر بعضهم بالبصرة أيام إسماعيل القاضي ببغداد أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري رضي الله عنه ... » [٣] وسياق هذا الكلام جاء لبيان فضائل الأشعري وأنه صار يؤلف ويقصد أهل البدع ليناظرهم [٤] ، وإلا فعبد العزيز المكي ناقش المعتزلة في مجلس المأمون وأثبت ذلك في كتابه الحيدة [٥] ، وابن كلاب ذكر بعض مترجميه أنه دمر على المعتزلة في مجلس المأمون .

---

(١) هو : الإمام اللغوي المفسر أبو علي البجلي الكوفي ثم النيسابوري توفي سنة ٢٨٢ هـ ، طبقات المفسرين (١٥٦/١) ، والوافي (٢٧/١٣) ، وسير أعلام النبلاء (٤١٤/١٣) .

(٢) انظر : أصول الدين (ص : ٣٠٩) .

(٣) تبيين كذب المفتري (ص : ١١٦) .

(٤) انظر : نفس المصدر والصفحة .

(٥) هناك خلاف حول نسبة كتاب الحيدة لعبد العزيز الكناني ، فيري الذهبي في ميزان الاعتدال (٦٣٩/٢) أنها لم تصح نسبتها إليه وتابعه السبكي في الطبقات (١٤٥/٢) ، أما الذين أثبتوا نسبته إليه فهم جماهير العلماء ومنهم : الخطيب في تاريخ بغداد (٤٤٩/١٠) ، وابن النديم في الفهرست (ص : ٢٣٦) – ط طهران – ، وابن العماد في الشذرات (٩٥/٢) ، والفاسي في العقد الثمين (٤٦٦/٥-٤٦٧) ، وابن حجر في التهذيب (٣٦٣/٦) ، وفي التقريب (٥١٣/٢) ، وابن تيمية في درء التعارض (٢٤٥/٢) ، ومابعدها حيث نقل منه نصوصا ، وأيضا (١١٥/٦) ، بل والذهبي في دول الإسلام (١٤٦/١) حيث قال عنه « صاحب كتاب الحيدة » ، وأشار ابن الجوزي في المنتظم (٤١/٨) إلى أنه في عهد القادر بالله سنة ٤٢٠ هـ اجتمع العلماء والقضاة وكان مما قرأوه المناظرة التي جرت بين الكناني والمريسي ، وانظر : مقدمة تحقيق الحيدة : جميل صليبا (ص : ١٧-٢٣) .

أما مؤلفات ابن كلاب فقد ذكر له صاحب الفهرست : كتاب الصفات ، وكتاب خلق الأفعال ، وكتاب الرد على المعتزلة (١) ، أما صاحب هدية العارفين فقد ذكر له كتاب الرد على الحشوية ، ولم يذكر الرد على المعتزلة (٢) .

وقد تقدم أن وفاة ابن كلاب كانت بعد سنة ٢٤٠ هـ وحددها البعض بسنة ٢٤١ هـ .

- أهم أقوال ابن كلاب :

لم يصل إلينا شيء مما ذكر من مؤلفات ابن كلاب ، ولذلك فالاعتماد في بيان آرائه وأقواله إنما يكون بواسطة الناقلين عنه أو عن بعض كتبه ، وأهم مصدر لذلك ماكتبه الأشعري في المقالات ، والنتف التي نقلها شيخ الإسلام ابن تيمية عن بعض كتبه .

وقد سبق - في الفصل الماضي - عند الحديث عن الأشعري ذكر أهم آراء ابن كلاب بإجمال ، ويمكن تفصيل ذلك فيما يلي :

أ - قوله في الأسماء والصفات :

يثبت ابن كلاب الأسماء والصفات لله تعالى ، يقول الأشعري : « قال عبد الله بن كلاب : لم يزل الله تعالى عالما قادرا ، حيا ، سميعا ، بصيرا ، عزيزا ، عظيما ، جليلاً ، متكبرا ، جبارا ، كريما ، جوادا ، واحدا ، صمدا ، فردا ، باقيا ، أولا ، ربا ، إلها ، مريدا ، كارها ، راضيا عمن علم أنه يموت مؤمنا وإن كان أكثر عمره كافرا ، ساخطا على من علم أنه يموت كافرا وإن كان أكثر عمره مؤمنا ، محبا ، مبغضا ، مواليا ، معاديا ، قائلاً ، متكلما ، رحمانا ، بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وعزة وعظمة وجلال ، وكبرياء ، وجود ، وكرم ، وبقاء ، وإرادة وكراهة ، ورضي وسخط ، وحب وبغض ، وموالاة ومعاداة ، وقول

---

(١) انظر : الفهرست (ص : ٢٣٠) ، والسير (١٧٦/١١) ، والوافي (٤٩٢/١٧) .

(٢) انظر : هدية العارفين (ص : ٤٤٠) .

وكلام ، ورحمة ، وأنه قديم لم يزل بأسمائه وصفاته ، وكان يقول : معني أن الله عالم أن له علما ، ومعني أنه قادر أن له قدرة ، ومعنى أنه حي أن له حياة ، وكذلك القول في سائر أسمائه وصفاته » (١) .

كما يثبت الصفات الخبرية كالوجه واليدين والعين وقال : « أطلق اليد والعين والوجه خبرا ، لأن الله أطلق ذلك ، ولا أطلق غيره ، فأقول : هي صفات لله عز وجل كما قال في العلم والقدرة والحياة أنها صفات » (٢) .

كما يثبت لله صفة الاستواء والعلو ، يقول في كتاب الصفات – في باب القول في الاستواء –: « فرسول الله ﷺ ، وهو صفوة الله من خلقه ، وخيرته من بريته ، وأعلمهم جميعا به ، يجيز السؤال بأين ، ويقوله ، ويستصوب قول القائل : إنه في السماء ، ويشهد له بالإيمان عند ذلك ، وجهم بن صفوان وأصحابه لا يجيزون الأين زعموا ، ويحيلون القول به ، ولو كان خطأ كان رسول الله ﷺ أحق بالإنكار له ، وكان ينبغي أن يقول لها (٣) : لا تقولي ذلك فتوهمين أن الله عز وجل محدود ، وأنه في مكان دون مكان ، ولكن قولى إنه في كل مكان لأنه الصواب دون ما قلت ، كلا لقد أجازه رسول الله ﷺ مع علمه بما فيه وانه أصوب الأقاويل ، والأمر الذي يجب الإيمان لقائله ، ومن أجله شهد لها بالإيمان حين قالته ، فكيف يكون الحق في خلاف ذلك ، والكتاب ناطق به وشاهد له ؟ » (٤) .

---

(١) المقالات للأشعري (ص : ١٦٩) – ط ريتر – .

(٢) نفس المصدر (ص : ٢١٧–٢١٨) ، وانظر : (ص : ٥٢٢) ، أما « الأصابع ففي طبقات الحنابلة (١٣٣/٢) إشارة إلى أنه يؤولها » .

(٣) الإشارة إلى حديث الجارية لما سألها الرسول ﷺ أين الله ؟ قالت في السماء ، فقال : اعتقها فإنها مؤمنة ، رواه مسلم ، كتاب المساجد ومواضع الصلاة ، باب تحريم الكلام في الصلاة ورقمه (٥٣٧) ، كما رواه غيره .

(٤) درء التعارض (١٩٣/٦–١٩٤) ، وقد نقله عن ابن فورك .

وقال ابن كلاب : « ولو لم يشهد لصحة مذهب الجماعة في هذا الفن خاصة إلا ماذكرنا من هذه الأمور لكان فيه ما يكفي ، كيف وقد غرس في بنيه الفطرة ومعارف الآدميين من ذلك مالا شيء أبين منه ولا أوكد ؟ لأنك لا تسأل أحدا من الناس عنه ، عربيا ولا عجميا ، ولا مؤمنا ولا كافرا فتقول : أين ربك ؟ إلا قال : في السماء إن أفصح ، أو أومأ بيده أو أشار بطرفه إن كان لا يفصح ، لا يشير إلى غير ذلك من أرض ولا سهل ولا جبل ، ولا رأينا أحدا داعيا له إلا رافعا يديه إلى السماء ، ولا وجدنا أحدا غير الجهمية يسأل عن ربه فيقول : في كل مكان كما يقولون ، وهم يدعون أنهم أفضل الناس كلهم فتاهت العقول ، وسقطت الأخبار ، واهتدي جهم وحده وخمسون رجلا معه ، نعوذ بالله من مضلات الفتن » [1] .

ورد ابن كلاب على من يقول : إن الله لا داخل العالم ولا خارجه ، فقال : « وأخرج من النظر والخبر قول من قال : لا في العالم ولا خارج منه ، فنفاه نفيا مستويا ، لأنه لو قيل له : صفه بالعدم ما قدر أن يقول فيه أكثر منه ، ورد أخبار الله نصا ، وقال في ذلك مالا يجوز في خبر ولا معقول ، وزعم أن هذا هو التوحيد الخالص . والنفي الخالص عندهم هو الإثبات الخالص ، وهم عند أنفسهم قياسون » [2] .

وقال مجيبا على شبهتهم : « فإن قالوا : هذا إفصاح منكم بخلو الأماكن منه ، وانفراد العرش به ، قيل : إن كنتم تعنون خلو الأماكن من تدبيره وأنه عالم بها فلا ، وإن كنتم تذهبون إلى خلوها من استوائه عليها كما استوى على العرش فنحن لا نحتشم أن نقول : استوى الله على العرش ، ونحتشم أن نقول : استوى على الأرض ، واستوى على الجدار ، وفي صدر البيت » [3] .

---

(١) درء التعارض (١٩٤/٦) .

(٢) المصدر السابق (١١٩/٦) .

(٣) نفس المصدر (١١٩/٦-١٢٠) ، ويرى ابن كلاب ان استواء الله : كونه فوق العرش بلا مماسة ، انظر : أصول الدين (ص : ١١٣) .

كما يذكر مناقشات أخري لنفاة العلو [١] .

ب - صفات الفعل :

مع أن ابن كلاب يثبت الأسماء والصفات كما سبق إلا أنه ينفي منها ما يتعلق بمشيئة الله وإرادته ، بناء على نفي حلول الحوادث بذات الله تعالى ، وهو بهذا قد وافق المعتزلة على هذا الأصل المقرر عندهم المبني على دليل حدوث الأجسام وهو أن من قامت به الحوادث لا يخلو منها ، فنفوا جميع الصفات عن الله تعالى بناء على ذلك ، أما ابن كلاب فقد خالفهم فأثبت لله الصفات الذاتية والمعنوية وجعلها أزلية [٢] ، ونفي الصفات الاختيارية لموافقته لهم على هذا الأصل ، ويمكن عرض مذهبه وبيان الأدلة على أنه يقول بهذا الأصل ، من خلال ما يلي :

١ - قوله بأزلية الصفات كلها دون أن يفرق بين صفات الذات وصفات الفعل ، فيجعل صفات الرضي والسخط والمحبة والكرم والجود أزلية كالسمع والبصر والحياة ، حتي لا يفهم منها ما يدل على الصفات الاختيارية له تعالى [٣] .

٢ - قوله بالموافاة : وأنه الله لم يزل راضيا عمن يعلم أنه يموت مؤمنا ، وإن كان أكثر عمره كافرا ، ساخطا على من يعلم أنه يموت كافرا وإن كان أكثر عمره مؤمنا [٤] ، ومعنى ذلك أن الله لا يرضي عن المؤمن - الذي كان كافرا - بعد سخطه عليه لئلا يقال : إن الله حدث له أمر لم يكن موجودا من قبل .

٣ - انه حين أثبت العلو والاستواء ربطهما بما يدل على أنه يقول بنفي

---

(١) انظر : أصول الدين (١٢٠/٦) ومابعدها .

(٢) المعتزلة جعلوا الصفات كلها أعراضا ونفوها ، أما ابن كلاب فلم يسمها أعراضا وأثبتها أزلية لله ، انظر : مجموع الفتاوي (٣٦/٦) .

(٣) انظر : المقالات (ص : ١٦٩،٥٤٦،٥٨٤) .

(٤) نفس المصدر (ص : ٢٩٨،٥٤٧) ، وانظر : المجرد لابن فورك (ص : ٤٥) .

صفات الفعل لله تعالى كما يشاء ، يقول الأشعري عن ابن كلاب : « وكان يزعم أن الباري لم يزل ولا مكان ولا زمان قبل الخلق ، وأنه على مالم يزل ، وأنه مستو على عرشه كما قال ، وأنه فوق كل شيء تعالى »[١] ، ولو أخذت العبارات الأولى لتوهم أن ابن كلاب ينفي العلو والاستواء لنفيه الزمان والمكان قبل الخلق وانه بعد الخلق على مالم يزل ، لكن إثباته للإستواء والعلو ينفي هذا التوهم ، ولكن من مجموع الكلام يتضح مذهبه في نفي أن تكون لله صفة اختيارية .

٤ - نفيه لبعض صفات الفعل أن تكون من هذا النوع ، يقول الأشعري : « وقال ابن كلاب : الوصف لله بأنه كريم ليس من صفات الفعل »[٢] ، ولا شك أن الله كريم أزلا ، لكن أيضا يتكرم على عباده بما يشاء كما يشاء متى شاء فهو أيضا صفة فعل .

٥ - جعله ولاية الله وعداوته ورضاه وسخطه من صفات الذات لا من صفات الفعل[٣] ، وهذا معنى قوله : إنها أزلية .

٦ - قوله في مسألة الكلام ، وجعله مثل صفة العلم والقدرة ، يقول الأشعري : « وقال ابن كلاب : إن الله لم يزل متكلما ، والكلام من صفات النفس كالعلم والقدرة »[٤] ، ويقول : « إن كلامه قائم به كما أن العلم قائم به ، والقدرة قائمة به »[٥] .

ومن خلال الأدلة والنقول السابقة عن ابن كلاب يتبين أن ابن كلاب - مع مخالفته للمعتزلة - قد التزم هذا الأصل وقال به ، وهذا ما لم يمار فيه أحد من الباحثين[٦] .

---

(١) المقالات (ص : ٢٩٨-٢٩٩) .
(٢) نفس المصدر (ص : ١٧٩) .
(٣) نفسه (ص : ٥٨٢) .
(٤) نفسه (ص : ٥١٧) .
(٥) نفسه (ص : ٥٨٤) .
(٦) انظر : نشأة الفكر الفلسفي للنشار (٢١٧/١) ، ونشأة الأشعرية وتطورها (ص : ٤٢) وما بعدها ، ورسالة : الكلابية وأثرها في المدرسة الأشعرية (ص : ٨٧) - ط على الآلة الكاتبة - .

هذه أهم مسألة تميز بها مذهب ابن كلاب ، وقد تلقاها عنه تلاميذه كما تلقاها بعد ذلك الأشاعرة وصارت جزءا من مذهبهم ، وقد كانت من أهم الأسباب في موقف علماء السلف من الكلابية ورميهم بالابتداع والأمر بهجرهم ، كما كانت أيضا من أهم الأسباب في عدم قبول مذهب الأشعرية والطعن فيه من جانب علماء السلف .

جـ - قوله في الكلام والقرآن :

بنى ابن كلاب قوله على الكلام والقرآن فى نفي الصفات الاختيارية لئلا يقال : إن الله تعالى تحل فيه الحوادث ، لذلك قال بأزلية الكلام وأنه قائم بالله كالعلم والقدرة ، وأنه ليس بحروف ولا أصوات ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير ، وأنه معني واحد ، وأن القرآن الذي يتلي هو حكاية عن كلام الله مع قوله : إن القرآن غير مخلوق ، يقول الأشعري مفصلا مذهبه في ذلك : « قال عبد الله بن كلاب : إن الله سبحانه لم يزل متكلما ، وأن كلام الله سبحانه صفة له قائمة به ، وأنه قديم بكلامه ، وأن كلامه قائم به ، كما أن العلم قائم به ، والقدرة قائمة به ، وهو قديم بعلمه وقدرته ، وأن الكلام ليس بحروف ولا صوت ، ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير ، وأنه معني واحد بالله عز وجل ، وأن الرسم هو الحروف المتغايرة ، وهو قراءة القرآن ، وأنه خطأ أن يقال : كلام الله هو هو أو بعضه أو غيره ، وأن العبارات عن كلام الله سبحانه تختلف وتتغاير ، وكلام الله سبحانه ليس بمختلف ولا متغاير ، كما أن ذكرنا لله عز وجل يختلف ويتغاير ، والمذكور لا يختلف ولا يتغاير ، وإنما سمى كلام الله سبحانه عربيا لأن الرسم الذي هو العبارة عنه [1] - وهو قراءته - عربي ، فسمى عربيا لعلة ، وكذلك سمى عبرانيا لعلة ، وهي أن الرسم الذي هو

---

(١) المشهور أن ابن كلاب يقول عن القرآن : إنه حكاية عن كلام الله ، وأن الأشعري منع من ذلك وقال : هو عبارة عن كلام الله ، انظر : المجرد لابن فورك (ص : ٦٠) ، ومجموع الفتاوي (٢٧٢/١٢) ، والتسعينية (ص : ٨٧) ، ومختصر الصواعق (٢٩٠/٢) .

عبارة عنه عبراني ، وكذلك سمى أمرا لعلة وسمى نهيا لعلة ، وخبرا لعلة ، ولم يزل الله متكلما قبل أن يسمى كلامه أمرا وقبل وجود العلة التي لها سمى كلامه أمرا ، وكذلك القول في تسمية كلامه نهيا وخبرا ، وأنكر أن يكون الباريء لم يزل مخبرا أو لم يزل ناهيا ، وقال : إن الله لا يخلق شيئا إلا قال له كن ، ويستحيل أن يكون قوله كن مخلوقا » [1] .

وهذا النص الطويل يوضح كيف كان مذهب ابن كلاب في هذه المسألة العظيمة - مسألة كلام الله والقرآن - منحرفا عن مذهب السلف ، وكيف تأثر به الأشعرية فيما بعد ، مع ملاحظة الفرق بينه وبينهم في هذه المسألة فإنه قال هنا : « ولم يزل الله متكلما قبل أن يسمي كلامه أمرا وقبل وجود العلة التي لها سمي كلامه أمرا ... الخ ، فهو يقول : إن كلام الله لا يتصف بالأمر والنهي والخبر في الأزل ، وان هذه الأمور حادثة مع قدم الكلام ، أما الأشعرية فيقولون بأزلية الكلام النفسي وكذلك وصفه بكونه أمرا أو نهيا أو خبرا كل ذلك أزلي ، وقد أشار السبكي إلى هذه المسألة في ترجمته لابن كلاب فقال : « ثم زاد هو وأبو العباس القلانسي على سائر أهل السنة فذهبا إلى أن كلامه تعالى لا يتصف بالأمر والنهي والخبر في الأزل ؛ لحدوث هذه الأمور وقدم الكلام النفسي ، وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال فألزمهما أئمتنا أن يكون القدر المشترك موجودا بغير واحد من خصوصياته » [2] ، ويقصد السبكي بأهل السنة الأشعرية .

وابن كلاب يقول بأن القرآن كلام الله غير مخلوق [3] ويرد على المعتزلة في ذلك ، لكنه ينكر أن يتكلم الله بصوت ، كما يقول : إن كلام الله معني واحد قائم بذات الله تعالى ، و« ان ما نسمع التالين يتلونه هو عبارة عن كلام الله عز وجل ، وان موسى عليه السلام سمع الله متكلما بكلامه ، وأن معني قوله :

---

(١) المقالات (ص : ٥٨٤-٥٨٥) .

(٢) طبقات السبكي (٢/٣٠٠) ، وانظر : أصول الدين للبغدادي (ص : ١٠٨) ، والإرشاد للجويني (ص : ١١٩-١٢٠) ، ونهاية الإقدام (ص : ٣٠٣-٣٠٤) ، والمجرد (ص : ٣٢٨) .

(٣) المقالات (ص : ٢٩٨) .

﴿ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة ٦] – معناه : حتى يفهم كلام الله ويحتمل على مذهبه أن يكون معناه حتي يسمع التالين يتلونه » [1] ، ولا شك أن إنكاره أن كلام الله بصوت ، وقوله إنه معنى واحد ، وان القرآن عبارة عن كلام الله ، كل ذلك مما أحدثه ابن كلاب وهو مخالف لمذهب السلف .

وهذه المسألة – مسألة كلام الله – مرتبطة بالمسألة السابقة مسألة الصفات الاختيارية وبسببهما أعلن السلف البراءة من مذهبهم هذا ، وهجروهم ونسبوهم إلى الاعتزال والابتداع .

د – رأيه في أحكام الصفات :

يقصد بأحكام الصفات ما يتعلق بها من أمور كالقدم وهل الصفة هي الذات أو غيرها ، وهل هي متغايرة أم لا ؟ :

١ – يرى ابن كلاب أنه لا ينبغي أن يقال عن صفات الله وحدها إنها قديمة ، وإنما يقال : الله بصفاته قديم [2] ، وابن كلاب أراد الهرب من القول بتعدد القدماء مع الله حين يطلق على كل صفة لوحدها أنها قديمة ، وهذا يبين وجه التهمة التي اتهمه بها خصومه من انه يدعو إلي النصرانية سرا ، فنفاة الصفات اتهموه بذلك لاثباته الصفات لله ، وهذا كذب عليه كما سبق .

٢ – كما يرى أن الصفات والأسماء لا يقال هي الله ولا هي غيره وانها قائمة بالله تعالى [3] ، وهذا القول موافق لمذهب السلف لأن إطلاق أحد الأمرين يحتمل معنى باطلا ، ومن ثم فلابد من الاستفصال [4] .

٣ – أما مسألة كل صفة وهل هي الصفة الأخري أو غيرها فيرى ابن كلاب « أن صفات الباريء لا تتغاير ، وأن العلم لا هو القدرة ولا غيرها ،

---

(١) المقالات (ص : ٥٨٥) .
(٢) انظر : منهاج السنة (٣٩١/٢) – ت رشاد سالم – ط الأولى .
(٣) المقالات (ص : ١٦٩ وص : ٥٤٦) .
(٤) انظر : درء التعارض (٢٧٠/٢) .

وكذلك كل صفة من صفات الذات لاهي الصفة الأخرى ولا غيرها »[١] ، وهذا قول موهم ، فابن كلاب وإن قصد بهذا ماقصده في الفقرة السابقة من أن الصفات لا يقال هي الله ولا غيره حتي لا يتعدد القدماء ، إلا أنه بقوله : إنه لا يقال الصفة هي الأخري ولا غيرها يقرب قليلا من أقوال النفاة الذين يرجعون صفات الله كلها إلى صفة واحدة كالعلم أو الإرادة ، ولهذا لما نقل الأشعري مقالة أبي الهذيل العلاف المعتزلي في هذه المسألة قال : « وأما أبو الهذيل من المعتزلة فإنه أثبت العزة والعظمة والجلال والكبرياء ، وكذلك في سائر الصفات التي يوصف بها لنفسه وقال : هي الباريء ، كما قال في العلم والقدرة ، فإذا قيل له : العلم هو القدرة ؟ قال : خطأ أن يقال هو القدرة ، وخطأ أن يقال هو غير القدرة ، وهذا نحو ما أنكر من قول عبد الله بن كلاب »[٢] . والشاهد من هذا عبارة الأشعري الأخيرة .

هـ - الرؤيـــة :

يثبت ابن كلاب الرؤية كما أثبتها أهل السنة[٣] ، ويبني ذلك على أن كل قائم بنفسه يري[٤] ، وابن كلاب يثبت العلو والاستواء ولذلك لا يرد على إثباته للرؤية ما ورد على متأخري الأشعرية الذين أثبتوا الرؤية ونفوا العلو والاستواء[٥] .

و - القضاء والقدر :

ذكر الأشعري أن ابن كلاب يقول فيه بقول أهل السنة وهو إثبات القدر

---

(١) المقالات (ص : ١٧٠ وانظر : ص ٥٤٦) .

(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ١٧٧) .

(٣) المصدر نفسه (ص : ٢٩٨ مع ص ٢٩٢) .

(٤) انظر : المجرد لابن فورك (ص : ٣٣٣) ، وأصول الدين للبغدادي (ص : ٩٧) ، ومنهاج السنة (٢٥٤/٣) - ت رشاد سالم - .

(٥) انظر : الكلابية وأثرها في المدرسة الأشعرية (ص : ٢٢٢) وما بعدها ، والعجيب أن الباحث حرص على أن يقول إن ابن كلاب لا يقول بالجهة ليكون موافقا لمتأخري الأشعرية .

من الله تعالى ، لكن سياق الأشعري لمذهب أهل السنة في القدر ليس دقيقا [١] ، وقد أوضح البغدادي جانبا من مذهب ابن كلاب في القدر فقال : « قال شيخنا أبو محمد عبد الله بن سعيد : أقول في الجملة : إن الله أراد حدوث الحوادث كلها خيرها وشرها ، ولا أقول في التفصيل : إنه أراد المعاصي وإن كانت من جملة الحوادث التي أراد حدوثها ، كما أقول في الجملة عند الدعاء : ياخالق الأجسام ولا أقول في الدعاء يا خالق القرود والخنازير والدم والنجاسات ، وإن كان هو الخالق لهذه الأشياء كلها » [٢] ، وهذا موافق لقول أهل السنة .

أما مسألة الكسب فلم تذكر المصادر أن له كلاما فيه ، والمشهور أن هذه المسألة مما أحدثه وقال به الأشعري من بعد .

ز - الإيمان :

أول مسائل الإيمان تعريفه ، ويذهب ابن كلاب إلى أن الإيمان هو الإقرار باللسان والمعرفة ، يقول البغدادي : « وكان عبد الله بن سعيد يقول : إن الإيمان هو الإقرار بالله عز وجل وبكتبه وبرسله إذا كان ذلك عن معرفة وتصديق بالقلب ، فإن خلا الإقرار عن المعرفة بصحته لم يكن إيمانا » [٣] ، ويقول السبكي مبينا رأي ابن كلاب وأنه لا يخالف قول الأشعرية انه التصديق : « انه إقرار باللسان والمعرفة وهذا المذهب يعزي إلى عبد الله بن سعيد بن كلاب ، وكان من أهل السنة والجماعة على الجملة ، وله طول الذيل في علم الكلام وحسن النظر ، ولم يتضح لي بعد شدة البحث انفصال مذهبه عن مذهب القائلين بأنه التصديق ، فإن الإقرار باللسان والمعرفة يستدعي سبق المعرفة ... » [٤] ،

---

(١) لأنه لما ذكر عموم مشيئة الله تعالى قال : « وقالوا إن أحدا لا يستطيع أن يفعل شيئا قبل أن يفعله » وهذه حكاية عنهم بحسب ما يعتقده هو وليس مذهبا لهم .

(٢) أصول الدين (ص : ١٠٤) .

(٣) أصول الدين (ص : ١٤٩) .

(٤) طبقات السبكي (١/٩٥) .

والسبكي يريد أن لا يجعل ابن كلاب مخالفا لجمهور الأشعرية ، وهناك فرق بين من يجعل الإيمان هو التصديق فقط ومن يضيف إليه الإقرار باللسان ، كما أن هناك فرقا بين مذهب هؤلاء ومذهب السلف الذين يدخلون الأعمال في مسمى الإيمان .

ويرى ابن كلاب - كما يرى جمهور أهل السنة - صحة إيمان المقلد وأنه يحكم له بالإسلام [(١)] ، وكذلك مذهبه في مرتكب الكبيرة [(٢)] .

هذه أهم آراء وأقوال ابن كلاب كان المصدر في عرضها الكتب الناقلة لمذهبه سوى بعض النصوص القليلة من كتبه في إثبات العلو والاستواء ، وبها يتبين كيف كان ابن كلاب شيخا للأشعري ، وأن المسائل الكبرى التي ميزت المذهب الأشعري - كمسألة الصفات الاختيارية والكلام - قد سبقهم إليها ابن كلاب ، وهذا يفسر جانبا من جوانب نشأة المذهب الأشعري ، تسبق وجود أبي الحسن نفسه .

وليس هذا في مذهب ابن كلاب نفسه ، بل في مدرسته التي سار على طريقه فيها علماء آخرون ، كالمحاسبي والقلانسي وغيرهما .

ثانيا : الحارث المحاسبي :

أ - ترجمته :

هو الحارث بن أسد المحاسبي البغدادي [(٣)] ، أبو عبد الله ، ولد بالبصرة ولكنه انتقل إلى بغداد وعاش فيها ، وكانت ولادته سنة ١٦٥ هـ تقريبا ، أما وفاته فقد كانت سنة ٢٤٣ هـ .

---

(١) انظر : أصول الدين (ص : ٢٥٤) .

(٢) انظر : المقالات (ص : ٢٩٨ مع ص : ٢٩٣) .

(٣) انظر : في ترجمته : طبقات الصوفية (ص : ٥٦) ، والحلية (٧٣/١٠) ، وتاريخ بغداد (٢١١/٨) ، والرسالة القشيرية (٧٨/١) ، والأنساب (١٠٣/١٢) ، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٨/١) ، والكامل (٨٤/٧) ، وميزان الاعتدال (٤٣٠/١) ، والسير للذهبي (١١٠/١٢) ، ووفيات الأعيان (٥٧/٢) ، والوافي (٢٥٧/١١) ، وطبقات السبكي (٢٧٥/٢) ، وتهذيب الكمال للمزي (٢٠٨/٥) - المطبوعة - وتهذيب التهذيب (١٣٤/٢) ، والبداية والنهاية (٣٣٠/١٠-٣٣١،٣٤٥) ، والطبقات الكبري للشعراني (٦٤/١) وغيرها .

وقد حظي المحاسبي – نظرا لاشتهاره بالتصوف – بترجمات عديدة في كتب الرجال والتراجم والطبقات [١] ، كما أفردت عنه دراسات [٢] ، وهذا ما لم يحظ به ابن كلاب والقلانسي وغيرهما من الكلابية .

ويمكن الإشارة إلى لمحات في حياته :

١ – كان أبوه رجلا موسرا ، ولكنه لم يكن على وفاق مع ابنه في المذهب الكلامي ، والمشهور أن أباه كان قدريا يقول بقول المعتزلة في القدر [٣] ، وقيل بل كان واقفيا [٤] ، أي يتوقف في مسألة القرآن فلا يقول : هو مخلوق ولا غير مخلوق ، وشذ السبكي فقال : إن أباه كان رافضيا [٥] ، وكان من آثار ذلك ما ورد من قصة الحارث معه حين دعاه أمام الناس إلى أن يطلق أمه ، وكذلك لما توفى لم يأخذ من تركته شيئا لهذا السبب ، وقد كان مبعث هذا أنه يرى كفر المعتزلة .

٢ – كان المحاسبي ذا صلة بأهل الحديث ، وقد روى عن جماعة منهم [٦] ، والظاهر أنه انصرف عن ذلك بانشغاله في التصوف والتأليف فيه ، ومع ذلك فقد ترجم في كتب الرجال ، وقال فيه الذهبي : « صدوق في نفسه

---

(١) كما سجل هو نفسه عرضا مختصرا لأحواله قبل سلوكه طريق التصوف ، انظر الوصايا (ص : ٥٩–٦٤) .

(٢) منها دراسة لعبد الحليم محمود بعنوان : أستاذ السائرين ، ولم تكن ترجمة بقدر ماكانت دعوة إلى التصوف على طريقته في مؤلفاته ، ومنها دراسة حسين القوتلي في مقدمته لتحقيق كتاب المحاسبي العقل وفهم القرآن ، وهي دراسة جيدة وعميقة وإن كانت لا تخلو من ملاحظات عليها .

(٣) انظر : الرسالة للقشيري (٧٨/١) ، والوفيات (٥٧/٢) ، والتعرف للكلاباذي (ص : ١٤٧) .

(٤) انظر : تاريخ بغداد (٢٤١/٨) ، والوافي (٢٥٧/١١) ، والسير (١١٠/١٢) .

(٥) انظر : الطبقات (٢٧٧/٢) .

(٦) انظر : تهذيب المزي (٢١٨/٥) ، وتهذيب التهذيب (١٣٤/٢) ، ومقدمة تحقيق العقل وفهم القرآن (ص : ١٣–١٨) .

وقد نقموا عليه بعض تصوفه وتصانيفه » [١] ، وقال فيه ابن حجر « مقبول » [٢] وليست له رواية عن أحد من أصحاب الكتب الستة .

٣ - كان معارضا للفرق المنحرفة في عصره وخاصة المعتزلة والرافضة ، والجهمية ، والخوارج والمرجئة [٣] ، وأشد مواقفه ماكان مع المعتزلة ، وقد رد عليها طويلا في كتابه « فهم القرآن » ، كما لم تخل كتبه الصوفية من فضح لأحوالهم وغرورهم ، ومن ذلك قوله فيهم : « فرقة ضالة مضلة ، لا تفطن لضلالتها ، لاتساعها في الحجاج ، ومعرفتها بدقائق مذاهب الكلام ، وحسن العبارة بالرد على من خالفها ، فهم عند أنفسهم من القائلين على الله عز وجل بالحق ، والرادين لكل ضلالة ، لا أحد أعلم منهم بالله ، ولا أولى به منهم ، وكل الأمم ضالة سواهم ، وان الله عز وجل لا يعذب مثلهم ، بل لاينجو أحد في زمانهم غيرهم ، وغيرهم من المغترين يدعي ذلك وينتحله ، ويشهد عليهم بالاكفار . فهم فرق كثيرة يكفر بعضها بعضا ، وكل فرقة منها مغترة ، لا ترى أن أحدا يقول عليه بالحق غيرها » [٤] ، والمحاسبي الذي يقول هذا الكلام ممن عاصر محنة القول بخلق القرآن ، من أولها إلى نهايتها ، فهو خبير بأحوالهم ، ولذلك لم يوافق على القول بخلق القرآن ، وإن لم ينله فيها ما نال أئمة أهل السنة من المحنة [٥] .

٤ - ترك المحاسبي مجموعة من المؤلفات ، وغالبها ذو صبغة صوفية ، ولذلك عني بنشرها من لهم اهتمام بهذا الشأن ، ومن كتبه :

---

(١) ميزان الإعتدال (١٣٠/١) .

(٢) التقريب (١٣٩/١) .

(٣) انظر : الرعاية للمحاسبي (ص : ٩٧) ، والمكاسب (ص : ١٠٨-١٠٩) ، وفهم القرآن (ص : ٣٣٣) .

(٤) الرعاية (ص : ٣٥٨) .

(٥) وقد تساءل هذا التساؤل عبد القادر عطا . انظر مقدمة تحقيق آداب النفوس (ص : ١٣) ، والمكاسب (ص : ١٣) ، وقد أجاب عن ذلك بأن العداء الذي وقع بينه وبين الإمام أحمد جعل السلطة ترى أنه لا خطر من المحاسبي ، ويمكن أن يضاف إلى هذا أن المحاسبي كان كلابيا يميل إلى النفي لبعض الصفات وهذا يقربه من المعتزلة .

- رسالة المسترشدين ، حققها عبد الفتاح أبو غدة .

- الرعاية لحقوق الله عز وجل ، طبع عدة مرات آخرها بتحقيق عبد القادر عطا .

- المسائل في الزهد .

- المسائل في أعمال القلوب والجوارح .

- المكاسب [طبع بتحقيق محمد عثمان الخشت باسم الرزق الحلال] .

- العقل ، وهذه الأربعة نشرها جميعا عبد القادر عطا ، ثم طبع المكاسب مستقلا ، كما طبع الزهد بتحقيق مصطفى عبد القادر عطا .

- التوبة ، تحقيق عبد القادر عطا .

- آداب النفوس ، طبع بتحقيق عبد القادر عطا .

- النصائح الدينية ، طبع باسم الوصايا ، تحقيق عبد القادر عطا .

- القصد والرجوع إلي الله ، طبع مع الكتاب السابق .

- بدء من أناب إلي الله ، طبع مع كتاب الوصايا .

- فهم الصلاة - طبع مع كتاب الوصايا ، كما طبع بتحقيق « محمد عثمان الخشت » .

- التوهم ، طبع عدة مرات ، ومنها طبعة مكتبة النهضة الإسلامية بالقاهرة ، وطبعة دار الوعي بحلب ، وبتحقيق عبد القادر عطا مع مجموع « الوصايا » .

- فهم القرآن ، طبع مع كتاب العقل بتحقيق شكري القوتلي .

- كتاب العلم ، طبع بتحقيق محمد المعابد مزالي .

- البعث والنشور ، طبع بتحقيق محمد عيسى رضوان .

- معاتبة النفس ، طبع مع الكتاب السابق .

وكتاب فهم القرآن هو الذي يحوي بعض آراء المحاسبي الكلامية ، وعليه اعتمد شيخ الإسلام ابن تيمية في نقل أقواله [١] .

٥ – وأبرز قضية في حياة المحاسبي هجر الإمام أحمد له ، وأمره الناس بهجره حتى انه لما مات لم يصل عليه إلا أربعة نفر ، وقل من يترجم له إلا ويتعرض لهذه المسألة ، ومن أهم أسباب ذلك دخوله في علم الكلام وموافقته لبعض أقوالهم وكلامه في التصوف .

مذهب الحارث وأقواله :

يعتبر الحارث من متقدمي أهل الكلام الذين عاصروا أئمة أهل السنة ، ووقفوا معهم ضد كثير من أقوال المعتزلة وخاصة في مسائل القرآن وأنه غير مخلوق ، والقدر والوعد والوعيد ، كما وقفوا معهم ضد الطوائف الأخرى المنحرفة ، ولذلك فالمحاسبي ومن في طبقته أكثر إثباتا وأحسن اتباعا ممن جاء بعدهم كالأشعري وطبقته .

ولكن مع موافقته لأهل السنة في ذلك إلا أن في أقواله ما يخالف منهجهم من جانبين ، أحدهما : التصوف ، والآخر : آراؤه في العقيدة ، وفي كل من الجانبين كان المحاسبي شيخا للأشعرية كما يقول البغدادي [٢] .

– التصوف عند المحاسبي :

أما الجانب الأول فقد كان المحاسبي أحد رواده الكبار ، الذين كونوا مدرسة كبرى ربطت بين الكلام والتصوف فيما بعد . وهذا من أبرز ماطرأ على المذهب الأشعري من تطور – كما سيأتي إن شاء الله – .

---

(١) انظر : درء التعارض (٢/٤٥) ، فقد نقل منه نصوصا ، كما أشار إليه في مجموع الفتاوي (٥/٥٥٧) .

(٢) يقول البغدادي في أصول الدين (ص : ٢٠٨-٢٠٩) « وعلى كتب الحارث ابن أسد في الكلام والفقه والحديث معول متكلمي أصحابنا وفقهائهم وصوفيتهم » .

وحتى تتضح الصورة بالنسبة لتصوفه لابد من الإشارة إلى ما يلي :

١ - أن تصوف المحاسبي لم يكن كتصوف غيره في الغلو والانحراف ، بل كان كثيرا ما يشير إلى وجوب الالتزام بالكتاب والسنة ، ومتابعة الشرع ، وإذا كان المحاسبي يركز على أعمال القلوب وخطرات النفوس ، ومسائل تتعلق ببواطن الأعمال ومقاصد الإنسان فيها كالنية ، والمراقبة ، والتوكل ، والتيقظ ، والعجب ، والرياء ، والحسد وغيرها - ويطيل الكلام في كل واحدة منها بما يراه من وسائل إصلاح النفس - إلا أنه يأمر مع ذلك باتباع الشرع بفعل الأوامر واجتناب النواهي ، يقول في آداب النفوس : « ثم اعلم يا أخي أن الله جل ذكره قد افترض فرائض ظاهرة وباطنة ، وشرع لك شرائع ، دلّك عليها ، وأمرك بها ، ووعدك على حسن أدائها جزيل الثواب ، وأوعدك على تضييعها أليم العقاب رحمة لك ، وحذرك نفسه شفقة منه عليك ، فقم ياأخي بفرائضه ، والزم شرائعه ، ووافق سنة نبيه ﷺ ، واتبع آثار أصحاب نبيه والزم سيرتهم ، وتأدب بآدابهم واسلك طريقهم ... »[1] ويقول عن أول منزلة من الرعاية لحقوق الله عز وجل أنها : « الرعاية عند الخطرات ، بعد اعتقاد جمل حقوق الله تعالى ، فلا تخطر بقلبه خطرة من أعمال قلبه إلا جعل الكتاب والسنة دليلين عليها ، فلم يقبلها باعتقاد الضمير ، ولا يتركها يسكن قلبه في مجال الفكر من التمني وغيره ، إلا أن يشهد له العلم أن الله تعالى قد أمر بها وندب إليها أو أذن فيها بأسبابها وعللها ووقتها وإرادته فيها ؛ فإنه قد يقبل الخطرة يرى أنها داعية إلى سنة وهي بدعة ، وقد يرى أنها داعية إلى طاعة وهي معصية ، وقد يرى أنها داعية إلى خير وهي شر .... »[2] وكثيرا ما يذكر الأدلة على بعض الأمور التي يذكرها من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة[3] .

---

(١) آداب النفوس (ص : ٣٨) .

(٢) الرعاية (ص : ٩٦) .

(٣) انظر : رسالة المسترشدين (ص : ٣٦) وما بعدها .

ولذلك شنع المحاسبي على بعض متصوفة عصره وانحرافاتهم ، فذكر أنواعا من غرورهم بما عندهم وعدم مطابقة أقوالهم وقال بعد كلام طويل عنهم : « وإنما أطلت الوصف في هذه الفرقة لأنها عظيمة غرتها ، قد غلب ذلك على كثير ممن يتعبد ويرى أنه من النساك العاملين لله عز وجل »[1] ، كما يرد على الذين يقعد بهم توكلهم إلى التواكل وترك الكسب والعمل مثل شقيق البلخي الذي زعم أن الحركة في الكسب معصية[2] ، بل يرد على من زعم أن القعود وترك العمل أفضل من الحركة ، ويفصل رده عليهم من وجوه[3] ، ثم يعرض لأقوال العلماء في مسائل عملية كثر الجدال حولها مثل الورع وحدّه ، والعزلة عن الناس ومجانبتهم ، والشبهة ومعناها ، وجوائز السلطان ، وغير ذلك[4] ، وقد عرض لهذه المسائل بشكل جيد ، كما رد على بعض الصوفية الذين يبيحون لأنفسهم بعض المحرمات مثل النظر المحرم ويرد حججهم الباطلة[5] ، كما يرد على بعض الصوفية الذين يقولون بإيمان فرعون[6] .

٢ – يركز المحاسبي على مسألة « العقل » ، وله كتاب في ذلك ، وهو وإن كان يميل إلى أقوال أهل الكلام إلا أنه يركز في مسألة « العقل » على ربطه بأعمال القلوب وأن الذي عقل عن ربه هو الذي يخافه ويعظمه ، ولذلك ذكر معاني العقل الواردة فيه وهي :

أ – انه « غريزة جعلها الله عز وجل في الممتحنين من عباده ، أقام به على البالغين للحلم الحجة ... »[7] .

---

(١) انظر : الرعاية (ص : ٤٥٥) .

(٢) انظر : الكسب (ص : ٦١) .

(٣) انظر : المصدر السابق (ص : ٦٤) .

(٤) انظر : الكسب (ص : ٦٨) وما بعدها .

(٥) انظر : المسائل في أعمال القلوب والجوارح (ص : ١٦٣) .

(٦) انظر : فهم القرآن (ص : ٣٣٦) .

(٧) العقل مطبوع مع فهم القرآن (ص : ٢٠٣) .

ب – والمعنى الثاني : أنه « الفهم لإصابة المعنى ، وهو البيان لكل ماسمع من الدنيا والدين أو مس أو ذاق أو شم ، فسماه الخلق عقلا ، وسموا فاعله عاقلا » (١) .

جـ – والمعنى الثالث : هو البصيرة والمعرفة بتعظيم قدر الأشياء النافعة والضارة في الدنيا والآخرة ، ومنه العقل عن الله تعالى » (٢) ويستمر في شرح ذلك مركزا على جوانب من أحوال النفس وخطراتها من الخوف واليقين ، وحسن البصر بدين الله ، وما يتعلق بذلك .

فالمحاسبي بهذا التركيز على هذه الجوانب دون غيرها مما يتعلق بأمور العقيدة والإيمان ، ومعرفة سنة رسوله ﷺ وأحكام الشريعة ، إنما يفتح الطريق لمنهج سلوكي صوفي قد لايقف عند حد معين .

٣ – أدي التصوف بالمحاسبي إلي أن تكون له مواقف من علماء عصره من أهل الحديث والفقه ينعي فيها اهتمامهم بهذه الأمور وتركيزهم عليها ، يقول عنهم : « فأما المغترون بالعلم فهم فرق شتى على قدر منازلهم فيه ، فمنهم : فرقة تغتر بكثرة الرواية وحسن الحفظ مع تضييع واجب حق الله عز وجل ، وتخيل نفس أحدهم إليه وعدوه أن مثله لا يعذب لأنه من العلماء دائمة العباد الحافظين على المسلمين علمهم ... والفرقة الثانية : يغتر أحدهم بالفقه في العلم بالحلال والحرام ، وبالبصر في الفتيا والقضاء ، فهو يغتر كغرة الحافظ للعلم وأعظم منه غرة حتي لا يرى أن أحدا أعلم بالله عز وجل منه لأنه قد علم الحلال والحرام والفتيا والقضاء ... » (٣) ، وإذا كان في عصر المحاسبي قد يوجد من تكون فيه مثل هذه الصفات التي ذكرها إلا أن ما يعترض عليه أسلوبه في العرض حين يقول بعد كلامه حول طرق نفي الاغترار عند أهل الحديث : « فإذا ألزم قلبه ذلك انتفت عنه الغرة بما حفظ من العلم ، واهتم بطلب معانيه والتفكر فيه والقيام

---

(١) العقل مطبوع مع فهم القرآن (ص : ٢٠٨) .

(٢) المصدر نفسه (ص : ٢١٠) .

(٣) الرعاية (ص : ٤٤١–٤٤٥) .

به ، فلم يغتر بما حفظ ، وعد نفسه جاهلا بالعلم بعد حفظه له ، وأسوأ حالا ممن لم يحفظه ولم يدرسه ولم يروه » (١) .

فالمحاسبي بهذا الكلام إنما يرسم منهجا ارتضاه وينتقد من خالفه ، ولو كان من أهل الحديث والسنة ، ولاشك أن هؤلاء هم الذين حفظوا للأمة الحديث النبوي وميزوا صحيحه من ضعيفه ، وفي هذا من الجهاد والطاعة والعمل الصالح والتقرب إلى الله عز وجل والمنزلة عنده مالا يبلغه زهد الزاهدين وعزلتهم .

وقد عاب المحاسبي في كتاب العلم من يهتم بالفقه ومعرفة الحلال والحرام فيما يتنازع الناس فيه فقال : « أما ماتولد من ذلك [أى من أحكام الحلال والحرام] لتنازع الناس وتجاذبهم للدنيا فقد يستغنى عنه بعض الناس إذا قام به الغير ، وقد يكون الرجل في جميع عمره لا تنوبه مسألة من بعض تلك المسائل » (٢) ، ثم يعرضه منهجه ونقده لهم بقوله : « فلو أن رجلا تبحر في نحو هذه المسائل وغاص في فنونها فقيل له : ما النية ؟ وما عزيمتها ؟ وأي شيء محلها من القلب ؟ وماذا يدخل عليها من الفساد من قبل النفس ومن قبل العدو ؟ أو قيل له : ما الورع ؟ عجز عن جوابه ، فللورع منازل يحتاج إلى معرفتها ، فهذه أصول من أصول الدين التي يحدث فيها عند منازعة النفس وإدخالها فيها ماليس ينبغي أن يدخل فيها بتفرع القول فيها أكثر من تفرعه في الحلال والحرام ، وهو أولى في التعليم والحفظ على الأمة من ذلك ... » (٣) ، ويقول في موضع آخر : « فاتق الله ياعبد الله ولا تدع العلم بمعرفة الفتيا فإن العلم هو العلم بالله عز وجل » (٤) ، ويدعو إلى اتباع آثار الصوفية الذين هم الخاصة ويأمر بسلوك طريقهم (٥) .

---

(١) الرعاية (ص : ٤٤٤ - ٤٤٥) .

(٢) العلم (ص : ٨٦) .

(٣) المصدر السابق (ص : ٨٦-٨٧) .

(٤) المصدر نفسه (ص : ٩٢) .

(٥) انظر : فهم القرآن (ص : ٢٦٧-٢٧٠) .

وقد فسر محقق كتاب العلم هذا الهجوم بأنه موجه من المحاسبي إلى الإمام أحمد بن حنبل وأصحابه [١] ، وسواء قصد المحاسبي الإمام أحمد أو لم يقصده فواضح من أقواله أنه يقصد طائفة من أهل الحديث الذين عنوا بالروايات ونقلها وتمحيصها وإفتاء الناس على ضوئها .

وبذلك يتضح أن تصوف المحاسبي ومنهجه مائل عن منهج أهل السنة الذي يقوم على الوسطية والتوازن والجمع بين العلم والعمل .

أقواله في العقيدة :

ترد أقوال المحاسبي في الغالب مقرونة برأي ابن كلاب ، ولذلك فهما متقاربان في كثير من مسائل العقيدة ، ولذا سيقتصر الكلام هنا على بعض أقواله التي ذكرها في كتابه « فهم القرآن » .

١ - إثباته للصفات :

يصف المحاسبي من يمتدحهم من الخاصة بأنهم « وصفوه بصفاته الكاملة ونزهوه من كل مالا يليق » [٢] ، فهو يثبت الصفات بإجمال ، وسيتضح أنه ينفي منها ما يتعلق بمشيئة الله من الصفات الاختيارية .

كما يثبت أن القرآن كلام الله « إذ تكلم الله عز وجل به تكليما من نفسه من فوق عرشه ، من فوق سماواته » [٣] .

ويقرر أن الصفات لا يجوز نسخها فيقول : « لا يحل لأحد أن يعتقد أن مدح الله جل ثناؤه ولا صفاته ولا أسماءه يجوز أن ينسخ جل وعز وصف نفسه بصفاته الكاملة ومدح نفسه بمدحه الطاهرة وبأسمائه الحسنى ، فمن أجاز النسخ فيها أجاز أن يبدل أسماءه الحسنى فيبدلها قبيحة سوى وصفاته الكاملة

---

(١) انظر : العلم ، المقدمة (ص : ٥٩-٦١) .
(٢) فهم القرآن (ص : ٢٦٧) .
(٣) المصدر السابق (ص : ٣٠٢) ، وانظر : (ص : ٣٠٩) .

العلية فتكون دنية ناقصة سفلى ، ومدحه الطاهرة فتكون مذمومة دنية ، جل وتعالى عن ذلك علوا كبيرا » [١] .

ويحتج لبعض الصفات بالعقل مع دليل السمع مثل صفة العلم [٢] .

٢ - إثباته للعلو والاستواء :

ذكر أدلة ذلك من نصوص القرآن ورد على الذين يقولون : إن الله في كل مكان [٣] ، ثم قال : « وأما قوله ﴿ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه : ٥] .. ﴿ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾ [الأنعام : ١٨] و ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ ﴾ [الملك : ١٦] و﴿ إِذاً لَّٱبْتَغَوْاْ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ ﴾ [الإسراء : ٤٢] فهذه وغيرها مثل قوله : ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ﴾ [فاطر : ١٠] ، وقوله : ﴿ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ ﴾ [السجدة : ٥] ، فهذا مقطع يوجب أنه فوق العرش ، فوق الأشياء ، منزه عن الدخول في خلقه لا يخفي عليه منهم خافية ، لأنه أبان في هذه الآيات أن ذاته بنفسه فوق عباده لأنه قال : ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلأَرْضَ ﴾ [الملك : ١٦] يعني فوق العرش ، والعرش على السماء لأن من كان فوق شيء على السماء فهو في السماء ، وقد قال مثل ذلك ﴿ فَسِيحُواْ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [التوبة : ٢] يعني على الأرض ، لا يريد الدخول في جوفها ... » [٤] ويستمر في عرض الأدلة ، ويناقش أدلة الحلولية في مسألة المعية وان آية ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَيَ ثَلاثة إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ وَلاَ خَمْسَةٍ إِلاَّ هُوَ سَادِسُهُمْ ﴾ [المجادلة : ٧] مبدوءة بالعلم ومختومة به ، ويناقش ذلك بشكل موسع وقوي [٥] .

---

(١) فهم القرآن (ص : ٣٣٢) .

(٢) نفسه (ص : ٣٣٨) .

(٣) انظر : فهم القرآن (ص : ٣٤٦-٣٤٩) .

(٤) المصدر السابق (ص : ٣٤٩-٣٥٠) .

(٥) انظر : نفس المصدر (ص : ٣٥٢-٣٥٦) .

٣ – كما يذكر أن القرآن غير مخلوق ويرد على المعتزلة الذين يسميهم الضلال ، ويذكر أدلتهم ويناقشها بالتفصيل [(١)] .

٤ – كما يذكر مسألة الوعد والوعيد ويرد على المعتزلة ويذكر مذهب أهل السنة في ذلك ويورد أقوالهم وأقوال الخوارج في مذهبهم في مرتكب الكبيرة ، [(٢)] ويناقش على ضوء ذلك مسألة الشفاعة وكيف أنكرها المعتزلة لقولهم بالوعيد على أهل الكبائر [(٣)] .

٥ – مذهبه في الصفات الاختيارية :

يوافق المحاسبي ابن كلاب في نفي هذه الصفات ، بناء على نفي حلول الحوادث بذات الله تعالى ، ونصوص المحاسبي في ذلك واضحة جدا :

أ – يقول عن القرآن وعظمته : « ومن عقل عن الله جل ذكره ما قال فقد استغني به عن كل شيء ، وعزّ به من كل ذل ، لا تتغير حلاوته ، ولا تخلق جدته في قلوب المؤمنين به على كثرة الترداد والتكرار لتلاوته ، لأن قائله دائم لا يتغير ، ولا ينقص ، ولا يحدث به الحوادث [(٤)] » وهذا منطلق الكلابية في نفي ما يتعلق بمشيئته وقدرته .

ب – ويقول في مسألة علم الله : « والله جل ذكره لا تحدث فيه الحوادث ، لأنا لم نجهل موت من مات أنه سيكون ، وكذلك علمنا أن النهار سيكون صبيحة ليلتنا ، ثم يكون فنعلم أنه قد كان من غير جهل منا تقدم أنه سيكون ، فكيف بالقديم الأزلي الذي لا يكون موت ولا نهار ولا شيء من الأشياء إلا وهو يخلقه ونحن لا نخلق شيئا ، وكذلك قوله : ﴿ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ ﴾ [الفتح ٢٧] وقوله : ﴿ وَإِذَآ أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا

---

(١) انظر : فهم القرآن (ص : ٣٦٣) وما بعدها .

(٢) انظر : نفس المصدر (ص : ٣٧٠) وما بعدها .

(٣) انظر : نفس المصدر (ص : ٣٩٠) .

(٤) انظر : فهم القرآن (ص : ٣٠٧) .

مُتْرَفِيهَا ﴾ [الإسراء : ١٦] وقوله : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا [(١)] لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَـٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [النحل : ٤٠] ، ليس ذلك ببدء منه لحدوث إرادة حدثت له ولا أن يستأنف مشيئة لم تكن له ، وذلك فعل الجاهل بالعواقب الذي يريد الشيء وهو لايعلم العواقب ، فلم يزل تعالى يريد ما يعلم أنه يكون ، لم يستحدث إرادة لم تكن ، لأن الإرادات إنما تحدث على قدر مالم يعلم المريد ، فأما من لم يزل يعلم ما يكون ومالا يكون من خير وشر فقد أراد على علم لا يحدث له بداء إذا كان لا يحدث فيه علم به » [(٢)] ، والمحاسبي يقرر مسألة أزلية صفات الله تعالى لينفي ما يتعلق بمشيئة الله تعالى من صفات الأفعال ، ولذلك يقول معلقا على الآية : ﴿ إِذَا أَرَدْنَـٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [النحل : ٤٠] وقوله : ﴿ وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً .. ﴾ [الإسراء : ١٦] : « فإنه لم يزل يريد ، قبل أن يحدث الشيء أن يحدثه في وقت إحداثه ، فلم يزل يريد إحداثه في الوقت المؤخر ، فإذا جاء الوقت فهو أيضا يريد أن يحدثه فيه ، فبإرادته أحدثه في ذلك الوقت الذي فيه أحدثه ، فإرادة الله جل وعز دائمة لأنه مريد قبل الوقت الذي يحدث فيه المخلوقات ، وفي الوقت الذي أحدثه فيه ... » [(٣)] ، ولا يحتاج هذا إلى تعليق سوى التناقض الذي يفيده قوله « فإذا جاء الوقت فهو أيضا يريد أن يحدثه فيه » لأن هذه الإرادة إن كانت هي الإرادة الأزلية فلا فائدة من قوله هذا ، وإن كانت إرادة حادثة نقض قوله .

جـ - ومما يدل على كلابيته ونفيه الصفات الاختيارية أن تقوم بالله قوله في صفتي السمع والبصر : « وكذلك قوله عز وجل : ﴿ إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ ﴾ [الشعراء : ١٥] ليس معناه إحداث سمع ، ولا تكلف لسمع مايكون من المتكلم في وقت كلامه ، وإنما معنى (إنا معكم مستمعون) ، ﴿ وَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ ﴾ [التوبة : ٩٤] أي المسموع والمبصر لن يخفي على سمعي ولا على بصري أن أدركه

---

(١) في المطبوعة : أمرنا ، وهو خطأ .

(٢) فهم القرآن (ص : ٣٤٠-٣٤١) .

(٣) المصدر نفسه (ص : ٣٤٢-٣٤٣) .

سمعا وبصرا لا بالحوادث في الله جل وعز وتعالى عن ذلك ، وكذلك قوله : ﴿ ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ ﴾ [التوبة : ١٠٥] لا يستحدث بصرا ولحظاً محدثا في ذاته تعالى عن ذلك » (١) ، ثم يرد المحاسبي على من خالفه في هذا ممن يثبت لله الصفات الاختيارية فيقول : « وقد ذهب قوم (٢) أن لله جل وعز اسماعا حادثا في ذاته ، فذهب إلى ما يعقل من الخلق أنه يحدث فيهم علة لسمع ما يكون من قول عند سمعه للقول ، لأن المخلوق إذا سمع الشيء حدث له عنه فهم عما أدركته أذنه من الصوت ، وكذلك ذهب إلى أن رؤية تحدث له ، قال أبو عبد الله : وهذا خطأ ، وإنما معنى (سيرى) و (إنا معكم مستمعون) أن المسموع والمبصر لم يخف على عيني ولا على سمعي أن أدركه سمعا وبصرا لا بالحوادث في الله جل وعز ، ومن ذهب إلى أنه يحدث له استماع مع حدوث المسموع ، وإبصار مع حدوث المبصر فقد أدعى على الله عز وجل مالم يقل وإنما على العباد التسليم كما قال ، وانه عالم سميع بصير ولا يريد مالم يكن ، وإنما معنى (حتى يعلم) حتى يكون المعلوم ، وكذلك حتى يكون المبصر والمسموع ، ولا يخفى على الله عز وجل أن يعلمه موجودا ويراه موجودا ويسمعه موجودا بغير حدوث علم في الله جل وعز ، ولا سمع ولا بصر ، ولا يعني حدوثا في ذات الله ، جل الله عن الحوادث في نفسه وتعالى عن البداوات في علمه وإرادته علوا كبيرا » (٣) .

ثم يذكر نصوص العلو والاستواء وأن ذلك لا يدل على حلول الحوادث (٤) .

وهذه النصوص – وهي من المصادر القليلة التي بقيت من كتب الكلابية – تبين إلى أي حد كان رسوخ هذه المسألة عندهم ، حتى ان المحاسبي يجزم

---

(١) فهم القرآن (ص : ٣٤٤-٣٤٥) .

(٢) يقصد الكرامية .

(٣) فهم القرآن (ص : ٣٤٥-٣٤٦) .

(٤) انظر : المصدر نفسه (ص : ٣٤٦-٣٤٩) .

ويقطع بما يراه ويخطيء من خالفه وكأنها من مسائل أصول أهل السنة المسلمة . وهذا يفسر موقف أهل السنة الصلب من الكلابية وخاصة موقف الإمام أحمد - رحمه الله - من الحارث المحاسبي .

- هل رجع الحارث عن قوله ؟ :

ينسب الكلاباذي إلى الحارث المحاسبي قولا في القرآن يخالف قول ابن كلاب ، فابن كلاب - كما سبق - يقول : إن كلام الله ليس بحرف ولا صوت ، أما الحارث فقد نسب إليه الكلاباذي أنه يقول : « وقالت طائفة منهم : كلام الله حروف وصوت ، وزعموا أنه لايعرف كلامه إلا كذلك مع إقرارهم أنه صفة الله تعالى ، في ذاته غير مخلوق ، وهذا قول الحارث المحاسبي » [1] ، فهذا القول قد يدعم ماذكره شيخ الإسلام ابن تيمية عن معمر ابن زياد أن الحارث رجع عن أقواله [2] .

ثالثا : أبو العباس القلانسي :

يرتبط اسم القلانسي بابن كلاب كثيرا ، ومع اشتهاره إلا أن كتب التراجم لم تعن بترجمته كما فعلت مع ابن كلاب والمحاسبي ، ولذلك فتاريخ ولادة القلانسي ووفاته غير معروفين سوي أنه كان معاصرا لأبي الحسن الأشعري ، والذي ذكر ابن عساكر عنه أنه « أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خال القلانسي الرازي ، من معاصري أبي الحسن - رحمه الله - لا من تلامذته كما قال الأهوازي ، وهو من جملة العلماء الكبار الأثبات ، واعتقاده موافق لاعتقاده في الإثبات » [3] .

---

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف (ص : ٤٠) .

(٢) انظر : درء التعارض (٧/١٤٨-١٤٩) ، وقد ذكر شيخ الإسلام أن معمر بن زياد ذكر رجوع المحاسبي في ماكتبه عن أخبار شيوخ أهل المعرفة والتصوف ، وذكر الدكتور محمد رشاد سالم - رحمه الله - أن لمعمر هذا نسخة خطية في دار الكتب المصرية بعنوان « شواهد التصوف » ورقمها ٦٦ م مجاميع .

(٣) تبيين كذب المفتري (ص : ٣٩٨) .

أما البغدادي فقد وصفه بأنه « إمام أهل السنة ... الذي زادت تصانيفه في الكلام على مئة وخمسين كتابا » [(١)] ، وقد أشار البغدادي كثيرا إلى أقواله في ثنايا كتابه « أصول الدين » .

وفي كتاب « الأسماء والصفات » للبيهقي نص مهم عن القلانسي ومنزلته وعلاقته بالكلابية ، وذلك عند حديثه عن الفتنة التي وقعت بين ابن خزيمة والكلابية من تلامذته كالثقفي والصبغي ، يقول البيهقي : « أخبرنا أبو عبد الله الحافظ قال : سمعت أبا الحسن علي بن أحمد الزاهد البوشنجي يقول : دخلت على عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي بالري فأخبرته بما جرى بنيسابور بين أبي بكر ابن خزيمة وبين أصحابه فقال : ما لأبي بكر والكلام ؟ إنما الأولى بنا وبه أن لا نتكلم فيما لم نتعلمه ، فخرجت من عنده حتى دخلت على أبي العباس القلانسي فقال : كأن بعض القدرية من المتكلمين وقع إلى محمد بن إسحاق فوقع لكلامه عنده قبول ، ثم خرجت إلى بغداد فلم أدع بها فقيها ولا متكلما إلا عرضت عليه تلك المسائل فما منهم أحد إلا وهو يتابع أبا العباس القلانسي على مقالته ، ويغتم لأبي بكر محمد بن إسحاق فيما أظهره » [(٢)] .

والذين ساقوا القصة : كالبيهقي ، والبوشنجي كلابية لذلك فهم يرون تخطئة أمام الأئمة ابن خزيمة في موقفه من أصحابه الكلابية ، والقصة تدل بالنسبة للقلانسي على :

١ - أنه كان مقيما بالري ، من المدن الكبري المشهورة قرب خراسان .

٢ - أن مقالته كانت منتشرة وأقواله معروفه .

٣ - أنه كان يقول بقول الكلابية .

---

(١) أصول الدين (ص : ٣١٠) .

(٢) الأسماء والصفات (ص : ٢٦٩) .

- ومن أبرز أقواله :

١ - أنه يقول بتقديم العلوم النظرية على الحسية خلافا للأشعري [١] .

٢ - كما أجاز وجود الكلام لما ليس بحي خلافا للأشعرية الذين جعلوا الحياة شرطا في وجود الكلام [٢] .

٣ - وافق ابن كلاب أن الله قديم بقدم بمعنى هو قائم به ، خلافا للأشعري الذي يقول : إنه قديم لذاته [٣] .

٤ - وفي صفة اليدين قال القلانسي أن التثنية ترجع إلى اللفظ لا إلى الصفة [٤] ويفسر البغدادي ذلك حين يقول : « وزعم بعض أصحابنا أن اليدين صفتان لله سبحانه وتعالى ، وقال القلانسي هما صفة واحدة » [٥] .

٥ - وقال في الاستواء على العرش أن معناه : « كونه فوق العرش بلا مماسة » [٦] .

٦ - أنه يقول : « بوجوب المعارف العقلية على العاقل من جهة العقل » [٧] .

٧ - كما توقف في التفضيل بين علي وعثمان [٨] .

هذه أهم أقوال القلانسي ، ويجعل شيخ الإسلام القلانسي من العراقيين الذين هم أكثر إثباتا من أهل خراسان وإن كان الجميع كلابية فيقول : « كما أن العراقيين المنتسبين إلى أهل الإثبات من أتباع ابن كلاب كأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري ، وأبي الحسن علي بن مهدي الطبري ، والقاضي أبي بكر

---

(١) انظر : أصول الدين للبغدادي (ص : ١٠) .
(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ٢٩) .
(٣) انظر : أصول الدين للبغدادي (ص : ٨٩) .
(٤) انظر : نقض التأسيس المطبوع (١/٨٠) .
(٥) أصول الدين (ص : ١١١) وانظر : المجرد لابن فورك (ص : ٣٢٦) .
(٦) المصدر نفسه (ص : ١١٣) .
(٧) نفسه (ص : ٢٥٦) .
(٨) انظر : المصدر نفسه (ص : ٢٩٣-٣٠٤) .

ابن الباقلاني وأمثالهم أقرب إلى السنة وأتبع لأحمد بن حنبل وأمثاله ، من أهل خراسان المائلين إلى طريقة ابن كلاب » [١] .

* * *

هؤلاء هم أهم أعلام مدرسة ابن كلاب قبل الأشعري الذي وافقهم في أبرز أقوالهم مع زيادة في الشرح والتفصيل ولذلك نسب إليه هذا المذهب .

* * * *

موقف السلف من الكلابية :

لما كانت موازين علماء أهل السنة ثابتة ، ومنطلقاتهم مرتكزة على أساس متين لم تتغير مواقفهم من أهل الأهواء الذين يستحدثون بدعهم في كل زمن . ولذلك حذر السلف من أهل الكلام عموما وردوا بدعهم بل حذروا من علم الكلام الذي دخل منه الجهمية والمعتزلية والقدرية والرافضة وغيرهم .

والكلابية – وإن كانوا موافقين لأهل السنة في الرد على الجهمية والمعتزلة والرافضة وغيرهم – إلا أنهم تلبسوا بأشياء من أقوال أهل الكلام وبدعهم ، ومن ثم ذمهم السلف وحذروا من أقوالهم التي خالفوا فيها أهل السنة ، وهذه نماذج لمواقف السلف منهم :

أ – موقف الإمام أحمد من الكلابية ، فقد كان – رحمه الله – معاصرا لزعمائهم ولذلك حذر منهم ، ومواقفه من الحارث المحاسبي مشهورة ، والإمام أحمد وإن كان لا يعجبه تصوف الحارث إلا أن سبب هجره والتحذير منه إنما كان لقوله بأقوال أهل الكلام ويجمع على هذا جميع مترجمي المحاسبي تقريبا [٢] ، والعجب من السبكي حين يجعل موقف الإمام أحمد من المحاسبي من كلام الأقران

---

(١) انظر : درء التعارض (٢٧٠/١) .

(٢) انظر : تاريخ بغداد (٢١٤/٨) ، والكامل في التاريخ (٨٤/٧) ، وميزان الاعتدال (٤٣٠/١) ، وتلبيس إبليس (ص : ١٦٢) – منيرية – ، وشرح الكوكب المنير (ص : ٤٧) من التصويب ، وطبقات الحنابلة (٦٢/١-٦٣) .

الذين لا يقبل قول بعضهم في بعض [١] ، ولا شك أن القاعدة التي ذكرها السبكي لها قيمة كبرى في الجرح والتعديل ولكن تطبيقه لها هنا لم يصادف محلا ، لأن الإمام أحمد انتقد عقيدة المحاسبي والبراهين واضحة جلية في دخوله علم الكلام وقوله ببعض أقوالهم ، ولو سلمت هذه القاعدة بإطلاق لما قبل قول السلف في معاصريهم من المعتزلة والرافضة والجهمية والقدرية وغيرهم ، وهذا مالا يقول به السبكي ولا غيره .

ب – موقف الإمام ابن خزيمة :

كان في زمن ابن خزيمة علمان من أعلام الكلابية :

أحدهما : أبو علي الثقفي ، وهو شيخ خراسان أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن عبد الوهاب ، الثقفي ، النيسابوري ، الشافعي ، الواعظ الزاهد ولد سنة ٢٤٤ هـ ، قال عنه الصبغي : « ما عرفنا الجدل والنظر حتى ورد أبو علي الثقفي من العراق » [٢] ، وقال أبو عبد الرحمن السلمي : « كان إماما في أكثر علوم الشرع ، مقدما في كل فن منه ، عطل أكثر علومه واشتغل بعلم الصوفية وتكلم فيه أحسن كلام » [٣] ، وقال عنه البغدادي : « شيخ العلوم على الخصوص والعموم » وقال : « وتصانيف الثقفي ونقوضه على أهل الأهواء زائدة على مئة كتاب » [٤] وقال عنه الذهبي : « ومع علمه وكماله خالف الإمام ابن خزيمة في مسائل التوفيق والخذلان ، ومسألة الإيمان ، ومسألة اللفظ ، فألزم البيت ، ولم يخرج منه إلى أن مات وأصابه في ذلك محن » [٥] توفى الثقفي سنة ٣٢٨ هـ [٦] .

---

(١) انظر : الطبقات للسبكي (٢٧٨/٢) ، وقاعدة في الجرح والتعديل (ص : ٤٧) ، والرفع والتكميل (ص : ٢٦٣) .

(٢) سير أعلام النبلاء (٢٨٢/١٥) .

(٣) طبقات الصوفية (ص : ٣٦١) .

(٤) أصول الدين (ص : ٣٠٠) .

(٥) السير (٢٨٢/١٥) .

(٦) انظر : في ترجمته إضافة إلى المصادر السابقة الرسالة القشيرية (١٦٤/١) ، وقال : به ظهر التصوف بخراسان ، والأنساب (١٣٥/٣) وغيرها .

والثاني : أبو بكر الصبغي ، وهو الإمام أبو بكر أحمد بن إسحاق بن أيوب بن يزيد ، النيسابوري الشافعي المعروف بالصبغي ، ولد سنة ٢٥٨ هـ كان يخلف إمام الأئمة ابن خزيمة في الفتوى بضع عشرة سنة ، ومن تصانيفه كتاب الأسماء والصفات ، وكتاب الإيمان ، وكتاب القدر ، وكتاب الخلفاء الأربعة ، وكتاب الرؤية ، وكتاب الأحكام ، وكتاب الإمامة ، توفى سنة ٣٤٢ هـ (١) ، والعجيب أن ابن فورك الذي رد على كتاب التوحيد لابن خزيمة ، رد أيضا على أحد كتب الصبغي وهو كتاب « الأسماء والصفات » (٢) .

هذان الإمامان : الثقفي والصبغي كانا من أخص تلامذة ابن خزيمة ، ولكنهما مع إثباتهما للصفات كما يثبتها إلا أنهما يقولان بقول ابن كلاب أن الله لا يتكلم إذا شاء متى شاء وإنما كلامه أزلي ، فلما علم بذلك ابن خزيمة ثارت ثائرته وغضب عليهم وعلى من معهم ممن يقول بقولهم ، وجرت بينه وبينهم وقائع استتيبوا فيها من قولهم ، وهي قصة طويلة ذكرها الحاكم في تاريخ نيسابور ، ونقل بعض أحداثها شيخ الإسلام ابن تيمية والذهبي (٣) .

جـ - أما غير الإمام أحمد وابن خزيمة ، فأبو عبد الرحمن السلمي كان يلعن الكلابية (٤) ، وكذلك أبو نصر السجزى (٥) ، وغيرهما (٦) .

* * *

---

(١) انظر : في ترجمته : الأنساب (٣٣/٨) - ط لبنان - ، وسير أعلام النبلاء (٤٨٣/١٥) ، وطبقات السبكي (٩/٣) .

(٢) انظر : مشكل الحديث وبيانه لابن فورك (ص : ٢٠١) وما بعدها - ط المكتبة العصرية - .

(٣) انظر : درء التعارض (٧٧/٢) وما بعدها ، والسير (٣٧٧/١٤) وما بعدها .

(٤) عن درء التعارض لابن تيمية (٨٢/٢) .

(٥) انظر : رسالة الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص : ٨٧-٨٨) - ط على الآلة الكاتبة - .

(٦) انظر : درء التعارض (٨٣/٢) .



مَوقِفُ ابنِ تَيمِيَّةَ

مِنَ الأشَاعِرَة

تأليف

الدكتور عبد الرَّحمن بن صالح بن صالح المحمود

الجزء الثاني

النَّاشِر

مكتبة الرُّشْد

الرِّيَاض

المبحث الثاني
الماتريدية وعلاقتهم بالأشعرية

أولا : الأشعري والماتريدي :

بعد الحديث عن الكلابية – شيوخ الأشاعرة – وقبل الحديث عن نشأة المذهب الأشعري لابد من الإشارة إلى نشأة مذهب مشهور نشأ مواكبا لمذهب الأشاعرة ، واشتهر كشهرتهم ألا وهو المذهب الماتريدي .

وقد عاصر الأشعري المتوفي سنة ٣٢٤ هـ اثنان من العلماء كان لما كتبوه في العقيدة أثر كبير فيمن جاء بعدهم :

أحدهما : الطحاوي ، في مصر (توفى سنة ٣٢١ هـ) .

والثاني : أبو منصور الماتريدي . في ما وراء النهر (توفى سنة ٣٣٣ هـ) .

أما الطحاوي : فهو أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك ، الأزدي ، الحجري ، المصري ، الطحاوي ، الحنفي ، ينسب إلى بلدة طحا من أعمال مصر ولد سنة ٢٣٩ هـ وكان في أول أمره شافعيا – لأن خاله المزني ، صاحب الشافعي – ، ثم تحول إلى مذهب أبي حنيفة وصار أحد أعلامه في مصر ، كما صار أحد أعلام الحديث [1] ، توفي سنة ٣٢١ هـ ، له كتب كثيرة من أهمها :

---

(١) لابن تيمية رأي في علمه بالحديث فهو يقول عنه : « والطحاوي ليست عادته نقد الحديث كنقد أهل العلم ، ولهذا روي في شرح معاني الآثار الأحاديث المختلفة ، وإنما يرجح ما يرجحه منها في الغالب من جهة القياس الذي رآه حجة ، ويكون أكثرها مجروحا من جهة الإسناد ، لا يثبت ، ولا يتعرض لذلك ، فإنه لم تكن معرفته بالإسناد كمعرفة أهل العلم به ، وإن كان كثير الحديث ، فقيها ، عالما » (منهاج السنة ١٩٤/٤) وذكر ابن تيمية هذا بمناسبة مناقشته للرافضي عند ذكره لحديث رد الشمس لعلي – رضي الله عنه – الذي أثبته الطحاوي في مشكل الآثار (٨/٢–١٢) ، وقد بين شيخ الإسلام أنه حديث موضوع وتكلم على طرقه بكلام طويل .

انظر : منهاج السنة (١٨٥/٤–١٩٥) – ط بولاق – .

شرح معاني الآثار ، ومشكل الآثار ، والشروط الصغير ، والعقيدة ، المسماة عقيدة الطحاوي ، وتسمي بيان السنة والجماعة [١] ، وهذه كلها مطبوعة كما أن له مؤلفات أخري ذكرها مترجموه [٢] .

وعقيدة الطحاوي تلقاها العلماء بالقبول ، حتي قال فيها تاج الدين السبكي – وهو شافعي أشعري جلد : « وهذه المذاهب الأربعة – ولله الحمد – في العقائد واحدة ، إلا من لحق منها بأهل الإعتزال والتجسيم . وإلا فجمهورها على الحق يقرون عقيدة أبي جعفر الطحاوي ، التي تلقاها العلماء سلفا وخلفا بالقبول » [٣] .

وقد اشتهرت هذه العقيدة التي كتبها الطحاوي وشرحها كثيرون [٤] ، ولكن غالبية هؤلاء كانوا على مذهب الماتريدية ، ولذلك فقد أولوا عبارات الطحاوي وشرحوها على وفق مذهبهم ، ونقلوا في هذه الشروح أقوال أئمة الماتريدية ، بل ردوا على الأشعرية عند شرحهم للمسائل التي خالفوهم فيها [٥] .

---

(١) ذكر صاحب كتاب أبو جعفر الطحاوي وأثره في الحديث (ص : ١٢٦) أن من كتب الطحاوي في العقيدة : كتابا في النحل وأحكامها وصفاتها وأجناسها وماورد فيها من خبر . والظاهر أن قراءته لكلمة النحل أوقعته في هذا الوهم حيث يدل باقي العنوان على أن المقصود النحل – بالنون المشددة المفتوحة ، والحاء المهملة الساكنة – أو أن تكون بالخاء المعجمة .

(٢) انظر في ترجمة الطحاوي : طبقات الشيرازي (ص : ١٤٢) ، والأنساب (٢١٨/٨) ، ط لبنان . وتاريخ ابن عساكر (٣١٧/٧) ط مجمع اللغة العربية بدمشق ، والجواهر المضية (٢٧١/١) ، والوافي (٩/٨) ، وغاية النهاية في طبقات القراء (١١٦/١) ، وسير أعلام النبلاء (٢٧/١٥) ، وانظر في مؤلفاته ومخطوطاتها بروكلمان (١٦١/٣–١٦٥) – الطبعة العربية ، وسزكين (٨٥/٢) ، ط مصر .

(٣) معيد النعم (ص : ٢٢–٢٣) .

(٤) انظر ما عثر عليه من هذه الشروح في بروكلمان وسزكين – فقرة تراجم الطحاوي السابقة – ومن الشروح التي لم يذكروها شرح لعبد الغني الغنيمي الميداني ، الحنفي ، الدمشقي ، المتوفى سنة ١٢٩٨ هـ . وهو شرح مطبوع في دار الفكر بدمشق .

(٥) مما اطلعت عليه من هذه الشروح التي تنهج هذا المنهج شرح الغنيمي المطبوع . انظر (ص : ٥٧) حول صفة التكوين ، و(ص ٧٣–٧٤) حيث رجح في الصفات الخبرية التفويض . و(ص ٩٩–١٠٣) حيث رجح مذهب الماتريدية . ومن هذه الشروح شرح الناصري (بكير التركي =

وقد قيض الله لهذه العقيدة من يشرحها على وفق مذهب السلف – رحمهم الله – وهو الإمام علي بن علي بن أبي المعز الحنفي المتوفي سنة ٧٩٢ هـ [١] . وقد انتهج فيه مؤلفه نهجا ممتازا حيث ركز على تقرير مذهب السلف ، والرد على من سبقه من الشراح ، خاصة في فهمهم وتفسيرهم لبعض عبارات الطحاوي الموهمة ، مثل قوله : « وتعالى عن الحدود والغايات ، والأركان والأعضاء والأدوات ، لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات » [٢] ، حيث فهم بعض الشراح أن الطحاوي يؤول العلو والصفات الخبرية ، فبين ابن أبي العز خطأهم في هذا الفهم « ومع ذلك رجح أن الأولي الابتعاد عن مثل هذه العبارات الموهمة [٣] . ومثل قول الطحاوي – حول الإيمان – : « وأهله في أصله سواء » [٤] ، وقوله عن أهل الكبائر وانهم لا يخلدون .. « بعد أن لقوا الله عارفين » [٥] ، وقوله في الاستطاعة وتكليف مالا يطاق : « ولا يطيقون إلا ماكلفهم به » [٦] ، فبين مافي مثل هذه العبارات من إشكال أو إيهام . وقد اعتمد ابن أبي العز في شرحه على كلام ابن تيمية وابن القيم – رحمهم الله – وطبع هذا الشرح عدة طبعات وكتب له القبول والانتشار في أنحاء العالم الإسلامي – والحمد لله – .

= الناصري ، نجم الدين أبو شجاع ، المتوفي سنة ٦٥٢ هـ ، ترجمته في الفوائد البهية ص : ٥٦) وشرحه للطحاوية اسمه : النور اللامع والبرهان الساطع ، ولا يزال مخطوطا ، وهو شرح مطول يعتمد على كتب الماتريدية ومنها كتب الماتريدي نفسه وكتب أبي المعين النسفي ، وأبرز مافي هذا الشرح فوق تبنيه للمذهب الماتريدي ؛ ردوده على الأشاعرة ، انظر مثلا : لوحة رقم (٥ – أ) حول إيمان المقلد ، ولوحة (٤٧ – ب) وما بعدها حول صفة التكوين ، وانظر لوحة (٥٠) وما بعدها حيث ذكر أسبقية الماتريدية وتميزهم عن الأشعرية ، ومن الشروح شرح في جامعة الإمام مخطوطة أصلية مجهولة المؤلف .

(١) ترجمته فى : الدرر الكامنة (١٠٣/٤) – ط هندية – ، وأنباء الغمر (٥٠/٣) ، باسم محمد ابن علي .

(٢) شرح الطحاوية – ط المكتب الإسلامي – (ص : ٢٣٨) .

(٣) انظر : المصدر السابق (ص : ٢٤٣) .

(٤) انظر : المصدر نفسه (ص : ٣٧٥) .

(٥) انظر : المصدر نفسه (ص : ٤١٦-٤١٧) .

(٦) انظر : المصدر نفسه (ص : ٥٠٥) .

أما الماتريدي : فهو محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي ، أبو منصور ، وماتريد محلة بسمرقند فيما وراء النهر [١] ، تتلمذ على عدة شيوخ من أشهرهم أبو نصر العياضي [٢] ، وأبو بكر الجوزجاني [٣] ، ومحمد بن مقاتل الرازي [٤] ، ونصير بن يحيي [٥] ، وغيرهم ، كما تتلمذ عليه عدة ، أشهرهم الحكيم السمرقندي [٦] ، وأبو الحسن الرستغفني [٧] ، وأبو محمد البزدوي [٨] ، وغيرهم .

والماتريدي حنفي المذهب هو وشيوخه وشيوخ شيوخه الذين تتلمذوا على أصحاب أبي حنيفة ، ولأبي منصور كتب كثيرة في الفقه وأصوله وفي التفسير وعلم الكلام ، وغالب كتبه الكلامية في الرد على معتزلة عصره [٩] ، والرد على الباطنية والروافض ، ولم يصل إلينا من هذه الكتب سوي كتاب التأويلات المسمى تأويلات أهل السنة ، وقد وصل كاملا وله عدة نسخ خطية [١٠] ، وكتاب

---

(١) انظر : معجم البلدان (٣٢/٥) ، وسماها ماتيرب ، وفي اللباب (١٤٠/٣) ما تريت ، قال يقال ما تريد .

(٢) هو : أحمد بن العباس بن الحسين ، ينتهي نسبه إلى سعد بن عبادة الأنصاري - رضي الله عنه - أسره الكفار فقتل صبرا في ديار الترك ، انظر : الجواهر (١٧٧/١) ، والفوائد البهية (ص : ٢٣) .

(٣) اسمه محمد بن أحمد بن رجا ، توفى سنة ٢٨٥ هـ ، الجواهر (٨٢/٣، ٢٩/٤) .

(٤) قاضي الري ، توفي سنة ٢٤٨ هـ ، قال فيه الذهبي : تكلم فيه ولم يترك ، ميزان الاعتدال (٤٧/٤) ، وقال ابن حجر في التقريب (٢١٠/٢) ضعيف ، وانظر تهذيب التهذيب (٤٦٩/٩) ، والجواهر (٣٧٢/٣) .

(٥) توفى سنة ٢٦٨ هـ ، وقيل اسمه نصر ، انظر : الجواهر (٥٤٦/٣) ، والفوائد البهية (٢٢١) .

(٦) هو : أبو القاسم إسحاق بن محمد بن إسماعيل ، توفى سنة ٣٤٠ هـ ، الأنساب (١٨٥/٤) ، والجواهر المضية (٣٧١/١) .

(٧) هو : أبو الحسن علي بن سعيد - لم يحدد تاريخ وفاته - الجواهر المضية (٤٥٨/٢) ، وتاج التراجم (ص : ٤١) .

(٨) هو : عبد الكريم بن موسى ، المتوفي سنة ٣٩٠ هـ ، الجواهر (٥٧٠/٢، ٢١٢/٤) .

(٩) منها : كتاب بيان وهم المعتزلة ، وكتاب رد الأصول الخمسة لأبي محمد الباهلي ، وكتاب رد أوائل الأدلة للكعبي ، وكتاب رد وعيد الفساق للكعبي ، وكتاب رد تهذيب الجدل للكعبي ، وغيرها ، وانظر مصادر ترجمته . وأكثر ردوده على الكعبي لأنه عند المعتزلة إمام أهل الأرض ، كما يقول الماتريدي في التوحيد (ص : ٤٩) .

(١٠) انظر في أماكن وجودها : تاريخ التراث ، سزكين (٣٧٨/٢-٣٧٩) - ط القاهرة - وقد =

التوحيد الذي طبع بتحقيق فتح الله خليف ، وقد نسبت إليه كتب أخري منها : العقيدة – التي شرحها السبكي [١] – وشرح الفقه الأكبر [٢] . وقد كانت وفاة الماتريدي سنة ٣٣٣ هـ [٣] .

– منهج الماتريدي وعقيدته :

لا يبعد الماتريدي كثيرا عن أبي الحسن الأشعري ، فهو خصم لدود للمعتزلة ، وقد خالفهم في المسائل التي اشتهروا بمخالفة أهل السنة فيها مثل مسائل الصفات ، وخلق القرآن ، وإنكار الرؤية ، والقدرة ، وتخليد أهل الكبائر في النار ، والشفاعة ، وغيرها ، وقد ألف في ذلك كتبا مستقلة ، ومع ذلك فالماتريدي لم ينطلق في ردوده عليهم من منطلق منهج السلف – رحمهم الله تعالي – وإنما كان متأثرا بمناهج أهل الكلام ، ولذلك وافقهم في بعض الأصول الكلامية والتزم لوازمها فأدى به ذلك إلى بعض المقالات التي لا تتفق مع مذهب السلف ، وإنما كان فيها قريبا من مذهب الأشعرية .

= طبع الجزء الأول من تفسير الماتريدي بتحقيق إبراهيم عوضين والسيد عوضين ، ضمن منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في القاهرة ، سنة ١٣٩١ هـ . كما طبع الجزء الأول فى بغداد .

(١) من أسباب القول بأنها منسوبة إليه أنها تتعرض للخلاف بين الأشعرية والماتريدية ، والماتريدي معاصر للأشعري ، وليس بينهما أي التقاء ، لذلك فلا يمكن أن تكون من تأليف الماتريدي ، وانظر كتاب : إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية لعلي عبد الفتاح المغربي (ص : ٢٨-٢٩) ، ومصطلح الأشعرية كطائفة نشأت بعد الأشعري بوقت طويل .

(٢) طبع الكتاب في الهند ضمن الرسائل السبعة في العقائد ، ومما يدل على أنه ليس من كتب الماتريدي ذكره للأشعرية ، انظر الكتاب المذكور – شرح الفقه الأكبر – (ص : ١٠،١٣،٢٣،٢٥) وفي (ص : ٢٤) « وسئل أبو منصور عن صفات الله تعالى ما هي ؟ قال : لا هو ولا غيره ، قيل له .. » . وفي (ص : ١٧ وص : ٣١) ما يشير إلى احتمال أن يكون من تأليف الفقيه أبي الليث نصر بن محمد بن أحمد السمرقندي المتوفي سنة ٣٧٣ هـ وقيل سنة ٣٩٣ هـ ، انظر ترجمته في : الجواهر (٣/٥٤٤) ، وتاج التراجم (ص : ٧٩) ، ومقدمة تحقيق تفسيره « بحر العلوم » (١/٤٥-٩٤) .

(٣) لم يحظ الماتريدي بالعناية من جانب أصحاب التواريخ والتراجم ، حتي كتب الطبقات الحنفية ترجمت له ترجمات مختصرة ، انظر : الجواهر (٣/٣٦٠) ، وتاج التراجم (ص : ٥٩) ، والفوائد البهية (ص : ١٩٥) ، ومفتاح السعادة – طاش كبري زاده – (٢/٢٥١) ، وبروكلمان (٤/٤١) ، وسزكين (٢/٣٧٨) ، وانظر : مقدمة تحقيق التوحيد (ص : ١١) وما بعدها ، ومقدمة تحقيق تفسيره (١/٩) .

ومن المسائل التي تميز بها مذهب الماتريدي :

١ - القول بوجوب النظر وإبطال التقليد في مسائل العقيدة ولذلك يقول : « ثبت أن التقليد ليس مما يعذر صاحبه » [١] ، وهذا قريب من مذهب بعض الأشاعرة الذين لا يصححون إيمان المقلد .

٢ - ومصادر المعرفة عنده : الأعيان (الحس) ، والخبر ، والنظر [٢] .

٣ - الاستدلال على إثبات الصانع بدليل حدوث الأجسام المبني على عدم خلوها من الأعراض ، ومالا يخلو من الحوادث فهو حادث [٣] ، والماتريدي لا يقتصر على هذا الدليل ، وإنما يذكر أدلة أخري [٤] ، والعجيب أن الماتريدي يعتز بإجابته أحد شيوخ الاعتزال عن الاعتراض على دليل حدوث الأجسام [٥] .

٤ - استدلاله في بعض مسائل العقيدة بالسمع والعقل [٦] .

٥ - والماتريدي يثبت الصفات العقلية لله تعالى كالسمع والبصر والقدرة والإرادة والإحياء والإماتة والرزق ، وغيرها من صفات الذات والفعل - وهذا ما يقول به الأشاعرة - إلا أن الماتريدي لا يفرق بين صفات الذات وصفات الفعل ولذلك فهو يقول بأزلية صفات الفعل ومنها صفة التكوين التي قال إنها أزلية ، وهي من المسائل الكبار التي تميز بها مذهب الماتريدية عن مذهب الأشعرية ، وأصل الخلاف فيها أن الأشاعرة - ومعهم المعتزلة - يقولون : الفعل هو المفعول ،

---

(١) التوحيد (ص : ٣) ، وانظر كلامه حول النظر (ص : ١٣٥-١٣٧) .

(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ٧-١١) .

(٣) انظر : المصدر نفسه (ص : ١٢-١٧) ، وانظر : (ص : ٤٣) .

(٤) انظر : المصدر نفسه (ص : ١٧-١٩) ، ولكنه في (ص : ٢٣١) و(ص : ٢٣٣) يقول كلاما يدل على أن إثبات الصانع ليس له دليل إلا دليل حدوث الأجسام .

(٥) انظر : المصدر نفسه (ص : ١٣٧-١٣٨) .

(٦) انظر : المصدر نفسه (ص : ٤،٤١،٤٤،٥٦،٣٧٣،٣٨١-٣٨٢) .

فالتكوين أو الخلق هو عين المكون أو المخلوق ، لذلك قالوا بحدوث صفات الفعل لله تعالى مثل الخلق ، وأن الله لم يكن خالقا ثم خلق ، قالوا : فلو قلنا بقدم صفة الفعل لله تعالى للزم من ذلك قدم المفعول ، وهذا يبطل القول بقدم الصانع وحدوث العالم . أما الماتريدية فعندهم أن الفعل غير المفعول ، والتكوين غير المكون ، ولذلك فهم يقولون بأزلية صفات الفعل لله تعالى من الخلق والإحياء والرزق ، وإن كان المفعول منها حادثا ، يقول الماتريدي بعد كلام : « والأصل أن الله تعالى إذا أطلق الوصف له ، وصف بما يوصف به من الفعل ، والعلم ، ونحوه ، يلزم الوصف به في الأزل ، وإذا ذكر معه الذي هو تحت وصفه به من المعلوم ، والمقدور عليه ، والمراد ، والمكون ، يذكر فيه أوقات تلك الأشياء لئلا يتوهم قدم تلك الأشياء » [1] ، وأوضح في تفسيره فقال في قوله تعالى : ﴿ إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [البقرة : ١١٧] : « ثم الآية ترد على من يقول بأن خلق الشيء هو ذلك الشيء نفسه ، لأنه قال : « إذا قضى أمرا » ، ذكر « قضى » ، وذكر « أمرا » ، وذكر « كن فيكون » ، ولو كان التكوين والمكون واحدا لم يحتج إلى ذكر كن في موضع [العبارة [2]] عن التكوين ، فالكن تكوينه ، فيكون المكون ، فيدل أنه غيره ، ثم لا يخلو التكوين : إما أن لم يكن فحدث ، أو كان في الأزل ... » [3] ، ثم رجح أنه موصوف به في الأزل ، وأن الشيء يكون في الوقت الذي أراد كونه فيه [4] ، والماتريدي بنى قوله على الفرار من حلول الحوادث بذاته تعالى الذي يلزم به الأشاعرة حين يقولون بحدوث صفات الفعل لله تعالى [5] .

---

(١) التوحيد (ص : ٤٧) .

(٢) في المطبوع : العبادة ، وكذا تكررت في الصفحة نفسها - قبل خمسة أسطر - وهو خطأ مطبعي أو وهم من المحقق .

(٣) تأويلات أهل السنة للماتريدي (٢٦٨/١) .

(٤) انظر : المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٥) انظر : إمام أهل السنة والجماعة « الماتريدي » (ص : ١٨١-١٨٢) ، والروضة البهية (ص : ٣٩-٤٣) .

٦ – والماتريدي من نفاة الصفات الاختيارية لله تعالى تبعا لمنعه حلول الحوادث بذات الله تعالى ، ويبني ذلك على مسألة دليل حدوث الأجسام [(١)] ، وفي مسألة كلام الله قال بأنه أزلي وأنه لا يتجزأ ولا يتبعض وبنى في الرد على الكعبي والمعتزلة – في قولهم بخلق القرآن – على منع حدوث كلام الله ، والقول بأنه أزلي [(٢)] ، أما ماسمعه موسى – عليه الصلاة والسلام – فالله « أسمعه بلسان موسى ، وبحروف خلقها ، وصوت أنشأه ، فهو أسمعه ماليس بمخلوق » [(٣)] ، وقد رد شارح الطحاوية – ابن أبي العز – على الماتريدي قوله هذا [(٤)] ، ويؤول الماتريدي الصفات الفعلية مثل صفة الاستواء فيقول – بعد ذكره الأقوال فيه – : « وجملة ذلك أن إضافة كلية الأشياء إليه ، وإضافته عز وجل إليها ، يخرج مخرج الوصف له بالعلو والرفعة ، ومخرج التعظيم له والجلال ... وإضافة الخاص إليه يخرج مخرج الاختصاص له بالكرامة والمنزلة ... [و] الأصل فيه ان الله سبحانه كان ولا مكان ، وجائز ارتفاع الأمكنة ، وبقاؤه على ما كان ، فهو على ما كان ، وكان على ما عليه الآن ، جل عن التغير والزوال والاستحالة والبطلان ، إذ ذلك أمارات الحدث التي بها عرف حدث العالم » [(٥)] ، وبعد أن يؤصل الماتريدي هذا الأصل يذكر الأقوال في الاستواء من أنه بمعنى الاستيلاء أو العلو والارتفاع ، أو التمام ، ثم يرجح التفويض لا حتماله أحد هذه المعاني أو غيرها فيقول : « فيجب القول بالرحمن على العرش استوي ، على ما جاء به التنزيل ، وثبت ذلك في العقل ، ثم لا تقطع تأويله على شيء لا حتماله غيره مما ذكره ، واحتماله أيضا مالم يبلغنا مما يعلم أنه غير محتمل شبه الخلق » [(٦)] ، والعجيب أنه يقيس ذلك على مسألة الرؤية .

---

(١) انظر : التوحيد (ص : ٥٣-٦٩) .

(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ٥٣) .

(٣) التوحيد (ص : ٥٩) .

(٤) انظر : شرح الطحاوية (ص : ١٩٠) – ط المكتب الإسلامي – .

(٥) التوحيد (ص : ٦٨-٦٩) .

(٦) التوحيد (ص : ٧٤) ، وانظر : تفسير الماتريدي (١/٨٤-٨٥) – المطبوع – .

٧ - ينكر الماتريدي أن يكون الله في جهة العلو ، ويؤول بعض الأدلة مثل رفع الأيدي إلى السماء تأويلات عجيبة (١) ، ولذلك فهو يثبت الرؤية ويرى أن الاستدلال لها بالسمع وحده ، والرؤية عنده تكون بلا مقابلة (٢) .

٨ - يقول بأن الله فاعل مختار على الحقيقة ، وهو خالق كل شيء ، والعبد مختار لما يفعله وهو فاعل كاسب (٣) ، وبعد أن يذكر قولي الجبرية والقدرية يقول : « والعدل هو القول بتحقيق الأمرين » (٤) ، ثم يذكر الفرق في أحوال العبد بين أفعاله الاضطرارية والاختيارية (٥) .

٩ - يقسم الماتريدي قدرة العبد واستطاعته إلى قسمين : « أحدهما : سلامة الأسباب وصحة الآلات ، وهي تتقدم الأفعال ... والثاني : معني لا يقدر على تبين حده بشيء يصار إليه سوى انه ليس إلا للفعل ، لا يجوز وجوده بحال إلا ويقع به الفعل عندما يقع معه » (٦) ، والقدرة الثانية هي التي لا تكون إلا مع الفعل - وهذا قول الأشعري - وقد رد الماتريدي على المعتزلة في قولهم : « إنها تكون قبل الفعل » (٧) ، ومما سبق يتضح أن كسب الماتريدي يعطي العبد الاختيار ، وهذا ما يخالف - قليلا - كسب الأشعري ، والماتريدي أيضا يقول بأنه لا يجوز تكليف مالا يطاق (٨) .

١٠ - والماتريدي يميل إلى القول بالتحسين والتقبيح العقلي (٩) ، كما يثبت

---

(١) انظر : التوحيد (ص : ٧٥-٧٦) .
(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ٧٧-٨٥) .
(٣) انظر : المصدر نفسه (ص : ٢٢٥-٢٢٦-٢٣٣) .
(٤) المصدر السابق (ص : ٢٢٩) .
(٥) انظر : المصدر السابق - الصفحة نفسها .
(٦) المصدر السابق (ص : ٢٥٦) .
(٧) انظر : تفسير الماتريدي (١/١٨١) ، وانظر : التوحيد (ص : ٢٥٨-٢٦٢) .
(٨) انظر : التوحيد (ص : ٢٦٣-٢٧٧) .
(٩) انظر : التوحيد (ص : ١٠٠،١٧٨) .

التعليل والحكمة في أفعال الله تعالى [١] ، وهذان الأمران يخالف فيهما الأشعري .

١١ – والإيمان عند الماتريدي هو التصديق ، ومحله القلب ، ويستدل لذلك بدليل السمع والعقل [٢] ، ويري التفريق بين التصديق والمعرفة ، ويعقد لذلك مسألة مستقلة [٣] ، وهو بهذا يرد على الجهمية القائلين بأن الإيمان هو المعرفة . والماتريدي يرد على القائلين بأن الإيمان قول باللسان [٤] ، كما يرد على الذين يدخلون الأعمال في مسمي الإيمان [٥] . وعلى ضوء ذلك فالماتريدي يمنع من الاستثناء في الإيمان [٦] .

١٢ – ويوافق الماتريدي أهل السنة في حكم مرتكب الكبيرة ، ولذلك فهو يرد على المعتزلة والخوارج في ذلك [٧] ، ويقرن ذلك بمسألة الشفاعة ، وانها رد عليهم [٨] .

١٣ – وفي موضوع « الإرجاء » المنسوب إلى الحنفية عقد الماتريدي له مسألة مستقلة ، ذكر فيها ما ورد من الأقوال فيه – حيث إن كل طائفة تتهم الأخرى بالإرجاء – كما دافع عما نسب إلى القائلين بعدم دخول الأعمال في مسمى الإيمان من أنهم مرجئة ، ويقول : إن تهمة الإرجاء واقعة إما على الجبرية حين أرجت أفعال الخلق إلى الله تعالى ولم تجعل للخلق فيها حقيقة البتة ، واما على من يسميهم بالحشوية حين يستثنون في الإيمان [٩] ، أما مسألة الفرق بين الإيمان والإسلام فيرجح أنهما بمعنى واحد [١٠] .

---

(١) انظر : التوحيد (ص : ١٧٧، ٢١٦-٢١٧) .
(٢) انظر : المصدر نفسه (ص : ٣٧٣-٣٧٨) .
(٣) انظر : المصدر نفسه (ص : ٣٨٠-٣٨١) .
(٤) وهم الكرامية ، انظر : تفسير الماتريدي (١/٤٤) ، والتوحيد (ص : ٣٧٦-٣٧٨) .
(٥) انظر : كتاب التوحيد (ص : ٣٧٨-٣٧٩) .
(٦) انظر : المصدر السابق (ص : ٣٨٨-٣٩٢) .
(٧) انظر : تفسير الماتريدي (١/٧٣) ، والتوحيد (ص : ٣٢٣-٣٦٥) .
(٨) انظر : التوحيد (ص : ٣٦٥-٣٧٣) .
(٩) انظر : المصدر السابق (ص : ٣٨١-٣٨٥) .
(١٠) انظر : المصدر نفسه (ص : ٣٩٣-٤٠١) .

هذه أهم أقوال وآراء الماتريدي ، التي وردت مفصلة في تفسيره وفي كتاب التوحيد ، وبالمقارنة بين أقواله وأقوال أبي الحسن الأشعري يتبين أنهما قد اتفقا في بعض المسائل الأصولية مثل إثبات بعض الصفات ، ومنع حلول الحوادث ، وصحة دليل حدوث الأجسام ، والكسب ، وغيرها ، ومع ذلك فبينهما عدة فروق أهمها :

أ – ان الماتريدي قال : بأزلية صفة التكوين لله تعالى و لم يفرق بين صفات الذات والفعل .

ب – وانه يقول : بأن موسى سمع الصوت المخلوق حين كلمه ربه تعالى .

جـ – وفي مسألة العلو والاستواء ، فالماتريدي ينفي العلو ويؤول الاستواء أو يفوضه ، بخلاف الأشعري الذي يثبت العلو والإستواء – وإن روي عنه في الإستواء معني آخر .

د – قال الماتريدي بالتحسين والتقبيح العقلي ، والأشعري قال بالشرعي فقط .

هـ – قول الماتريدي بالحكمة والتعليل ، بخلاف الأشعري .

و – منع الماتريدي تكليف مالا يطاق ، بخلاف الأشعري الذي جوزه .

ز – وفي الكسب – مع قوله به كما يقول الأشعري – إلا أنه مال إلى إعطاء العبد حرية في الاختيار ، ولذلك فقدرة العبد عنده مؤثرة بخلاف الأشعري .

ح – وفي الإيمان قال إنه التصديق وهذا ما قال به الأشعري ، إلا أنه خالفه في دخول الأعمال في الإيمان وجواز الاستثناء فيه ، وهذان منعهما الماتريدي .

ط – أما رؤية الله فقد أثبتها الماتريدي سماعا فقط ، أما الأشعري فاستدل مع أدلة السمع بدليلين عقليين ، أحدهما الوجود ، والآخر أن الله يرى الأشياء .

ثانيا : مقارنة بين الأشعرية والماتريدية :

تكون على إثر الأشعري مذهب الأشعرية ، وعلى إثر الماتريدي مذهب الماتريدية ولكل من المذهبين أعلامه ورجاله ، وكتبه ومتونه العقدية ، ومع غلبة المذهب الأشعري في العالم الإسلامي وانتشاره ، إلا أن المذهب الماتريدي بقي متميزا نوعا ما ، ولعل ارتباط كل واحد من المذهبين بمذهب فقهي مخالف للآخر كان له أثر في ذلك [١] .

وليس المقصود هنا متابعة التطور الذي حدث لأحدهما أو كليهما ، ولا تفصيل المقارنة بين المذهبين ، ولكن يمكن الإشارة بإجمال إلى الملاحظات التالية :

١ – تبين أنه لم يكن هناك لقاء بين الأشعري والماتريدي ، إذ لم يجمعهما مكان ولا حتى منطقة معينة ، فالأشعري عاش ومات في العراق ، والماتريدي عاش ومات في بلاد ما وراء النهر ، كما لم يجمعهما شيخ أو شيوخ تتلمذوا على أيديهم ، والسؤال الذي يطرح هنا هو : إذا كان الأمر كذلك فم يفسر التوافق بين الرجلين في المنهج والموقف من المعتزلة وممن يسمونهم بالمشبهة ؟ أحد الباحثين أجاب بعد إيراد هذا التساؤل بقوله : « ويمكن تفسير وجوه الشبه بينهما في الآراء بأنه يرجع إلى تشابه منهج كل منهما إلى حد مافي التوسط بين العقل والنقل » [٢] ، وهذا التفسير تحصيل حاصل ، لأن السؤال يرد مرة أخري : لماذا كان منهج كل منهما أدي إلى التوسط بين العقل والنقل ؟ ، الحقيقة أنه ليست هناك إجابة واضحة لهذا التساؤل ، وإن كان انتشار المذهب الكلابي في العراق والري وخراسان – كما في قصة ابن خزيمة مع الكلابية – ما يدفع إلى القول باحتمال أن يكون هذا المذهب الذي ظهر فيه تلامذة – تناءت بهم الديار –

---

(١) انظر في الفلسفة الإسلامية : إبراهيم مدكور (٥٦/٢) .

(٢) إمام أهل السنة (الماتريدي) (ص : ٤٢٤) .

قد انتشر أيضا في بلاد ما وراء النهر ، خاصة وأن تلك المنطقة كانت كما يقول المقدسي تغص بمختلف الطوائف والفرق [١] ، ولذلك فمن المحتمل أن يكون الماتريدي أو أحد شيوخه قد تلقي هذا المذهب عن بعض أعلام أو أتباع الكلابية .

٢ - تطور المذهب الأشعري - كما سيأتي - وكان تطوره بالقرب من مذهب المعتزلة أو بالالتصاق بالفلسفة أو التصوف ، أما المذهب الماتريدي فلم يقع فيه تطور ، بل بقيت أقوال الماتريدي - الذي لم يحدث له تطور كما حدث للأشعري - هي المعتمدة لدي متأخري الماتريدية كأبي المعين النسفي [٢] ، ونجم الدين أبي حفص النسفي [٣] ، ونور الدين الصابوني [٤] ، وابن الهمام [٥] ، وغيرهم ، فهؤلاء وإن كان قد يقع لبعضهم مخالفة لمذهب شيخهم ، إلا أن الأمر لا يصل إلى مستوي التطور الذي حدث للمذهب الأشعري .

٣ - اهتم العلماء ببيان الفروق بين مذهبي الأشاعرة والماتريدية ، وقسموا الفروق أحيانا إلى لفظية ومعنوية [٦] .

---

(١) انظر أحسن التقاسيم (ص : ٣٢٣) .

(٢) هو : ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد ، أبو المعين النسفي المكحولي ، من أشهر كتبه التمهيد وتبصرة الأدلة في العقائد توفي سنة ٥٠٨ هـ ، وهو الذي روي عن أبي حنيفة القول بفساد صلاة من يرفع يديه عند الركوع وعند الرفع ، مما سبب في قول كثير من الأحناف بعدم صحة صلاة الحنفي خلف الشافعي ، انظر تفاصيل هذا الموضوع ومدي صحة نسبته إلى أبي حنيفة في الفوائد البهية في ترجمة أبي المعين النسفي (ص : ٢١٦-٢١٧) .

وانظر في ترجمته : الجواهر المضية (٥٢٧/٣) ، وتاج التراجم (ص : ٧٨) .

(٣) هو : عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل النسفي السمرقندي ، كان من المهتمين بالحديث ولذلك نعته السمعاني بالحافظ لكنه قال : إن مجموعاته الحديثية فيها أخطاء وأوهام كثيرة ، انظر : التحبير (٥٢٧/١-٥٢٨) ، توفي أبو حفص النسفي سنة ٥٣٧ هـ ، وانظر في ترجمته أيضا معجم الأدباء (٧٠/١٦) ، والجواهر (٦٥٧/٢) .

(٤) هو : أحمد بن محمود بن أبي بكر الصابوني ، أبو محمد له البداية في أصول الدين ، توفي سنة ٥٨٠ هـ ، انظر : الجواهر (٣٢٨/١) ، وتاج التراجم (ص : ١٠) .

(٥) هو : محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد ، كمال الدين ، الشهير بابن الهمام الكندري السيواس ، ولد سنة ٧٩٠ هـ وتوفي سنة ٨٦١ هـ ، من كتبه المسايرة في العقيدة ، انظر : الفوائد البهية (ص : ١٨٠) .

(٦) هناك في هذا الموضوع كتب مخطوطة كثيرة ، ومن المطبوع : كتاب نظم الفرائد لشيخ زاده ، والروضة البهية لأبي عذبه .

٤ – على الرغم من وجود الفروق بين المذهبين إلا أنه قد وقع نوع امتزاج بينهما ، ومن أبرز الأمثلة على ذلك :

أ – ما فعله ابن الهمام في كتابه المشهور « المسايرة » حيث اعتمد على كتاب الرسالة القدسية – وهي المسماة قواعد العقائد التي ألفها الغزالي لأهل القدس ، ثم أدخلها ضمن إحياء علوم الدين – وكان هدف ابن الهمام أن يختصر كتاب الغزالي إلا أنه بعد أن بدأ بالكتابة رأي أن يزيد عليه زيادات مهمة ، ولم يزل يزيد فيها – كما يقول – « حتي خرج عن القصد الأول ، فلم يبق إلا كتابا مستقلا ، غير أنه يسايره في تراجمه ، وزدت عليها خاتمة ومقدمة » [(١)] ، ولذلك سمى كتابه بالمسايرة ، فابن الهمام اعتمد على أحد كتب الأشاعرة ، وهذا وحده كاف للتدليل علي ماكان بين المذهبين من تقارب ، لذلك فابن الهمام ؛ وإن ذكر قول الأشعري – بناء علي مافي كتاب الغزالي – إلا أنه أعقبه بذكر مذهب الماتريدي ، انظر كأمثلة على ذلك مسألة سماع موسى لكلام الله وهل سمع الكلام النفسي أم يستحيل أن يسمع ما ليس بصوت [(٢)] ، وفي مسألة صفات الأفعال لله ، وصفة التكوين ، والعجيب في هذه المسألة أن ابن الهمام ذكر قولي الماتريدية والأشعرية ، ثم رجح قول الأشعرية معتمدا علي أن مذهب أبي حنيفة وأصحابه الذين ذكر عقيدتهم الطحاوي يخالف ما ذهب إليه الماتريدي ومن جاء بعده [(٣)] ، وقد تعقب ابنَ الهمام شارحو كتابه وضعفوا ما رجحه [(٤)] . ومن المسائل التي ذكر الخلاف فيها مسألة التحسين والتقبيح [(٥)] ، وتكليف مالا يطاق [(٦)] وغيرها .

---

(١) المسايرة – ضمن شرحها – المسامرة (١/٧–٨) .

(٢) انظر : المسامرة شرح المسايرة (١/٨٠) .

(٣) انظر : المسامرة شرح المسايرة (١/٨٩–٩٣) .

(٤) ومنهم كمال الدين محمد بن محمد المعروف بابن أبي شريف المقدسي المتوفي سنة ٩٠٥ هـ – وهو صاحب المسامرة – انظر : تعليقه فيها (١/٩٣–٩٦) ، ومنهم زين الدين قاسم بن قطلوبغا الحنفي – صاحب تاج التراجم في طبقات الحنفية – توفي سنة ٨٧٨ هـ ، انظر : حاشيته علي المسايرة ، طبعت مع المسامرة – في الحاشية (١/٩٢–٩٦) .

(٥) انظر : المسامرة (٢/٣٥–٣٩) ، وقد ذكر ابن الهمام نفسه القولين في ذلك : قول الماتريدية الذين وافقوا المعتزلة ، وقول الأشعرية .

(٦) انظر : المصدر السابق (٢/٤١) .

ب – لما ألف النسفي – عمر بن محمد – متن العقيدة الذي سمي بالنسفية اعتني بشرحها – من منطلق المذهب الأشعري – بعض الحنفية ، ومنهم سعد الدين التفتازاني [(١)] ، في شرحه المشهور الذي اشتهر ووضعت له حواش عديدة ، انظر كمثال على منهجه كلامه حول صفة التكوين [(٢)] .

جـ – ألف البزدوي [(٣)] كتابا في أصول الدين ، حاول فيه أن يجمع بين طريقتي الأشعرية والماتريدية .

د – ومن الأمثلة على تداخل المذهبين أن نور الدين الصابوني الماتريدي رجح – خلافا لشيخ الماتريدية – أن دليل الرؤية الوجود [(٤)] ، ومن المعلوم أن الماتريدي يحتج للرؤية بالسمع فقط ، أما معاصره فخر الدين الرازي – الأشعري – فقد أورد عدة اعتراضات على دليل الأشاعرة في إثبات الرؤية – وهو دليل الوجود [(٥)] – ، ثم في الأخير رجح مذهب الماتريدي ونص على ذلك ، ذاكرا اسم الماتريدي [(٦)] .

---

(١) هو : مسعود بن عمر التفتازاني ، صاحب المقاصد وشرحه ، وشرح النسفية وغيرها ، ولد سنة ٧١٢ هـ ، وتوفي سنة ٧٩١ هـ ، انظر : الدرر الكامنة (١١٢/٦) ، « هندية » ، وبغية الوعاة (٢٨٥/٢) .

(٢) انظر : شرح النسفية ضمن مجموعة الحواشي البهية عليها (ط الكردي – القاهرة ١٢٩/١) مع حاشية ملا أحمد الجندي ، والخيالي ، وانظر : أيضا – حاشية السيالكوتي في نفس الكتاب – آخر الجزء الأول (ص : ٢٦٩) ، وانظر : حاشية العصام على شرح النسفية (ص : ١٤٦) وما بعدها – طبعة مستقلة .

(٣) هو : أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين النسفي ، البزدوي ، له كتاب أصول الدين – مطبوع – ولد سنة ٤٢١ هـ وتوفي سنة ٤٩٣ هـ ، وأخوه أبو الحسن فخر الدين البزدوي – علي ابن محمد – ، ونسبتهم إلى بزدة ، قلعة على بعد ستة فراسخ من نسف ، انظر : في ترجمة أبي اليسر الجواهر المضية (٩٨/٤) ، وتاج التراجم (ص : ٦٥) ، وسير أعلام النبلاء (٤٩/١٩) .

(٤) انظر : مناظرات فخر الدين الرازي فيما وراء النهر (ص : ١٥-١٦) وقد ناظر الرازي الصابوني في هذه المسألة .

(٥) انظر : الأربعين للرازي (ص : ١٩١-١٩٨) .

(٦) انظر : المصدر السابق (ص : ١٩٨) .

هذه لمحات في مذهب الماتريدي والماتريدية ، وبها يتبين كيف دخل في مذهب الأشاعرة وامتزج به ، وهذا ما يفسر إغفال كثير من العلماء – ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية – في كتبهم وردودهم لذكرهم إلا في مسائل معينة اشتهروا بالخلاف فيها [١] .

* * *

(١) ذكر ابن القيم في أسماء مؤلفات ابن تيمية (ص : ٢٣) ورقم (٧٩) أن من مؤلفات شيخ الإسلام « رسالة في عقيدة الأشعرية وعقيدة الماتريدي وغيره من الحنفية ، نحو خمسين ورقة » وحتى الآن لم يعثر على هذه الرسالة .

المبحث الثالث

نشأة المذهب الأشعري وانتشاره

عرضنا فيما سبق لمذهب ابن كلاب ومدرسته ، وتبين أن مذهبهم في الصفات وكلام الله هو مذهب أبي الحسن الأشعري ، والأشعري كان أحد تلامذه الكلابية ، لذلك فلتحديد نشأة الأشعرية لا ينفك الأمر من حالين :

الحالة الأول : النظر إلى حقيقة المذهب الذي تميز به الأشاعرة عن غيرهم ، فهنا لا ترتبط النشأة بأبي الحسن الأشعري ، وإنما ترتبط بابن كلاب ومدرسته الكلابية .

الحال الثانية : النظر إلى التشمية ، فلا شك أن التسمية بالأشاعرة أو المذهب الأشعري مرتبطة بأبي الحسن الأشعري وتلامذته من بعده .

ويتضح الفرق بالنسبة لمن كان معاصرا للأشعري وتتلمذ على ابن كلاب أو تلامذته دون الأشعري وتلامذته مع انه يقول بقول ابن كلاب الذي هو قول الأشعري ، فمثل هذا أشعري الاعتقاد لكنه لا ينسب إلا إلى ابن كلاب ، وفي خراسان وغيرها من بلاد الإسلام النائية قد توجد مثل هذه النماذج ، ولذلك لما عرض شيخ الإسلام ابن تيمية لنشأة المذهب الكلابي في كلام الله ربطه بابن كلاب ومدرسته ، فقال : « وكان ... قد نبغ في أواخر عصر أبي عبد الله [أحمد ابن حنبل] من الكلابية ونحوهم ؛ أتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد ابن كلاب البصري ، الذي صنف مصنفات رد فيها على الجهمية والمعتزلة وغيرهم ، وهو من متكلمة الصفاتية ، وطريقته يميل فيها إلى مذهب أهل الحديث والسنة ، لكن فيها نوع من البدع ، لكونه أثبت قيام الصفات بذات الله ولم يثبت قيام الأمور الاختيارية بذاته ، ولكن له في الرد على الجهمية - نفاة الصفات والعلو - من الدلائل والحجج وبسط القول ما بين به فضله في هذا الباب ، وإفساده لمذاهب

نفاة الصفات بأنواع من الأدلة والخطاب ، وصار ما ذكره معونة ونصيرا وتخليصا من شبههم لكثير من أولي الألباب ، حتي صار قدوة وإماما لمن جاء بعده من هذا الصنف الذين أثبتوا الصفات ، وناقضوا نفاتها ، وإن كانوا قد شركوهم في بعض أصولهما الفاسدة ، التي أوجبت فساد بعض ماقالوه من جهة المعقول ومخالفته لسنة الرسول » .

« وكان ممن اتبعه الحارث المحاسبي وأبو العباس القلانسي ، ثم أبو الحسن الأشعري ، وأبو الحسن بن مهدي الطبري ، وأبو العباس الصبغي ، وأبو سليمان الدمشقي ، وأبو حاتم البستي ، وغير هؤلاء ، المثبتين للصفات المنتسبين إلى السنة والحديث ، المتلقبين بنظار أهل الحديث » .

« وسلك طريقة ابن كلاب - في الفرق بين الصفات اللازمة كالحياة ، والصفات الاختيارية ، وان الرب يقوم به الأول دون الثاني - كثير من المتأخرين ، من أصحاب مالك ، والشافعي ، وأحمد ، كالتميميين أبي الحسن التميمي ، وابنه أبي الفضل التميمي ، وابن ابنه رزق الله التميمي ، وعلى عقيدة الفضل التي ذكر أنها عقيدة أحمد اعتمد أبو بكر البيهقي فيما ذكره من مناقب أحمد بن الاعتقاد » .

« وكذلك سلك طريقة ابن كلاب هذه أبو الحسن بن سالم وأتباعه « السالمية » والقاضي أبو يعلي وأتباعه كابن عقيل وأبي الحسن بن الزاغوني ، وهي طريقة أبي المعالي الجويني ، وأبي الوليد الباجي ، والقاضي أبي بكر بن العربي ، وغيرهم ، لكنهم افترقوا في القرآن ، وفي بعض المسائل على قولين - بعد اشتراكهم في الفرق الذي قرره ابن كلاب - » [١] .

فالأصل الذي قرره ابن كلاب قال به هؤلاء كلهم ، وفيهم الأشاعرة وغيرهم ممن لا ينسب إليهم كالسالمية وبعض الحنابلة .

ومع مرور الزمن بدأت تنقرض النسبة إلى ابن كلاب لتحل محلها النسبة

---

(١) الكيلانية ، مجموع الفتاوي (١٢/٣٦٦-٣٦٨) .

إلى الأشعري ، والسؤال الذي يطرح هنا هو : إذا كان قول ابن كلاب هو الأصل فلماذا لم ينسب إليه مذهب الأشاعرة وإنما نسب إلى أبي الحسن الأشعري ؟ .

ويمكن الجواب عن هذا السؤال من خلال الأمور التالية :

١ - ان أبا الحسن الأشعري لم يكن صورة طبق الأصل لابن كلاب ومدرسته ، واتباعه له في أصل معين لا يعني أنه في جميع آرائه وأقواله كان متابعا له ، فمثلا مع أن الأشعري قال بنفي حلول الحوادث بذات الله وهو ما يسمي بالصفات الاختيارية القائمة بالله ، وهذا هو الأصل الذي قال به ابن كلاب ومدرسته ، إلا أن الأشعري خالف ابن كلاب في جوانب من مسألة الكلام التي هي أهم المسائل ، فإنه قال بأزلية الأمر والنهي ، أما ابن كلاب فقال بحدوث ذلك ، وعدم التطابق بين آراء الرجلين له دلالته في تحديد نسبة المذهب إلى أحدهما ، خاصة وأن مسألة الكلام من أهم المسائل التي تميز المذهب الأشعري لأن غيرها من المسائل قد شارك غير الأشاعرة القول فيها .

٢ - ان ابن كلاب جاء في وقت محنة أهل السنة من جانب المعتزلة ، ولما زالت المحنة برز في مجتمع الإسلام كعلم من أعلام أهل السنة الإمام أحمد ابن حنبل ، أما ابن كلاب ومن اتبعه فردودهم على المعتزلة والجهمية وإن كانت قوية إلا أنهم شابوها بشيء من البدع ، فإذا أضيف إلى ذلك تحذير أئمة أهل السنة كالإمام أحمد وغيره من هؤلاء ، فلا شك أن قدرة ابن كلاب في التأثير على الناس ستكون محصورة في نطاق معين لا تتعداه ، وهذا ما حدث [1] .

أما أبو الحسن الأشعري فقد جاء بعد هدوء العاصفة ، وركون الناس إلى أن مذهب أهل السنة هو الغالب المسيطر ، لذلك لما قام الأشعري في الرد على المعتزلة كانت الأوضاع مهيئة لاشتهاره وتبني مجموعة من الأعلام لمذهبه .

---

(١) انظر : دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية : عرفان عبد الحميد (ص: ١٤٧-١٤٨) .

٣ – من الأمور المهمة قصة انتقال الأشعري عن الاعتزال إلى مذهب السلف فمن المعلوم أنه قد بلغ مكانة ومنزلة في مذهب المعتزلة حتي صار صنوا لأحد أعلامها ، ينوب عنه في الدروس والمناقشات الاعتزالية ، وحتي صار يؤلف الكتب لدعم مذهبهم ، وهي كتب صارت معتمدة في مذهبهم حتي قال الأشعري عن أحدها بعد أن نقضه ورد عليه : « إنه لم يؤلف لهم كتاب مثله » [(١)] ، وفي ظل هذه الأوضاع التي تنبيء عن وجود نهضة اعتزالية – تعيد إليها سابق عزها – إذا بالعالم الإسلامي يفاجأ بهذا القرار الخطير يتخذه أشهر أعلام المعتزلة معلنا رجوعه التام عن جميع أقوال المعتزلة ، ويتبع ذلك بكشف ضلالاتهم ، والرد عليهم بأسلوب كلامي قوي يوازي ما عند المعتزلة من قدرة وأساليب .

والمفاجأة إذا وقعت بهذا المستوى ينسي الناس معها تفاصيل الأمور ، من مثل أن الأشعري لم يكن رجوعه إلى مذهب السلف كاملا ، وان لديه بعض البقايا من أصول المعتزلة – وتنحصر القضية في رد العدو الأكبر « المعتزلة » ولا شك أن الرد عليهم وكشف ضلالاتهم في ذلك الوقت جهاد وأي جهاد ، يقول ابن عساكر – فيما رواه عن ابن عذرة – في قصة رجوع الأشعري وصعوده المنبر وإعلان ذلك على الملأ : « ودفع الكتب إلى الناس فمنها كتاب اللمع وكتاب أظهر فيها عوار المعتزلة سماه بكتاب « كشف الأسرار وهتك الأستار » وغيرهما ، فلما قرأ تلك الكتب أهل الحديث والفقه من أهل السنة والجماعة أخذوا بما فيها ، وانتحلوه ، واعتقدوا تقدمه ، واتخذوه إماما ، حتي نسب مذهبهم إليه ، قال لي أبو بكر – أي ابن عذرة – فصار عند المعتزلة ككتابي أسلم وأظهر عوار ما تركه فهو أعدي الخلق إلى أهل الذمة ، وكذلك الأشعري أعدي الخلق إلى المعتزلة ، فهم يشنعون عليه من الأشانيع وينسبون إليه الأباطيل » [(٢)] .

٤ – ومن أسباب نسبة المذهب إلى الأشعري كثرة مؤلفاته ، ورسائله ، فمؤلفاته قد تزيد على ثلاثمائة كتاب ، كما أن الأسئلة كانت تأتيه من الآفاق ويكتب

---

(١) تبيين كذب المفتري (ص : ١٣١) .
(٢) المصدر السابق (ص : ٣٩–٤٠) .

في ذلك رسائل مختلفة ، وسرعان ما تشتهر وتنتشر بين الناس ، وهذا بخلاف ابن كلاب الذي كانت مؤلفاته قليلة ، ولم تكن تلقي قبولا بسبب موقف أئمة أهل السنة منه ، بل وصل الأمر إلى أن يتستر الكلابية بما عندهم كما حدث لتلامذة ابن خزيمة الموافقين لابن كلاب ، فإنهم لم يستطيعوا أن يظهروا ما عندهم فضلا عن أن ينشروه أو يدرّسوه .

٥ – وأخيرا يأتي دور تلاميذ الأشعري ، ومن جاء بعدهم من تلامذتهم في ترسيخ نسبة المذهب إليه فى دروسهم وكتبهم ، إضافة إلى دورهم في نشره والدفاع عنه ، يقول القاضي عياض عن الأشعري : « فلما كثرت تواليفه ، وانتفع بقوله ، وظهر لأهل الحديث والفقه ذبه عن السنن والدين ، تعلق بكتبه أهل السنة وأخذوا عنه ، وتفقهوا في طريقه [١] ، وكثر طلبته وأتباعه لتعلم تلك الطرق في الذب عن السنة ، وبسط الحجج والأدلة في نصر الملة ، فسموا باسمه ، وتلاهم أتباعهم وطلبتهم فعرفوا بذلك ، وإنما كانوا يعرفون قبل ذلك بالمثبتة ، سمة عرفتهم بها المعتزلة ؛ إذ أثبتوا من السنة والشرع مانفوه ، فبهذه السمة أولا كان يصرف أئمة الذب عن السنة من أهل الحديث كالمحاسبي ، وابن كلاب ، وعبد العزيز بن عبد الملك المكي ، والكراسي ، إلى أن جاء أبو الحسن ، وأشهر نفسه ، فنسب طلبته والمتفقهة عليه في علمه ونسبه ، كما نسب أصحاب الشافعي إلى نسبه وأصحاب مالك وأبي حنيفة وغيرهم من الأئمة إلى أسماء أئمتهم الذين درسوا كتبهم ، وتفقهوا بطرقهم في الشريعة ، – وهم لم يحدثوا فيها ما ليس منها – فكذلك أبو الحسن ، فأهل السنة من أهل المشرق والمغرب بحججه يحتجون ، وعلى منهاجه يذهبون ، وقد أثني عليه غير واحد منهم ، وأثنوا على مذهبه وطريقه » [٢] .

– أسباب انتشار المذهب الأشعري :

لا شك أن مذهب الأشاعرة انتشر في أنحاء العالم الإسلامي ، حتى كاد يستقر في بعض الأزمنة أن مذهبهم هو مذهب أهل السنة والجماعة ، ومع

---

(١) هكذا في ترتيب المدارك .

(٢) ترتيب المدارك (٥/٢٥) – ط مغربية – .

أن هناك مواقف لكثير من العلماء من المذهب الأشعري إلا أن هذه المواقف كثيرا ما تأخذ شكل صراع مذهبي تنتقل بسببه القضية إلي إطار آخر ، ومن ثم يكثر الخصام وتتعدد الاتهامات ، ويحمل كل فريق على الآخر ، ثم قد يصاحب البعض الهوي والتعصب المذهبي ، فيزاد في الكلام وينقص ، ويحمل على غير محامله ، ويسيء كل طرف الظن بالطرف الآخر ، ولذلك قلما تنتهي مناقشة من هذه المناقشات إلى اتفاق على رأي واحد يكون مبنيا على أسس سليمة من مذهب ومنهج أهل السنة والجماعة حيث يدعي الطرفان أنهم لا يخالفونه .

وهذا تفسير لما حدث ، وإلا فالواجب أن يكون رائد كل مسلم الوصول إلي الحق بالأدلة الصحيحة . ومذهب أهل السنة والجماعة إنما هو ماكان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه والتابعون لهم بإحسان ، ومن ثم فعلى كل عالم أن لا يجعل الانتساب إلى طائفة أو جماعة – غير أهل السنة – شعارا له يفاصل عليه ويوالي ويعادي من أجله .

وقد يقول قائل : إذا كان مذهب الأشاعرة فيه مافيه من هنات وعليه ما عليه من ملاحظات فلماذا انتشر في العالم الإسلامي ؟ ولماذا تبناه جمهرة من جلة العلماء من أهل الفقه والحديث ؟ يجيب على ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية من وجوه :

« أحدها : كثرة الحق الذي يقولونه ، وظهور الاثارة النبوية عندهم .

الثاني : لبسهم ذلك بمقاييس عقلية ، بعضها موروث عن الصابئة ، وبعضها مما ابتدع في الإسلام ، واستيلاء مافي ذلك من الشبهات عليهم ، وظنهم أنه لم يمكن التمسك بالاثارة النبوية من أهل العقل والعلم إلا على هذا الوجه .

الثالث : ضعف الأثارة النبوية الدافعة لهذه الشبهات ، والموضحة لسبيل الهدي عندهم .

الرابع : العجز والتفريط الواقع في المنتسبين إلى السنة والحديث ، تارة يروون مالا يعلمون صحته ، وتارة يكونون كالأميين الذين لا يعلمون الكتاب إلا أماني ، ويعرضون عن بيان دلالة الكتاب والسنة على حقائق الأمور » [١] .

أما أهم أسباب انتشار مذهب الأشاعرة في العالم الإسلامي فيمكن تلخيصها في الأمور التالية :

١ - أفول نجم المعتزلة ، مع ظهور المذهب الأشعري كخصم لمذهبهم [٢] .

٢ - نشأة المذهب في حاضرة الخلافة العباسية « بغداد » ، ولا شك أن أنظار الناس في شتى الأقطار تتجه في الغالب إلى دار الخلافة ، ففيها الفقهاء والمحدثون والمقرئون ، كما أنها من أهم البلدان التي يرحل إليها العلماء ليسمعوا الروايات أو يحدثوا فيها بمروياتهم ، فلما نشأ المذهب الأشعري في بغداد وهي على هذه الحالة كثر المتلقون لهذا المذهب ، الناقلون له إلى كل مكان ، وهذا - مثلا - بخلاف مذهب الماتريدي الذي نشأ في زمن الأشعري لكنه كان في بلاد ما وراء النهر فلم ينتشر كانتشار المذهب الأشعري [٣] .

٣ - تبني بعض الأمراء والوزراء لمذهب الأشاعرة واحتضان رجالهم له ، ومن أبرز هؤلاء :

أ - الوزير نظام الملك [٤] الذي تولى الوزارة لسلاطين السلاجقة ، فتولى الوزارة لألب أرسلان وملكشاة مدة ثلاثين سنة ، من سنة ٤٥٥ - ٤٨٥ هـ ،

---

(١) مجموع الفتاوي (٣٣/١٢) .

(٢) انظر علم الكلام : الأشاعرة (ص : ٦٨) .

(٣) انظر علم الكلام : الأشاعرة (ص : ٢٨) .

(٤) اسمه الحسن بن علي بن إسحاق بن العباس الطوسي ، أبو علي ، ولد سنة ٤٠٨ هـ وقتل سنة ٥٨٥ هـ ، انظر : الروضتين (٢٥/١) ، والمنتظم (٦٤/٩-٦٨) ، وطبقات السبكي (٣٠٩/٤-٣٢٨) .

والسلاجقة جاءوا على اثر البويهيين الشيعة الذين كانوا يوالون الدولة الفاطمية الباطنية ، ولما استولى السلاجقة على بغداد وقضوا عليهم سنة ٤٤٧ هـ لم تمض سنوات قليلة حتى حدثت فتنة البساسيري - أحد القواد الأتراك الموالين لبني بويه - وكان ذلك سنة ٤٥٠ هـ ، وكان من آثارها أن احتل بغداد وأعلن الخطبة للخليفة المستنصر بالله العلوي العبيدي ، وأمر بأن يؤذن بحي على خير العمل ، وعزل الخليفة العباسي القائم بأمر الله وكتب عليه عهدا أن لا حق له في الخلافة ولا لبني العباس وأرسل العهد إلى الخليفة الفاطمي في القاهرة ، وقد استمرت فتنة البساسيري سنة كاملة حتي قضي عليها السلاجقة وأعيد الخليفة العباسي . لذلك جاءت دولة السلاجقة لتنصر أهل السنة ضد أهل الرفض والبدعة ، والوزير نظام الملك من أعظم وزرائهم أثرا وخطرا وكانت له جهود عظيمة في حرب الحركات الباطنية والإسماعيلية وتحدث عنها طويلا فى كتابه المشهور سياست نامة أو سير الملوك [١] ، ومن أهم آثاره المدارس النظامية التى أنشئت في مدن عديدة منها : البصرة ، وأصفهان ، وبلخ ، وهراة ، ومرو ، والموصل ، وأهمها وأكبرها المدرسة النظامية في نيسابور وفي بغداد ، وقد جعلهما مع أوقافهما وقفا على أصحاب الشافعي أصلا وفرعا [٢] ، وكان نظام الملك معظما للصوفية وللقشيري والجويني وغيرهما من أعلام الأشعرية ، وقد كان هؤلاء يلقون دروسهم في هذه المدارس على المذهب الشافعي ، ويدرسون أصول العقيدة الأشعرية ، فكان لذلك دور عظيم في نشرها [٣] .

ب - المهدي بن تومرت ، مهدي الموحدين ، توفي سنة ٥٢٤ هـ ، فقد دعا إلى المذهب الأشعري وتبناه وكان له دور عظيم في نشره [٤] .

---

(١) ص : ٢٣٤ - وما بعدها - ، وانظر عن فتنة البساسيري : الكامل (٩/٦٤٠-٦٥٠) ، والتاريخ الفارقي (ص : ١٥٢) ، وتاريخ دولة آل سلجوق (ص : ١٦-٢٠) ، وزبدة التواريخ للحسيني (ص : ٥٩-٦٣) ، وسياسة الفاطميين الخارجية (ص : ١٧٩) .

(٢) انظر : المنتظم (٩/٦٥-٦٦) ، وتاريخ الفكر الفلسفي - أبو ريان : (ص : ٢١٣) ، والتاريخ السياسي والفكري للمذهب السني (ص : ٢١١ - ٢٣٤) .

(٣) انظر : المنتظم (٩/٦٥) ، وطبقات السبكي (٤/٣١٦) .

(٤) انظر : المعجب (ص : ٢٧٥) ، والخطط للمقريزي (٢/٣٥٨) ، وظهر الإسلام (٤/٩٧-٩٨) .

جـ – نور الدين محمود بن زنكي ، الذي جاهد الصليبيين ، وقد ولد سنة ٥١١ هـ وتوفي سنة ٥٦٩ هـ [١] ، وكان من آثاره أنه بني أكبر دار للحديث فى دمشق ووكل مشيختها إلى ابن عساكر صاحب « تبيين كذب المفتري » [٢] ، كذلك أنشأ فى حلب سنة ٥٤٤ هـ المدرسة النفرية النورية ، وكانت للشافعية ، وتولى التدريس فيها قطب الدين مسعود بن محمد النيسابوري [٣] وكان أحد أساتذة المدرسة النظامية في نيسابور ، وكان أحد أعلام أهل الكلام على المذهب الأشعري ، وفى عهد نور الدين بدأت صلة قطب الدين مسعود بصلاح الدين الأيوبي ، وتوثقت فيما بعد – كما سيأتي – .

ولا شك أن لهذه المدارس ، والمدارس النظامية [٤] ، متمثلة بأولئك العلماء الذين درسوا فيها أثرا عظيما فى مقاومة التيار الباطني الإسماعيلي ، ومعلوم أن من أعظم آثار نور الدين وصلاح الدين القضاء على الدولة الفاطمية الباطنية فى مصر ، حيث حلت محلها دولة سنية حكمها صلاح الدين الأيوبي نائبا لنور الدين ثم مستقلا بعد وفاته – رحمهم الله – .

د – صلاح الدين الأيوبي : ، يقول المقريزي : « وأما العقائد فإن السلطان صلاح الدين حمل الكافة على عقيدة أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري تلميذ أبي علي الجبائي ، وشرط ذلك فى أوقافه التي بديار مصر كالمدرسة الناصرية بجوار قبر الإمام الشافعي من القرافة ، والمدرسة الناصرية التي عرفت بالشريفية » [٥] . ثم يقول عن المذهب الأشعري : « فلما ملك السلطان الملك الناصر صلاح

---

(١) انظر : في ترجمته : الكواكب الدرية في السيرة النورية لابن قاضي شهبة (ص : ١٥) وما بعدها ، والروضتين (٢٨/١) وما بعدها ، والتاريخ الباهر (ص : ٩٥) وما بعدها .

(٢) انظر : التاريخ السياسي والفكري (ص : ٢٦١) .

(٣) انظر : المصدر السابق (ص : ٢٥٢) ، وقطب الدين مسعود سبقت ترجمته .

(٤) لكن المدارس النظامية كانت خاصة بالشافعية فولد ذلك أنواعا من التعصب بينهم وبين الحنفية والحنابلة ، أما المدارس التي أنشأها نور الدين وصلاح الدين فكانت متنوعة .

(٥) الخطط للمقريزي (٣٤٣/٢) .

الدين يوسف بن أيوب ديار مصر كان هو وقاضيه صدر الدين عبد الملك بن عيسى بن درباس الماراني [١] على هذا المذهب قد نشآ عليه منذ كانا في خدمة السلطان الملك العادل نور الدين محمود بن زنكي بدمشق ، وحفظ صلاح الدين في صباه عقيدة ألفها له قطب الدين أبو المعالي مسعود بن محمد بن مسعود النيسابوري ، وصار يحفظها صغار أولاده ، فلذلك عقدوا الخناصر وشدوا البنان على مذهب الأشعري ، وحملوا في أيام دولتهم كافة الناس على إلتزامه ، فتمادي الحال على ذلك جميع أيام الملوك من بني أيوب ، ثم في أيام مواليهم الملوك من الأتراك » [٢] ، وإذا كان قطب الدين مسعود قد ألف لصلاح الدين عقيدة [٣] ، فإن الفخر الرازي قد ألف كتابه المشهور « أساس التقديس » – الذي نقضه شيخ الإسلام ابن تيمية – للملك العادل محمد بن أيوب بن شادي أخو صلاح الدين . المتوفي سنة ٦١٥ هـ [٤] . أما ابنه الأشرف بن العادل فقد مال إلى الحنابلة وأهل السنة في العقيدة ، وجرت بينه وبين العز بن عبد السلام – وهو أشعري – مناقشة ومحنة طويلة [٥] .

٤ – ومن أسباب انتشار المذهب الأشعري أن جمهرة من العلماء إعتمدوه ونصروه ، وخاصة فقهاء الشافعية والمالكية المتأخرين [٦] ، والأعلام الذين تبنوه : الباقلاني ، وابن فورك ، والبيهقي ، والإسفراييني ، والشيرازي ،

---

(١) وهو : مؤلف رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري – سبقت الإشارة إليها .

(٢) الخطط (٣٥٨/٢) ، وانظر خبيئة الأكوان (ص : ٤٨) ، ونظريات شيخ الإسلام ، لاوست (١٤١/١–١٤٢) ، وابن تيمية لأبي زهرة (ص : ٢٥) .

(٣) انظر سيرة صلاح الدين لابن شداد (ص : ٧) ، وطبقات السبكي (٢٩٧/٧) .

(٤) انظر أساس التقديس (ص : ٣) ، وسير أعلام النبلاء (١٢٠/٢٢) .

(٥) انظر طبقات السبكي (٢١٨/٨) ، والتاريخ السياسي والديني (ص : ٢٩٨) .

(٦) ومن المعلوم أن أبا الحسن الأشعري تجاذبه أصحاب المذاهب الأربعة ، ولذلك ترجم له في طبقات الشافعية والمالكية والحنفية ، أما الحنابلة فقد صرح هو في مقدمة الإبانة بإنتسابه إلى الإمام أحمد في الأصول .

والجويني ، والقشيري ، والبغدادي ، والغزالي ، والرازي ، والآمدي ، والعز ابن عبد السلام ، وبدر الدين ابن جماعة ، والسبكي ، وغيرهم كثير ، ولم يكن هؤلاء أشاعرة فقط ، بل كانوا مؤلفين ودعاة إلى هذا المذهب ، ولذلك ألفوا الكتب العديدة ، وتخرج على أيديهم عدد كبير من التلاميذ .

كما انتشر في أنحاء عديدة بواسطة هؤلاء ، ففي الحجاز انتقل إليه المذهب الأشعري بواسطة أبي ذر الهروي [١] ، كما انتقل عن طريقه إلى المغرب عن طريق المغاربة الذين كانوا يأتون إلى الحج ، وكان ممن له أثر في نشره في المغرب بين المالكية أبو بكر الأبهري ، والباقلاني وتلامذته [٢] ، والباجي وابن العربي [٣] وغيرهم ، كما دافع كل من ابن أبي زيد القيرواني ، وأبي الحسن القابس عن الأشعري [٤] .

ويذكر المقريزي أنه قد انتشر في العراق نحو سنة ٣٨٠ هـ ، وانتقل منه إلى الشام [٥] ، وممن انتشر على يديه في الشام أبو الحسن عبد العزيز بن محمد الطبري المعروف بالدمل [٦] .

وفي العصور المتأخرة كان لتبني كثير من دور العلم والجامعات عقيدة ومذهب الأشاعرة دور في نشره ، ومن أهمها الجامع الأزهر فى مصر مع ماله من مكانة علمية في العالم الإسلامي .

---

(١) انظر : صون المنطق (١٢٢/١) ، ودرء التعارض (٢،٢٧١/١/١٠١) .

(٢) انظر : تبيين كذب المفتري (ص : ١٢٠،١٢١،٤١٠) ، والتطور المذهبي بالمغرب (ص : ٢٨-٣٠) .

(٣) انظر : نشأة الفكر الفلسفي - النشار (٢٨٤/١) .

(٤) انظر : تبيين كذب المفتري (ص : ١٢٣-١٢٤) ، ولأبي نصر السجزي في رسالة من أنكر الحرف والصوت تعليق مهم على ذلك (ص : ٢٩٨-٣٠٤) .

(٥) انظر : الخطط (٣٥٨/٢) .

(٦) انظر : التبيين (ص : ١٩٥) .

هذه أهم أسباب انتشار المذهب الأشعري ، وهي تدل على مدى تغلغل هذا المذهب بين الناس ، وإن كانت الجمهرة الغالبة للمسلمين تؤمن بهذا الدين وعقيدته بإجمال وتعظم السلف ومنهجهم ، لأنها لاتعرف المداخل الكلامية والقضايا العقلية التي يعتمدها أهل الكلام .

* * *

المبحث الرابع
عقيـدة الأشعريـــة

بعد عرض نشأة الأشعرية ، وأسلاف الأشاعرة ، وأسباب انتشار مذهبهم ، لابد لاستكمال الموضوع من عرض عقيدة الأشاعرة ، ولما كان المذهب الأشعري قد مر بعدة أطوار حتي في حياة مؤسسه فضلا عن التطورات الأخري الكبيرة التي مر بها هذا المذهب عبر القرون ، فإن هناك صعوبة في تحديد العقيدة الأشعرية والصعوبة تأتي من خلال ما يلي :

١ - هل المعتبر في تحديد المذهب ما يقوله مؤسسه فقط ، أم لا بد أن يدخل في ذلك ما قاله الأتباع ؟ وفي مذهب الأشاعرة كثيرا ما يعرض المتأخرون مذهب الأشاعرة كما طوروه ، ثم إذا رد عليهم أو هوجموا ورموا بالابتداع رجعوا يحتجون بأقوال شيخهم الأشعري التي تخالف في كثير منها أقوالهم ومنهجهم .

٢ - هل المعتبر في المذهب : الأقوال أو الأشخاص ؟ أي أن أحد الأعلام إذا عرف عنه أنه أحد أئمة الأشاعرة المنافحين عن مذهبهم ، هل تصبح جميع أقواله في إطار التزامه لأصول المذهب مذهبا وعقيدة أشعرية ؟ أم أن المعتبر الأقوال الموافقة للمذهب الأشعري فقط ؟ وإذا كان كذلك فما المقياس في تحديد هذه الأقوال ؟ ومن الأمثلة على ذلك أن الفخر الرازي يعتبر من أهم أعلام وأئمة الأشعرية وله في ذلك جهود ومؤلفات كبرى ، ومع ذلك فقد دخل في الفلسفة وألف فيها أحيانا كتبا مستقلة ، ففي هذه الحالة هل يؤخذ الرازي وكتبه على أنه أشعري أراد مزج عقيدة الأشاعرة بالفلسفة ، أو تفصل الفلسفة عنده عن العقيدة الأشعرية وتعتمد أقواله الموافقة لها فقط ؟ .

٣ - الرجوع عن المذهب ، كثيرا ما وقع لأعلام الأشاعرة . ومع انتشار الكتب التي تمثل المرحلتين لعلم ما ، تصبح نسبة الأقوال إليه غير مستقرة على

وضع معين ، فالأشعري نفسه هل تعرض أقواله من خلال الإبانة فقط ، وما عداها لا قيمة له لأن المفترض أن يكون قد رجع عنه ، أو لابد من اعتماد كتبه الأخرى التي شاعت وتلقفها الناس واعتمدوها ... وهكذا بقية أعلام الأشاعرة .

٤ - التطور الذي وقع في المذهب الأشعري - كما سبق - هل يعتبر الطور الأول أو الثاني أو الثالث ، وإذا قيل يعتمد ما استقر عليه مذهب الأشاعرة ، فما المصدر في ذلك ؟ .

هذه أهم الصعوبات في تحديد عقيدة الأشعرية ، ومن ثم فقد ترجح أن يكون العرض لها كما يلي :

أ - بالنسبة للأشعري ، فقد سبق عرض عقيدته عند ترجمته ، وأبرز سمات عقيدته :

١ - إثبات أن الله موجود واحد ، أزلي ، وأن العالم حادث .

٢ - إثبات صفات الله تعالي ، دون تفريق بين الخبرية والعقلية ، ومن ذلك إثبات صفات السمع والبصر ، والحياة ، والإرادة ، والكلام ، والقدرة ، والعلم ، واليدين والوجه ، والعين ، والاستواء والنزول ، والعلو والمجيء ، وغيرها مما هو ثابت في الكتاب أو السنة .

٣ - أما الصفات الإختيارية فلا يثبتها صفات قائمة بالله تتعلق بمشيئته واختياره ، بل إما أن يؤولها أو يثبتها أزلية وذلك خوفا من حلول الحوادث بذات الله .

٤ - الإيمان بكلام الله ، وأن القرآن كلام الله غير مخلوق ، لكن الكلام - عنده - أزلي ، لا يتعلق بمشيئته وإرادته .

٥ - إثبات الرؤية ، وأن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة .

٦ - الإيمان بالقدر ، مع القول بالكسب ، وان الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل .

٧ - الإيمان قول وعمل يزيد وينقص ، ومرتكب الكبيرة مؤمن فاسق .

٨ - وفي الإمامة ، والصحابة ، وأمور المعاد ، وغيرها يقول كما قال أهل السنة .

ب - أما بالنسبة لعقيدة الأشاعرة بعد الأشعري فلا يتم هذا إلا بعد عرض التطور الذي حدث لمذهبهم ، وهذا ما سيتم توضيحه في الفصل التالي - إن شاء الله - .

* * *

الفصل الخامس

تطور مذهب الأشاعرة وأشهر رجالهم
إلى عهد ابن تيمية



الفصل الخامس
تطور مذهب الأشاعرة

من الأمور المسلمة لدي الأشاعرة وغيرهم أن أقوال الأشاعرة تعددت واختلفت في مسائل عديدة من مسائل العقيدة ، وكل علم من أعلامهم حوت مؤلفاته ورسائله آراء توصل إليها إما باجتهاده أو تقليدا لأحد أعلام عصره أو مدرسته ممن تلقي علي يديه العلوم والمعارف ، فأصبح ذا منهج مستقل ، ثم قد يرجع عن بعض أقواله في مؤلف أو مؤلفات أخري فتكثر الأقوال وتتعدد المناهج .

ويعتبر الأشاعرة مثل هذا الاختلاف أو التعدد في الأقوال اجتهادا داخل المذهب لا يؤثر عليه ، ويجدون التفسير المناسب لمثل ذلك ، فيقولون مثلا في بعض الصفات الخبرية ، قال قدماء أصحابنا أو شيوخنا بإثباتها مع التفويض ونفي التشبيه ، ثم يذكرون القول الثاني بالتأويل تنزيها لله عن مشابهة المخلوقات ، والقولان – عندهم – صحيحان ولا تعارض بينهما ، والعجيب أن يتلقي الأشاعرة بعضهم عن بعض مثل هذا ، لا يتوقفون عنده ، ولا يثيرهم مافيه من تناقض .

والحق أن التطور في المذهب الأشعري لم يكن في مسألة من المسائل بحيث لا يؤبه له ، ولا يلفت النظر ، بل كان تطورا في الأصول والمناهج ، ويتعدي ذلك إلى مسائل عديدة في العقيدة ، وقد كان أبرز مظاهر التطور في المذهب الأشعري ما يلي :

أ – القرب من أهل الكلام والاعتزال .

ب – الدخول في التصوف ، والتصاق المذهب الأشعري به .

جـ – الدخول في الفلسفة ، وجعلها جزءا من المذهب .

هذه أهم الخطوط العامة لما وقع من التطور فيه ، وقد تكون هناك تطورات جزئية ، لكنها تدخل ضمن أحد هذه الأمور ، وهناك بعض الظواهر في المذهب الأشعري قد تلفت نظر المطلع ، وذلك مثل ظاهرة ارتباط المذهب الشافعي الفقهي بالمذهب الأشعري ، ومثله المالكي ، ولكن هذه لا تعدو أن تكون دعوي يدعيها بعض المتحمسين للمذهب الأشعري ، وأقرب الأمثلة علي ذلك السبكي في طبقات الشافعية ، فقد حاول أن يجعل من كتابه هذا ما يمكن أن يسمي بطبقات الأشعرية ، ويلاحظ ذلك من يطلع علي التراجم في هذا الكتاب وأسلوبه في عرض كل ترجمة ، ولا شك أن المدارس النظامية وبعض أعلام الشافعية كان لهم أثر فيما يلمس من تبني جمهرة كبيرة من فقهاء الشافعية للمذهب الأشعري ، ولكن ليس بهذه الصورة التي يدعيها هؤلاء ، كما أنه ليس كل الحنابلة مثبتة على وفق مذهب السلف ، بل فيهم أعداد مالت إلى مذهب الأشاعرة أو إلى ما هو أشد غلوا منه .

والجزم في مثل هذه الأمور – التي لا يمكن أن يحصر من لهم علاقة بها من الأعلام ، علي مختلف الأزمنة والأمكنة – نوع من المجازفة يأباها النظر الفاحص والتتبع الدقيق ، ومع ذلك فظاهرة تبني بعض أعلام الشافعية للمذهب الأشعري مما لا ينكر .

وقد يرد في الذهن تساؤل عن أسباب حدوث هذا التطور في مذهب الأشاعرة ، وهل كان المذهب يحمل في داخله دواعي مثل ذلك ؟ ثم لماذا كان التطور في هذه الاتجاهات المنحرفة ولم يكن في الرجوع إلى مذهب السلف ، والتخلي عن البقايا الكلامية والاعتزالية ؟ .

لعل في عرض النقاط التالية شيئا من التحليل والتعليل ، والأمر قبل كل شيء بيد الله تعالى ، فهو الذي يصرف قلوب عباده كما يشاء ، ولو شاء لجمعهم على الهدى :

١ – ان الانحراف يبدأ في الغالب صغيرا ، ثم يكبر ، والمتتبع لأغلب المقالات ، يجدها تبدأ صغيرة ثم يزداد انحرافها وغلوها مع الزمن ، والمذهب الأشعري لما أن حوى منذ البداية انحرافا معينا سواء كان بالدخول في علم الكلام ، أو تبني بعض آراء المعتزلة – وهذا كله مما يخالف مذهب السلف ومنهجهم –

أصبح قابلا للزيادة في هذا الانحراف من خلال التمادي في علم الكلام والتزام لوازم الأقوال الفاسدة ، والاستسلام لبعض شبهات أهل الضلال ، وعدم القدرة على رد باطلهم إلا بالتزام بعض الأقوال الفاسدة .

٢ – كثرة مؤلفات مؤسسه أبي الحسن الأشعري ، مع ما صاحب ذلك من كونه نشأ وعاش زمنا طويلا في ظل مذهب المعتزلة ، وكان من آثار ذلك عدم استطاعته التخلص من المنهج الكلامي في عرض العقيدة ، بل زاد على ذلك بأن التزم بعض أصولهم ، وهذا كله بعد رجوعه . وقد كان من المفترض أن يكون رجوعه كاملا عن منهجهم وعقيدتهم إلى منهج وعقيدة السلف ، لكن الذي وقع انه تزك الاعتزال وتبني مذهب الكلابية ، فإذا أضيف إلي ذلك كثرة مؤلفاته ورسائله التي ألفها بعد رجوعه واستخدامه في غالبها الاسلوب العقلي الكلامي ، كما هو واضح في مثل كتابه « اللمع » وفي ما حواه كتاب ابن فورك « مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري » ، مع تأخر كتابه الإبانة ، وكونه كتابا واحدا في مقابل عشرات الكتب المنتشرة ، فهذا يفسر ما وقع من تطور في مذهب الأشاعرة ، مع قناعة أعلامهم بأنهم لم يخالفوا أقوال شيخهم الأشعري مخالفة أصولية [١] .

٣ – ان المذهب لم يبن منذ البداية علي منهج مؤصل ؛ حيث لم تحدد له أصول واضحة في الاعتقاد أو كيفية التعامل مع النصوص ، والأشعري في الإبانة كان صاحب منهج يختلف عن منهجه في كثير من كتبه ، لذلك فالمذهب منذ البداية نشأ على التذبذب بين موافقة مذهب السلف ، والرد على المعتزلة ، وتأييد العقيدة بعلم الكلام ، ولو نشأ المذهب واضح المعالم في الاستدلال للعقيدة أو الرد على المخالفين لكان ذلك مانعا من إجتهاد يأتي فيما بعد يؤدي إلى الانحراف ، وهذا ما حدث بالنسبة لما كتبه أعلام السلف في ردودهم على الجهمية

---

(١) سبقت الإشارة إلى ذلك عند الحديث عن كتاب « المجرد » في آخر الكلام عن مؤلفات الأشعري ، ويرى ابن بدران أن أتباع الأشعري التقطوا مسائل كتبه التي رد بها على المعتزلة وجعلوها مذهبا له ، وتركوا الإبانة التي صرح فيها بعقيدته ، انظر : المدخل إلى مذهب الإمام أحمد (ص : ٤٩–٥٠) .

والمعتزلة ، فعلى الرغم من المناقشات العقلية ، والالزامات القوية للخصوم ، في مؤلفات الأئمة مثل الإمام أحمد ، والكناني ، والدارمي ، وابن قتيبة ، وغيرهم ، لم تؤد هذه الردود - التي بقيت وحفظت - إلى شيء من الانحراف ، بل على العكس كان لها دور في دعم مذهب السلف وإسكات خصومهم .

٤ - رفض أهل السنة للمذهب الأشعري منذ البداية مما كان سببا في جعله مذهبا منعزلا عنهم ، ولما كان رفض أئمة الحديث والسنة له الأثر النفسي والواقعي في حياة الناس ، حرص المتأخرون علي الدفاع عن مذهبهم وعقيدتهم الأشعرية ودعمها بالأدلة ، وبيان بعدها عن التشبيه والتجسيم الذي قد يصمون به أهل الإثبات ، والمعارضة القوية من جانب علماء السلف لمذهب الأشاعرة ورمي معتنقيه - أحيانا - بأنهم نفاة ومعتزلة ، يؤدي إلى ردود فعل نفسية من جانب هؤلاء فيؤدي إلى اتساع دائرة البعد بين الفريقين .

٥ - ومن الأسباب أيضا فشو التقليد في أصول العقيدة وفروع الأحكام ، فقد يقلد شيخه في إحدي المسائل ، ظنا منه أنه - وهو العالم المشهور - ما قال بها إلا وهي حق ، ثم يضطر في النهاية إلى التزام لوازم هذه المسألة ، وقد تكون لوازم باطلة ، لكنه التزمها التزاما لأصلها الذي أخذه تقليدا ، وقد يكون شيخه قال بهذه المسألة بناء علي وجه معين وهو يرفض لوازمها لو ألزمها .

٦ - وهناك أسباب أخري مثل الهوي ، والتعصب لطائفة أو لمذهب ، وحرص أهل الباطل علي التفريق بين المسلمين بإثارة الفتن بينهم ، وغيرها .

* * *

بعد هذه المقدمة ننتقل إلى عرض مجمل لترجمة ومنهج أهم أعلام الأشاعرة إلى عصر ابن تيمية مع ذكر جوانب التطور التي حدثت في المذهب الأشعري عن طريقهم ، وسيتم هذا العرض على المنهج التالي :

١ - الاقتصار علي ذكر أعلام الأشاعرة الذي كان لهم دور في المذهب ، وذلك من خلال مؤلفاتهم وكتبهم التي ساعدت على دعم أو تطوير المذهب الأشعري .

٢ - لما كان كل علم من هؤلاء بحاجة إلى دراسة مستقلة - وكثير منهم كتبت عنهم مؤلفات ورسائل علمية - فسيقتصر العرض على ما يلي :

أ - ترجمة موجزة للعلم ، وأهم شيوخه وتلاميذه .

ب - آثاره العلمية المتعلقة بمذهب الأشاعرة .

جـ - مجمل منهجه وعقيدته ، وبيان جوانب التطور عنده إن وجدت ، مع التركيز على بعض شخصيات الأشاعرة المشهورة .

* * *

أبو الحسن الطبري : توفي بحدود سنة ٣٨٠ هـ .

تقدم ذكر أبي الحسن [١] الطبري في تلامذة الأشعري ، وانه كان أحد تلاميذه الأربعة الذين اختصوا به ، واسمه علي بن محمد بن مهدي ، أبو الحسن الطبري [٢] ، – وأحيانا يقال : على بن مهدي – ، وقد ذكر السبكي أنه تحقق أن أباه اسمه محمد ، ومهدي جده .

قال عنه السبكي : « كان من المبرزين في علم الكلام ، والقوامين بتحقيقه ، ... وكان مفتنا في أصناف العلوم » [٣] ، وذكر الاسنوي عن أبي عبد الله الأسدي أنه قال في كتاب « مناقب الشافعي » : « كان شيخنا وأستاذنا أبو الحسن بن مهدي حافظا للفقه والكلام والتفاسير والمعاني وأيام العرب ، فصيحا مبارزا في النظر ماشوهد في أيامه مثله ، مصنفا للكتب في أنواع العلم ، صحب أبا الحسن الأشعري في البصرة مدة » [٤] ، ولم يؤرخ ولادته ولا وفاته ، إلا أن الصفدي ذكر أنه توفي في حدود سنة ٣٨٠ هـ .

أما أهم آثاره فهي :

١ – كتاب « الأصول » .

٢ – تفسير أسامي الرب عز وجل .

وهذان الكتابان ذكرهما العبادي ، ولا يعرف عنهما شيء .

٣ – تأويل الأحاديث المشكلة الموضحة وبيانها بالحجة والبرهان .

وقد ذكر هذا الكتاب جميع من ترجم له ، وقد وصلت إلينا نسخة منه

---

(١) هكذا في الكتب التي ترجمت له ، وفي مخطوطة كتابه تأويل الأحاديث المشكلات ، انه : أبو الحسين .

(٢) انظر في ترجمته : تبيين كذب المفتري (ص : ١٩٥) ، والوافي للصفدي (١٤٣/٢٢) ، وطبقات السبكي (٤٦٦/٣) ، وطبقات الاسنوي (٣٩٧/٢) ، ومعجم المؤلفين (٢٣٤/٧) .

(٣) طبقات السبكي (٤٦٦/٣–٤٦٧) .

(٤) طبقات الشافعية للإسنوي (٣٩٨/٢) .

لا تزال مخطوطة (١) .

عقيدتـــه :

بما أن على بن محمد الطبري يعتبر من تلامذة الأشعري فهو يمثل مرحلة متوسطة بين الأشعري والباقلاني ، وعرض عقيدته وآرائه يفيد في بيان مستوي النقلة من المؤسس الأول إلى أتباعه من بعده ، وكيف تلقي تلاميذ الأشعري أقواله ، وهل تابعوه فيها من خلال المرحلة الأولي من رجوعه أم المرحلة الأخيرة ؟

١ - كتب أبو الحسن الطبري في بداية كتابه ما يبين سبب تأليفه حين قال : « أما بعد فإنك كتبت إلّى شكوي مافشا بالناحية من معتقد الفرقة المنتسبة إلى الحديث ، المنتحلة الأثر ، حتي مالوا إلي قوم من ضعفة المسلمين بمعاهدتهم بالتلبيس والتمويه » (٢) ، ثم يصف هؤلاء الذين يوردون الأخبار فقط بأنهم : « تقصر معرفتهم عن استخراج تأويلها ... لقلة عنايتهم بمعرفة مصادر الكلام وموارده ، وظاهره وباطنه ، ومجازه وحقيقته واستعارته ، وما يجوز إطلاقه في القديم ومالا يجوز إطلاقه » (٣) ، ثم يقول عنهم : « قد قنع الواحد منهم من العلم برسمه ، ومن الحديث بجمعه واسمه ، فأبعد غاية هذه الطائفة أن يكتبوا أجزاء من الحديث وأجلادا من القصص ثم يقبلوا على تفسيرها بغير ما أذن الله بها » (٤) .

ثم يذكر تأثير هؤلاء بأنهم « يتقربون إلي الرعاع والهمج من أهل الحديث بذلك ، وان من عدل عن هذا المنهج والسير فقد خالف المشايخ والقدماء والأسلاف من العلماء » (٥) .

ثم يذكر نماذج من الأحاديث التي يوردونها ، ويبين أنه لابد من تفسيرها بـ « ما يوافق المعقول من الأصول ، والمعمول به من اللغات » (٦) .

---

(١) موجودة في مكتبة طلعت في القاهرة مجموع رقم (٤٩١) من ١٠٨ - أ - ١٦٢ - ب ، وقد رقمت المخطوطة ترقيما خاصا بها ، وعليه الإحالة في بيان أرقام لوحاتها .

(٢) تأويل الأحاديث المشكلة - مخطوط - (لوحة ١ - أ) .

(٣) المصدر السابق (لوحة ١ - ب) .

(٤،٥) نفس المصدر .

(٦) تأويل الأحاديث المشكلة - مخطوط - (لوحة ٢ - ب) .

فأبو الحسن الطبري في هذه المقدمات [يعرض بأهل الحديث و] يستخدم المنهج العقلي في تأويل النصوص الدالة على الإثبات دون أن يفرق بين الأحاديث الضعيفة أو الموضوعة والأحاديث الثابتة ، بل واضح من كلامه ان حذره من التشبيه أكثر من حذره من التعطيل .

٢ - يحتج على إثبات الصانع بخلق الإنسان من نطفة ثم من علقة ، ثم يحتج على الوحدانية بدليل التمانع [١] ، وهذه نفسها أدلة الأشعري ، ويقول : إن الله ليس بجسم ويحتج لذلك بأن الله لم يسم نفسه به ولا اتفق المسلمون عليه ، ويعلل منع إطلاقه بأن حقيقة الجسم أن يكون طويلا عريضا عميقا وهذا يخالف وصف الله بأنه واحد [٢] .

٣ - أما مذهب أبي الحسن الطبري في الصفات فقد فصله في كتابه ، ويمكن تلخيص ذلك فيما يلي :

أ - بالنسبة للصفات الخبرية فهو يثبتها مع نفي أي دلالة فيها على التجسيم أو التبعيض - على حد زعمه - فمثلا حين يتكلم على صفة اليدين وقوله تعالى : ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ [ص : ٧٥] يذكر الوجوه الواردة في معنى اليد ، كالقوة ، والنعمة ، والجارحة ، وبمعني النفس والذات ، ومنها يد صفة لا تحتمل معني من المعاني السابقة ، وبعد أن يبطل هذه الأقوال تفسيرا للآية يقول : « فإذا بطلت هذه الوجوه بأسرها لم يرجع تفسيرها إلى غير إطلاق اللفظ فيها كما جاء عن الله سبحانه من غير تفسيرنا ذلك بالفارسية الموهمة للخطأ ، فإن قيل : كيف يستقيم لك أن تقسم اليد على أوجه ثم تخرج اليد التي تثبتها للقديم من جملتها من غير أن ترجع في العبارة عنها إلى الفارسية وغيرها من اللغات ولا تزيد على قولك من أنها يد صفة وهي غير معقولة فيما بيننا ؟ قيل له : إن ذلك التقسيم الذي قسمنا إنما فعلنا فيما شاهدناه ، ونحن فلم نرتب الباب بيننا

---

(١) تأويل الأحاديث المشكلة (لوحة ٣ - أ - ب) .
(٢) المصدر السابق (لوحة ٤ - أ) .

وبين خصومنا ، لا لنثبت ما شاهدناه ، وعقلناه معاينة حتي يكون قولك هذا قادحا في جملة ما أوردناه في هذا الباب ؛ لأنا قد نثبت فاعلا في الغائب قديما ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر وإن كنا في الشاهد لا نعقل موجودا إلا جسما أو جوهرا أو عرضا ، فإن صح ذلك كله مع خروجه عن حكم الشاهد صح لغيرك إثبات اليد للقديم من غير رجوع في تفسيرها إلى أكثر من إطلاق اللفظ بها كما جاء في القرآن » [(١)] ، والخلاصة أنه يثبت اليدين مع التفويض الكامل لها ، ولذلك لم يثبت القبضة الواردة في قوله تعالى : ﴿ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ﴾ [الزمر : ٦٧] بل أولها بقوله عن معني الآية : « أي والأرض جميعا ذاهبة فانية يوم القيامة بقدرته على إفنائها » [(٢)] ، وكذلك يقول في قوله تعالى : ﴿ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ﴾ [الزمر : ٦٧] إن الطي أريد به الفناء والذهاب ، ويذكر أدلة ذلك من الشعر ثم يقول : « ومن الناس من يقول : مطويات بيمينه أي ذاهبات بقسمه لأنه أقسم ليفنيها » [(٣)] .

ويقول : إن الله راء بلا عين ، ويرد على أدلة من يسميهم بالمشبهة الذين أثبتوا لله عينا ويتأول النصوص الواردة في ذلك من الكتاب والسنة [(٤)] ، كما يتأول « القدم » ويذكر له عدة تأويلات ولا يثبت هذه الصفة كما يليق بالله تعالى [(٥)] .

ب – يثبت أبو الحسن الطبري صفة الاستواء والعلو لله تعالى ، يقول : « اعلم عصمنا الله وإياك من الزيغ برحمته أن الله سبحانه في السماء فوق كل شيء ، مستو على عرشه بمعنى أنه عال عليه ، وبمعنى الاستواء الاعتلاء ، كما يقول : استويت على ظهر الدابة ، واستويت على السطح يعني علوته ، واستوت الشمس على رأسي واستوى الطير على قمة رأسي بمعنى علا في الجو فوجد فوق رأسي ،

---

(١) تأويل الأحاديث المشكلة (ل ٢١ – ب) .
(٢) المصدر السابق (ل ٢٢ – أ) .
(٣) نفسه (ل ٢٢ – ب) ، كما أنه تأول (عن يمين الرحمن) و(كلتا يديه يمين) ، انظر : (ل ٥١ – أ – ب) .
(٤) انظر : نفس المصدر (ل ٥ – أ ، ل ٦ – أ – ب ، ل ٥٤ – أ) .
(٥) نفسه (ل ٣٨ – ب ، ٣٩ – أ) .

والقديم جل جلاله عال على عرشه لا قاعد ولا قايم ولا مماس له ولا مباين ، والعرش ما تعقله العرب وهو السرير ، يريد بذلك أيضا على انه في السماء عال على عرشه قوله سبحانه : ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ ﴾ [الملك : ١٦] وقوله تعالى : ﴿ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ ﴾ [آل عمران : ٥٥] وقوله : ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ﴾ [النحل : ٥٠] وقوله : ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ ﴾ [فاطر : ١٠] وقوله : ﴿ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ ﴾ [السجدة : ٥] » (١) ثم رد على البلخي وغيره من المعتزلة في تأويلهم الاستواء بالاستيلاء واحتجاجهم بقولهم : استوي بشر على العراق – وغيره – فقال : « فيقال لهم : ما أنكرتم أن يكون عرش الله جسما مجسما ، خلقه وأمر ملائكته بحمله ، وتعبدهم بتعظيمه كما خلق في الأرض بيتا وامتحن بني آدم بالطواف حوله وبقصده من الآفاق ، ويدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ ﴾ [الزمر : ٧٥] وقال في موضع آخر : ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ﴾ [الحاقة ١٧] ، ففي كل هذا دلالة أن العرش ليس بالملك وأنه سرير » (٢) ، ثم قال : « ومما يدل على أن الاستواء هاهنا ليس بالاستيلاء انه لو كان كذلك لم يكن ينبغي أن يخص العرش بالاستيلاء عليه دون ساير خلقه ، وليس للعرش مزية على ما [وصفت] (٣) ، فبان بذلك فساد قوله ، ثم يقال له أيضا : إن الاستواء ليس هو بالاستيلاء في قول العرب : استوى فلان على كذا أي استولى عليه ، إذا تمكن منه بعد أن لم يكن متمكنا ، فلما كان الباري سبحانه لا يوصف بالتمكن بعد أن لم يكن متمكنا لم يصرف معنى الاستواء إلى الاستيلاء ، وحدثنا الشيخ أبو عبد الله الأزدي الملقب بنفطويه قال : حدثنا أبو سليمان ، قال كنا عند ابن الأعرابي فأتاه رجل فقال : يا أبا عبد الله ما معنى قوله سبحانه : ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه : ٥] قال : إنه مستو على

---

(١) تأويل الأحاديث المشكلة (ل ٢٤ – أ – ب) .

(٢) نفسه (ل ٢٤ – ب) .

(٣) في المخطوطة : وضعت ، والتصويب من نقض التأسيس المطبوع (٣٣٦/٢) حيث نقل هذا النص عنه .

عرشه كما أخبر ، فقال له الرجل : إنما معنى استوى استولى فقال له ابن الأعرابي : ما يدريك ما هذا ، العرب لاتقول استوى [١] على العرش حتى يكون فيه مضاد له ، فأيهما غلب قيل : قد استولى عليه ، والله سبحانه لامضاد له ، وهو مستو على عرشه كما أخبر ، والاستيلاء يكون بعد المغالبة » ثم يقول : « فإن قيل فما تقول في قوله سبحانه : ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ [الملك : ١٦] قيل له معنى ذلك أنه فوق السماء على العرش ، كما قال : ﴿ فَسِيحُواْ فِي ٱلْأَرْضِ ﴾ [التوبة : ٢] أي على الأرض ... » [٢] وكلامه فى ذلك طويل حيث رد على الذين يقولون : إن الله فى كل مكان ، كما رد على من تأول رفع المسلمين أيديهم إلى السماء عند الدعاء بأن ذلك لأن أرزاقهم في السماء أو لأن الملائكة الحفظة في السماء ، فقال : بأن ذلك لو جاز لجاز « أن نخفض أيدينا في الأرض نحو الأرض من أجل أن الله تعالى يحدث فيها النبات والأقوات والمعايش وأنها قرار ، ومنها خلقوا وإليها يرجعون ، ولأنه يحدث فيها آيات كالزلازل والرجف والخسف ، ولأن الملائكة معهم فى الأرض ، الذين يكتبون أعمالهم ، فإذا لم يجب خفض الأيدي نحو الأرض لما وصفنا لم تكن العلة فى رفعها نحو السماء ما وصفه البلخي ، وإنما أمرنا الله تعالى برفع أيدينا قاصدين إليه برفعهما نحو العرش الذي هو مستو عليه كما قال : ﴿ ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه : ٥] [٣] .

هذا رأي الطبري في مسألة العلو والاستواء ، وهذه النصوص تدل على استقرار هذه المسألة وفق مذهب السلف عند تلامذة الأشعري ، وهذا ما سنجده أيضا عند الباقلاني – كما سيأتي – .

جـ – يتأول أبو الحسن الطبري النصوص الواردة فى الضحك والعجب ، والفرح ، ففى صفة الضحك الواردة في الأحاديث يذكر المعاني المجازية للضحك

---

(١) فى شرح السنة للالكائى رقم ٦٦٦ « استولى » ولعلها أصوب .

(٢) تأويل الأحاديث المشكلة (ل ٢٥ – أ – ب) .

(٣) تأويل الأحاديث المشكلة (ل ٢٧ – أ – ب) ، وقد نقل ابن تيمية أغلب النصوص الواردة في العلو والإستواء في نقض التأسيس المطبوع (٢/٣٣٥-٣٣٧) .

مثل قول العرب ضحكت الأرض إذا تبدي نباتها ، وضحك طلع النخل إذا بدا كافوره ، ويقال هذا طريق ضاحك أي ظاهر واضح ، ثم يقول : « فمرجع الضحك في هذا كله إلى البيان ، ومعني الخبر [1] والله أعلم بالمراد : يضحك الله أي يبين الله ثواب هذين الرجلين المقتولين ... فإذا وجدنا للضحك معني صحيحا تعرفه العرب فى لغتها غير الكشر عن الأسنان عند حلول التعجب منه كانت إضافة ذلك إلى ربنا سبحانه أولى مما أضافت إليه المشبهة ، نعوذ بالله من الحيرة في الدين وهو ولي المعونة » [2] ، وهذا تأويل واضح لهذه الصفة ، وفى صفة العجب يذكر عدة تأويلات منها : ان معنى عجب ربك أي عظم عنده ، وقيل معناه رضي وأثاب ، وقيل : جازاه على عجبه [3] ، ولا يذكر إثبات هذه الصفة كما يليق بجلال الله وعظمته ، كما يؤول الفرح بالرضا [4] .

د – أما الصفات الاختيارية التي تقوم بالله تعالى كالنزول والمجيء والإتيان فيتأولها ولا يثبتها كما يليق بجلال الله وعظمته ، وهذا بناء على نفي حلول الحوادث ، يقول عن النزول : « ولا يجوز حمل ذلك على النزول والنقلة ... لما فيه من تفريغ مكان وشغل آخر ، والقديم قد جل أن يكون موصوفا بشيء من ذلك ، كذلك وقد حكي الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام أنه قال : ﴿ لَآ أُحِبُّ ٱلْـَٔافِلِينَ ﴾ [الأنعام : ٧٦] » [5] واحتجاجه بهذه الآية هنا هو احتجاج جمهور الأشاعرة الذين يزعمون إن إبراهيم عليه السلام استدل بتغير وتحرك النجم على أنه لا يصلح أن يكون إلها ، وبنوا على ذلك نفي حلول الحوادث بذات الله تعالى . ويقول أبو الحسن الطبري عن الإتيان والمجيء : « فإن قيل : فما تقول في قوله تعالى : ﴿ قَدْ مَكَرَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ

---

(١) يشير إلى ماسبق أن ذكر من حديث « يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر ، يدخلان الجنة ... » وهو حديث متفق عليه ، البخاري كتاب الجهاد ، باب الكافر يقتل المسلم ورقمه (٢٨٢٦) فتح الباري (٦/٣٩) ، ومسلم كتاب الإمارة ، باب بيان الرجلين يقتل أحدهما الآخر يدخلان الجنة ورقمه (١٨٩٠) .

(٢) تأويل الأحاديث (ل ٣١ – ب) .

(٣) انظر : المصدر (ل ٣٥ – أ – ب) .

(٤) نفسه (ل ٤٢ – أ) .

(٥) نفس المصدر (ل ٥٠ – أ) .

فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِم ﴾ [النحل : ٢٦] وفى قوله تعالى : ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ ﴾ [الفجر : ٢٢] وفى قوله : ﴿ هَلْ يَنظُرُوَن إلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ تقول فى قوله تعالى : ﴿قَدْ مَكَرَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَي ٱللهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِم ﴾ [النحل : ٢٦] وفى قوله تعالى : ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ ﴾ [الفجر : ٢٢] وفى قوله : ﴿ هَلْ يَنظُرُوَن إلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ والمَلائكة ﴾ [البقرة : ٢١٠] قيل له : إن الله سبحانه قد صح أنه لا يجوز وصفه بالإتيان والمجيء الذي بمعنى الإنتقال والزوال ، إذ كان ذلك من صفات الأجسام تعالى الله أن يكون جسماً أعرضاً ، وكلام العرب واسع له ظهر وبطن لاتباع العرب فى المجازات وطرق الكلام . ومعنى البيان فى قوله : ﴿ فأتى الله بنيانهم ﴾ الاستئصال فى الهلاك والدمار بإرسال العذاب ... وأما قوله : ﴿ وجاء ربك ﴾ فمعناه جاء حكم ربك وأمر ربك ، ألا تري أن الخاص والعام يقول : ضرب الأمير زيدا ، وإن كان الأمير لم يباشر زيدا بالضرب ، بل كان ذلك بأمره وحكمه عليه ، وقد قال الله تعالى فى قصة لوط ﴿ فَطَمَسْنَآ أَعْيُنَهُمْ ﴾ [القمر ٣٧] وإن كان الطمس للأعين للملائكة بأمر الله . وأما قوله تعالى : ﴿ هَلْ يَنْظُرونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيهمُ ٱللهُ فِى ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ ﴾ فمعناه هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بالحساب فى ظلل من الغمام ، يراد به بظلل من الغمام ، وان الفاء بمعنى الباء ... » (١) ، هذا هو مذهبه فى تأويل هذه الصفات .

٤ – يثبت أبو الحسن الطبري الرؤية ويرد علي المعتزلة المنكرين لها ، لكن الملاحظ أنه أورد سؤالا حولها يتعلق بأنه يلزم من إثباتها المقابلة ، فأجاب بما يدل على أنه يقول بأنه لا يلزم من الرؤية المقابلة ، ومما قاله – وهو يرد على المعتزلة – « وقد زعمتم أن معني ترون ربكم : تعلمون ربكم ، ولم تلزموا أنفسكم انكم تعلمونه مقابلا لكم » (٢) .

* * *

---

(١) تأويل الأحاديث (ل ٥٠ – أ – ب) .

(٢) المصدر السابق (ل ٤٤ – ب) .

هذه أقوال أحد تلامذة الأشعري ، ممن جاء قبل الباقلاني المؤسس الثاني للمذهب الأشعري ، وهذه النصوص التي نقلت من كلام أبي الحسن الطبري تمثل مرحلة جاءت بين علمين مهمين من أعلام الأشاعرة ، ومما سبق يتبين ما يلي :

١ - ان منهج الأشاعرة الكلامي جعلهم يحرصون على رد تهمة التشبيه عنهم حين يثبتون الصفات كحرصهم على رد تهمة التعطيل وذلك في ردودهم المتوالية على المعتزلة ، ولذلك تجد عبارات نفي التجسيم عن الله ، أو تأويل أي صفة تدل عليه بزعمهم ، وكان من أثر ذلك هجومهم على أهل السنة والحديث الذين يوردون أحاديث الصفات ويروونها مثبتين لها .

٢ - إثبات الصفات الخبريه لله تعالى ، وهذا موجود أيضا عند الباقلاني ، لكن نلمح من عبارات أبي الحسن الطبري شرحا واضحا لقولهم وقول الباقلاني : ونثبت أن لله يدين بلا كيف ، فما معني بلا كيف ، عبارات الطبري تدل على أنه يقصد التفويض .

٣ - ان صفة العلو والاستواء لم تكن محل شك أو نقاش عندهم ، لأن نفيه أو تأويله هو منهج المعتزلة والجهمية ، وهم مخالفون لهم في ذلك ، وهذا ما ستجده عند الباقلاني أيضا .

٤ - تأويل الصفات الأخرى : كالفرح والضحك والمجيء والإتيان والنزول ، وهذا ما سنجده عند من جاء بعده كالباقلاني الذي يؤول صفات الضحك والفرح أما المجيء والإتيان فيذكر عدة أقوال منها التأويل ، كما نجد هذا واضحا عند البيهقي في كتابه الأسماء والصفات ، فقد نقل عنه كثيرا خاصة في هذه الصفات [1] .

---

(١) نظرا لأن البيهقي نقل من كتابه تأويل الأحاديث المشكلة نصوصا ، فنشير إلى بعض مواضع النقل في كتابه « الأسماء والصفات » ، انظر : (ص : ٣١٠ « النور » ، و(ص : ٣٥٢ « القدم » ، و(ص : ٣٩٧) حول اهتزاز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ ، و(ص : ٤١٠ « إثبات الاستواء ») و(ص : ٤١٥) حول الاستواء ، و(ص : ٤٦٦،٤٧٣،٤٧٧،٤٧٩،٤٨١،٤٨٣،٤٨٤، ٤٨٧،٤٨٨، ٤٩٠،٥٠٩) في صفات متعددة كالضحك ، والفرح ، والغيرة ، والحياء ، وغيرها .

٥ – ونلمح فى منهج أبي الحسن الطبري فى مسألة الرؤية إشارة لبداية المشكلة بين المعتزلة النفاة والأشاعرة المثبتين ، وذلك حول لزوم المقابلة من إثبات الرؤية .

٦ – وعلى العموم فيدل كلام الطبري فى كتابه هذا على حرص الأشاعرة على أن يسيروا على منهج متوسط بين المعتزلة وأهل الحديث ؛ ولذلك ردوا على المعتزلة وخالفوهم ، كما أولوا بعض الصفات وخالفوا أهل السنة المثبتين ، وهذا ما يفسر تلك المواقف القوية لعلماء السنة من الأشاعرة فى ذلك الوقت ، ومن يطلع على عبارات أبي الحسن الطبري فى تأويله لبعض الصفات يتضح لديه أن تلامذة الأشعري لم يسيروا على ما فى الإبانة وإنما تتلمذوا على كتبه الأخرى ذات الصبغة الكلامية والمناهج التأويلية .

الباقلاني : ت ٤٠٣ هـ .

أ - حياتـــه :

هو الإمام القاضي أبو بكر محمد بن بن الطيب بن محمد ابن جعفر بن قاسم البصري ، ثم البغدادي ، ابن الباقلاني [١] ، لم يعرف تاريخ ولادته ، كان من أهل البصرة ، وسكن بغداد ، وقد كانت وفاته سنة ٤٠٣ هـ .

تتلمذ على مجموعة من الشيوخ منهم :

١ - أبو بكر أحمد بن جعفر بن مالك القطيعي ، راوي مسند الإمام أحمد ، توفي سنة ٣٦٨ هـ ، سمع منه الحديث .

٢ - أبو بكر : محمد بن عبد الله الأبهري ، توفي سنة ٣٧٥ هـ ، أخذ عنه الفقه .

٣ - أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد الطائيّ البصري - تلميذ أبي الحسن الأشعري - ، درس عليه الأصول والكلام .

٤ - أبو الحسن الباهلي : تلميذ أبي الحسن الأشعري ، توفي سنة ٣٧٠ هـ ، تلقي على يديه أصول المذهب الأشعري .

٥ - أبو عبد الله : محمد بن خفيف الشيرازي الصوفي ، المتوفي سنة ٣٧١ هـ ، وهو أيضا ممن تتلمذ على أبي الحسن الأشعري .

٦ - أبو محمد : عبد الله بن أبي زيد القيرواني المالكي ، صاحب الرسالة ، المتوفي سنة ٣٨٦ هـ ، قال عنه الباقلاني : شيخنا [٢] .

---

(١) انظر : ترجمته في : تاريخ بغداد (٣٧٩/٥) ، الأنساب (٥١/٢) ، واللباب (١١٢/١) ، ترتيب المدارك (٤٤/٧) ، تبيين كذب المفتري (ص : ٢١٧) ، الوفيات (٢٦٩/٤) ، الوافي (١٧٧/٣) ، سير أعلام النبلاء (١٩٠/١٧) ، الديباج المذهب (٢٢٨/٢) ، شجرة النور الزكية (٩٢/١) ، ومقدمة تحقيق إعجاز القرآن لأحمد صقر (ص : ١٧) وما بعدها ، وغيرها .

(٢) انظر : البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات (ص : ٥٠) .

٧ - أبو محمد عبد الله بن إبراهيم بن ماسي ، المتوفي سنة ٣٦٩ هـ .

٨ - أبو أحمد الحسين بن علي النيسابوري ، المتوفي سنة ٣٧٥ هـ .

٩ - محمد بن عمر البزار ، المتوفي سنة ٣٧٤ هـ .

١٠ - وأبو أحمد الحسن بن عبد الله العسكري ، المتوفي سنة ٣٨٢ هـ .

وغيرهم ، ويلاحظ أن من شيوخه ثلاثة من تلاميذ أبي الحسن الأشعري ..
كما تتلمذ عليه مجموعة من العلماء ، منهم :

١ - القاضي المالكي أبو محمد عبد الوهاب بن نصر البغدادي ، المتوفي سنة ٤٢٢ هـ .

٢ - أبو ذر الهروي ، عبد بن أحمد ، الأشعري ، المتوفي سنة ٤٣٤ هـ ، والذي نقل المذهب الأشعري إلى الحرم ، ثم أخذ عنه المالكية هذا المذهب ، وقد ذكر الهروي قصة في سبب إعجابه بالباقلاني وتتلمذه عليه ، خلاصته أنه رأى أن شيخه الدارقطني المتوفي سنة ٣٨٥ هـ يعظم الباقلاني لما التقي به في الطريق ، ولما سأله الهروي قال : « هو أبو بكر بن الطيب ، الذي نصر السنة وقمع المعتزلة ، وأثنى عليه » (٢) .

٣ - أبو جعفر محمد بن أحمد السمناني ، الحنفي ، المتوفي سنة ٤٤٤ هـ .

٤ - أبو الحسن علي بن عيسى السكري الفارسي ، الشاعر ، المتوفي سنة ٤١٣ هـ .

٥ - الحسين بن حاتم الأزدي ، الذي أرسله الباقلاني إلى جامع دمشق ليلقي درسا في العقيدة ، وقد رجع إلى المغرب ونشر علمه هناك ، ومات بالقيروان (٣) .

---

(١) ترتيب المدارك (٤٦/٧) .

(٢) انظر : تبيين كذب المفتري (ص : ٢١٦-٢١٧) .

٦ – أبو عبد الرحمن السلمي ، محمد بن الحسين الصوفي ، المتوفي سنة ٤١٢ هـ قرأ عليه لما قدم الباقلاني إلي شيراز .

٧ – ابن اللبان ، أبو محمد عبد الله بن محمد الأصبهاني الشافعي ، المتوفي سنة ٤٤٦ هـ .

٨ – أبو علي الحسن بن شاذان ، ت ٤٢٦ هـ .

٩ – أبو بكر بن الحسين الإسكافي .

وغيرهم كثير .

أقوال العلماء فيه :

١ – قال عنه الخطيب البغدادي : « المتكلم على مذهب الأشعري ... وكان ثقة ، فأما الكلام فكان أعرف الناس به ، وأحسنهم خاطرا ، وأجودهم لسانا ، وأوضحهم بيانا ، وأصحهم عبارة ، وله التصانيف الكثيرة المنتشرة في الرد علي المخالفين من الرافضة ، والمعتزلة ، والجهمية ، والخوارج وغيرهم » [(١)] .

٢ – وقال عنه القاضي عياض : « الملقب بشيخ السنة ، ولسان الأمة ، المتكلم علي مذهب المثبتة وأهل الحديث وطريقة أبي الحسن الأشعري » [(٢)] ، ونقل عن الهمداني قوله : « كان شيخ المالكيين في وقته ، وعالم عصره ، المرجوع إليه فيما أشكل علي غيره ، وقال غيره : وإليه انتهت رئاسة المالكيين في وقته ، وكان حسن الفقه ، عظيم الجدل ، وكانت له بجامع المنصور ببغداد حلقة عظيمة » [(٣)] .

٤ – وقال عنه الذهبي : « الإمام العلامة ، أوحد المتكلمين ، مقدم

---

(١) تاريخ بغداد (٣٧٩/٥) .

(٢) ترتيب المدارك (٤٤/٧) .

(٣) نفس المصدر (٤٥/٧) .

الأصوليين » وقال : « وكان ثقة إماما بارعا صنف في الرد على الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهمية والكرامية وانتصر لطريقة أبي الحسن الأشعري ، وقد يخالفه في مضائق ، فإنه من نظرائه » [١] .

٥ – وكان الباقلاني ذا شهرة واسعة ، ولذلك استقدمه عضد الدولة البويهي إلى شيراز وناظر المعتزلة في مجلسه ، كما أرسله سنة ٣٧١ هـ رئيسا للبعثة التي أوفدها إلى ملك الروم ، وجرت له أمور كثيرة [٢] .

ب – آثـــاره :

تتلمذ على يد الباقلاني تلامذة عديدون ، كان لهم أكبر الأثر في نشر المذهب الأشعري ، خاصة عند المغاربة ، كذلك ترك عددا كبيرا من المؤلفات في معارف مختلفة ، وما يختص منها بالكلام – الذي سار فيه على طريقة أبي الحسن الأشعري – كانت ذا أثر عظيم في المذهب الأشعري ، بل يعتبر المؤسس الثاني لهذا المذهب .

ومؤلفات الباقلاني تبلغ ٥٥ مؤلفا ، وقد ذكر أكثرها القاضي عياض [٣] ، ثم ذكرها وفصل القول فيها السيد أحمد صقر [٤] ، وأكثرها مفقود ، وغالب ما وجد منها كتبه الكلامية أو ما هو قريب منها [٥] .

وأهم كتبه الكلامية – التي دعم فيها المذهب الأشعري – :

١ – التمهيد : ويسمي تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، وقد ألفه لابن عضد الدولة وولى عهده لما طلب منه أن يعلمه مذهب أهل السنة .

---

(١) السير (١٩٠/١٧) .

(٢) انظر : تفصيل ذلك في ترتيب المدارك (٥١/٧) وما بعدها .

(٣) ترتيب المدارك (٦٩/٧–٧٠) .

(٤) مقدمة تحقيق إعجاز القرآن (ص : ٣٧) وما بعدها .

(٥) انظر : تاريخ التراث العربي ، سزكين المجلد الأول (جـ ٤ ص : ٤٩) ، وما بعدها – ط جامعة الإمام – .

والتمهيد من أهم كتب الأشاعرة ، وقد ركز فيه الباقلاني على الحجاج العقلي ، ولذلك تضمن الردود الطويلة على المنجمين ، والثنوية ، والديصانية ، والمجوس ، والبراهمة ، واليهود ، والنصاري ، وغيرهم ، مع أبواب أخري في تفصيل مسائل الصفات والقدر وغيرها على وفق مذهب الأشاعرة .

والكتاب طبع في القاهرة وبيروت ، وكل واحدة من الطبعتين ناقصة ، واحداهما تكمل الأخرى ، وقد طبع أخيرا في بيروت طبعة تجمع بين الطبعتين ، ولكن الذي سمي نفسه محققا لهذه الطبعة وهو الشيخ عماد الدين حيدر ارتكب خطأً علميا شنيعا حين حذف من الكتاب نصا للباقلاني يتعلق بإثباته للعلو والاستواء والرد على من أوله بالاستيلاء ، وهو خطأً مقصود لأن الذي حذفه لا يناسب اعتقاده خاصة وأن له تعليقات يهاجم فيها المثبتة ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية [١] ، وسيأتى ايضاح هذه المسألة بعد قليل .

٢ - رسالة الحرة ، وقد طبع باسم « الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به » وهذا الاسم خطأً ، بل الاسم الصحيح « الحرة » وقد ذكره في مقدمة كتابه فقال : « أما بعد فقد وقفت على ما التمسته الحرة الفاضلة الدينة ... » [٢] ، وبهذا الاسم ذكره القاضي عياض [٣] ، ونقل عنه ابن القيم [٤] ، ورسالة الحرة رسالة جامعة ذكر فيها الباقلاني مسائل العقيدة أولا بإجمال ثم فصلها ، وتوسع كثيرا في مسألة القرآن وكلام الله وما يتعلق بذلك [ص ٧١ - ١٤٣] ، كما توسع في مسائل القدر والكسب [ص ١٤٤ - ١٦٨] ثم ذكر مسائل الشفاعة والرؤية .

---

(١) انظر : التمهيد - ط - مؤسسة الكتب الثقافية في بيروت (ص : ٤١-٤٢ ، وص : ٢٩٦ ، وص : ٣٠١-٣٠٢) الحواشي . أما النص الذي حذفه فمكانه في (ص : ٢٩٨) وهو موجود في طبعة مكارثي (ص : ٢٦٠-٢٦٢) .

(٢) الحرة (مطبوعة باسم الإنصاف) ، (ص : ١٩٣) .

(٣) انظر : ترتيب المدارك (٧/٧٠) .

(٤) انظر : اجتماع الجيوش الإسلامية (ص : ١٩٣) .

٣ - كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات ، وهو في إثبات النبوات ، والفرق بين معجزات الأنبياء وخوارق السحرة والكهان وغيرهم ، وهو من أوسع ما كتب في هذا الباب .

وقد طبع الكتاب بتحقيق مكارثي ، وذكر أنه طبعه على المخطوط الوحيد المعروف لهذا الكتاب (١) ، ولما كان المخطوط ناقصا رجح أن الباقلاني لم يتمه لأنه ربما ألفه في آخر عمره (٢) ، أما كونه من أواخر كتبه فهو صحيح لأن الباقلاني في كتابه هذا يشير إلى كتبه الأخري مثل التمهيد وأصول الديانات وكتبه في أصول الفقه ، كما أشار إلى أنه قد ألف منذ سنين حول هذا الموضوع - المعجزات والفرق بينها وبين الكرامات والسحر - وأنه قد انتسخ في الحرم (٣) ، وهذا يدل على أنه قد بلغ من الشهرة مبلغا ، أما دعوي مكارثي أن الباقلاني لم يتم كتابه هذا ، لأن المخطوط انتهي عند قوله : « يتلوه إن شاء الله باب القول في الإبانة عن وجود الشياطين وذكر الأدلة على ذلك ... » (٤) ، فهي دعوي غير صحيحة لأن شيخ الإسلام ابن تيمية نقل نصوصا من هذا الكتاب في كتابه « النبوات » ، ومنها نصوص ليست موجودة في المطبوعة من البيان (٥) ، مما يدل على انه قد اعتمد على نسخة كاملة وان الباقلاني قد أتمه .

وكتاب النبوات رد على الباقلاني في كتابه هذا .

٤ - كتاب هداية المسترشدين والمقنع في معرفة أصول الدين ، وهو كتاب كبير بقي منه مجلد واحد من الجزء السادس إلى الجزء السابع عشر بتجزئة

---

(١) انظر : مقدمة تحقيق البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات (ص : ١٥) .

(٢) انظر : مقدمة المصدر السابق (ص : ٢٠) .

(٣) انظر : البيان (ص : ٥-٦) .

(٤) نفس المصدر (ص : ١٠٨) .

(٥) انظر : النبوات (ص : ٥١ ، ١٨٢) - ط دار الكتب العلمية - .

المؤلف [١] ، وقد أشار إليه ابن تيمية في التسعينية [٢] والفرقان بين الحق والباطل [٣] ، وهو كتاب جامع وإن ركز فيه الباقلاني – في الجزء الموجود – على مسألة النبوات وإعجاز القرآن [٤] .

٥ – دقائق الكلام والرد على من خالف الحق من الأوائل ومنتحلي الإسلام ، وهي في الرد على الفلاسفة والمنجمين ، وقد أشار إليه ابن تيمية في درء التعارض [٥] .

٦ – الإبانة عن إبطال مذهب أهل الكفر والضلالة ، وقد نقل منه ابن تيمية نصا حول الصفات في الفتوي الحموية [٦] ، وابن القيم في اجتماع الجيوش [٧] ، كما أشار إليه ابن تيمية في درء التعارض [٨] .

٧ – شرح اللمع لأبي الحسن الأشعري ، ولم يصل إلينا هذا الكتاب ، لكن نقل منه شيخ الإسلام نصوصا كثيرة في درء التعارض ، وكتاب [٩] « اللمع » للأشعري يحمل مكانة عند الأشاعرة ، ولذلك لما قدم الباقلاني إلى شيراز لمقابلة عضد الدولة البويهي استقبله فيها عبد الله بن خفيف – أحد تلامذة الأشعري – في جماعة من الصوفية وأهل السنة ، يقول الباقلاني : « فلما جلسنا في موضع كان ابن خفيف يدارس فيه أصحابه اللمع للشيخ أبي الحسن الأشعري ، فقلت له : تماد على التدريس كما كنت ، فقال لي : أصلحك الله ، إنما أنا بمنزلة المتيمم عند عدم الماء ... » [١٠] .

---

(١) انظر : مقدمة السيد أحمد صقر لإعجاز القرآن (ص : ٣٨-٣٩) .
(٢) (ص : ٢٤١) .
(٣) (ص : ١٠٩) – ت الأرناؤوط – .
(٤) مقدمة السيد أحمد صقر (ص : ٣٩) .
(٥) ١٥٨/١ .
(٦) ضمن مجموع الفتاوي (٩٨/٥) .
(٧) (ص : ١٩٣) .
(٨) ٣٨٢/٣ ، ٢٠٦/٦ .
(٩) ٣٠٤/٧-٣٠٧ ، ٣١٥/٨-٣١٧ ، ٣٣٠-٣٣٣ ، ٣٣٤-٣٣٥ ، ٣٣٩-٣٤٢ .
(١٠) انظر : الإشارات الحسان لابن غازي ، ضمن أزهار الرياض للمقري (٨٠/٣) ، ونص الكتاب موجود مابين صفحتي (٦٥-٨٧) من هذا الجزء .

٨ – كتاب في الإيمان ، ذكره ابن تيمية في الفرقان بين الحق والباطل [١] .

٩ – كتاب النقض الكبير ، نقل منه الجويني في الشامل (ص ٦٨٠) .

١٠ – كتاب الكسب ، ذكره أبو المظفر الإسفراييني في التبصير بالدين [٢] .

١١ – كتاب الإيجاز ، ذكره في الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية [٣] .

١٢ – مناقب الائمة ونقض المطاعن على سلف الأمة ، يوجد جزء منه في الظاهرية [٤] .

١٣ – إعجاز القرآن ، طبع عدة مرات .

١٤ – الانتصار للقرآن ، يوجد المجلد الأول منه في تركيا ، مكتبة قرة مصطفى باشا – مكتبة بايزيد في إستانبول – وقد صوره فؤاد سزكين ضمن منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية في ألمانيا ، وأشار إلى وجود قسم من كلا المجلدين في الحسينية في الرباط [٥] ، وقد دافع فيه الباقلاني عن القرآن ونقله ، ورد ردودا طويلة على الرافضة والملاحدة الطاعنين في كتاب الله ، ولا يخلو من الردود الكلامية في المناسبات المختلفة [٦] .

وقد اختصر هذا الكتاب أبو عبد الله الصيرفي ، وطبع هذا المختصر [٧] ،

---

(١) (ص : ٣٨) – ت الأرناؤوط – .

(٢) (ص : ١٧٤) .

(٣) لأبي عذبة (ص : ١٨، ٣٥، ٥٨) .

(٤) مقدمة السيد أحمد صقر (ص : ٤٢) .

(٥) مقدمة سزكين لمخطوطة الانتصار (ص : ٦) .

(٦) انظر مثلا : (ص : ٤٤٠) من المجلد الأول المخطوط وما بعدها ، فقد عقد فصلا حول الهدي والضلال وخلق الأفعال والقضاء وتقدير الأعمال وتكليف مالا يطاق رد فيه على ابن الراوندي ، والقدرية والمعتزلة .

(٧) باسم « نكت الانتصار لنقل القرآن » ، تحقيق د : محمد زغلول سلام . – ط منشأة المعارف بالإسكندرية – .

ولكن بالمقارنة بينه وبين أصله تبين أنه تصرف فيه كثيرا ، وقد شمل المختصر كل أبواب الكتاب .

هذه أهم كتب الباقلاني التي وصلت إلينا أو وصل إلينا جزء منها إما مخطوطا أو منقولا في بعض المصادر ، وفي قائمة كتب الباقلاني بعض الكتب التي يدل عنوانها على أنها في العقيدة أو علم الكلام ، أو الرد على الباطنية وغيرهم ، نكتفي بالإشارة إليها ، فمنها كتاب إكفار المتأولين ، والإمامة الكبير ، وتصرف العباد والفرق بين الخلق والاكتساب ، والرد على المعتزلة فيما اشتبه عليهم من تأويل القرآن ، والمقدمات في أصول الديانات ، وكتاب الكرامات ، وكتابه الإمامة الصغير ، وكتاب التعديل والتجوير ، وكتاب في ان المعدوم شيء ، وكتاب كشف الأسرار وهتك الأستار في الرد على الباطنية .

جـ - مجمل عقيدته ومنهجه ، ودوره في تطوير المذهب الأشعري :

١ - يبتدئ الباقلاني كتبه بالحديث عن المقدمات حول حقيقة العلم ومعناه ، فيذكر أن حده « معرفة المعلوم على ما هو به » (١) ، ثم يقسم العلوم إلى قسمين : علم الله القديم ، وعلم الخلق ، ويقسم علم الخلق إلى علم اضطرار وعلم نظر واستدلال (٢) ، ثم يشرح ذلك ، ثم يذكر الاستدلال فيعرفه ، ثم يعرف الدليل ويقسمه إلى ثلاثة أقسام : عقلي ، وسمعي شرعي ، ولغوي (٣) . ثم يذكر أقسام المعلومات وأنها قسمان : معدوم وموجود ولا ثالث لهما (٤) .

ثم يقسم الموجودات ويقول : إنها على ضربين : قديم لم يزل ومحدث لوجوده أول (٥) ، ثم يقسم المحدثات إلى ثلاثة أقسام : جسم مؤلف ، وجوهر منفرد ، وعرض موجود بالأجسام والجواهر (٦) .

---

(١) التمهيد (ص : ٦) ت مكارثي ، وهي التي سنعتمدها إلا ما يشار إليه ، والحرة (ص : ١٣) .
(٢) انظر : المصدرين السابقين : التمهيد (ص : ٧) ، والحرة (ص : ١٤) .
(٣) انظر : الحرة (ص : ١٥) .
(٤) انظر : التمهيد (ص : ١٥) ، والحرة (ص : ١٥) .
(٥) انظر المصدرين : التمهيد (ص : ١٦) ، والحرة (ص : ١٦) .
(٦) انظر : التمهيد (ص : ١٧) ، والحرة (ص : ١٦-١٧) .

فالباقلاني يقول بالجوهر الفرد ويدلل على إثباته بـ « علمنا بأن الفيل أكبر من الذرة ، فلو كان لا غاية لمقادير الفيل ولا لمقادير الذرة لم يكن أحدهما أكثر مقادير من الآخر ، ولو كان كذلك لم يكن أحدهما أكبر من الآخر » (١) .

كما يري الباقلاني أن الأعراض لا يصح بقاؤها فهي لا تبقي زمانين (٢) .

٢ - ويري أن أول الواجبات النظر فيقول : « أول مافرض الله عز وجل على جميع العباد : النظر في آياته والاعتبار بمقدوراته والاستدلال عليه بآثار قدرته ، وشواهد ربوبيته ؛ لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار ، ولا مشاهد بالحواس ، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة ، والبراهين الباهرة » (٣) .

٣ - يذكر دليل حدوث العالم ، ويستدل لذلك بدليل حدوث الأجسام ويبنيه على دليل ثبوت الأعراض ، فيذكر دليل ثبوت الأعراض ، ثم يذكر أنها حادثة ، ويستدل على ذلك ببطلان الحركة عند مجيء السكون ، ثم يذكر دليل حدوث الأجسام وهو أنها لم تسبق الحوادث ، ولم توجد قبلها ، ومالم يسبق المحدث ، ويفصل القول في ذلك (٤) .

والباقلاني يري ضرورة دليل حدوث الأجسام ، وقد سبق بيان أن الأشعري لا يرى هذا الدليل ضروريا وأن الرسل لم تدع إليه ، وذلك في رسالته إلى أهل الثغر ، لكن الباقلاني في شرحه للمع - للأشعري - يفسر كلامه في إثبات الصانع واستدلاله على ذلك بالنطفة وتغيرها وانتقالها من حال إلى حال فيقول : « اعلم أن هذا الذي ذكره هو المعول عليه في الاستدلال على حدوث الأجسام ... » (٥) ، ويرى الباقلاني أن الخليل عليه السلام احتج بهذا الدليل

---

(١) التمهيد (ص : ١٧-١٨) .

(٢) انظر : التمهيد (ص : ١٨،٢٣٩،٢٨٧) ، والحرة (ص : ١٦-١٧) .

(٣) الحرة (ص : ٢٢) .

(٤) انظر : التمهيد (ص : ١٨-٢١) ، والحرة (ص : ١٧-١٨) .

(٥) شرح اللمع - عن الدرء - لابن تيمية (٣١٥/٨) ، وانظر : أيضا التمهيد (ص : ٤٨-٤٩،٣٠١) ، الحرة (ص : ٣٠) .

في قوله ﴿ هَٰذَا رَبِّي ﴾ [الأنعام : ٧٦] والآيات بعدها [(١)] .

٤ – ويحتج لإثبات الصانع بأن الكتابة لابد لها من كاتب ، ولا بد للصورة من مصور ، وللبناء من بان [(٢)] ، ويستدل أيضا بوجود المحدثات متقدمة ومتأخرة مع صحة تأخر المتقدم وتقدم المتأخر [(٣)] ، كما يحتج لإثبات وحدانيته بدليل التمانع ويحتج له بقوله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلاَّ ٱللهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء : ٢٢] [(٤)] .

٥ – أما رأيه في الصفات فيمكن توضيحه كما يلي :

أ – يثبت الباقلاني الصفات عموما ولا يقتصر على إثبات الصفات السبع ، ويقسم الصفات إلى صفات ذات وصفات فعل فيقول : « صفات ذاته هي التي لم يزل ولا يزال موصوفا بها ، وهي الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والبقاء والوجه والعينان واليدان ، والغضب والرضي ، وهما الإرادة على ما وصفناه – وهي الرحمة والسخط والولاية والعداوة والحب والإيثار والمشيئة – وإدراكه تعالى لكل جنس يدركه الخلق من الطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغير ذلك من المدركات ، وصفات فعله هي الخلق والرزق ، والعدل ، والإحسان والتفضل والإنعام ، والثواب والعقاب ، والحشر والنشر ، وكل صفة كان موجودا قبل فعله لها ، غير أن وصفه لنفسه بجميع ذلك قديم ، لأنه كلامه الذي هو قوله : إني خالق رازق باسط ، وهو تعالى لم يزل متكلما بكلام غير محدث ولا مخلوق » [(٥)] .

---

(١) انظر : الحرة (ص : ٣٠) .

(٢) انظر : التمهيد (ص : ٢٣) ، والحرة (ص : ١٨) .

(٣) انظر : المصدر السابق : التمهيد (ص : ٢٣) ، والحرة (ص : ١٩) .

(٤) انظر : التمهيد (ص : ٢٥) ، والحرة (ص : ٣٤) .

(٥) التمهيد (ص : ٢٦٢-٢٦٣) .

ويتبين من ذلك أنه يثبت الصفات لله تعالى ، ولا يفرق بين الصفات العقلية والصفات الخبرية .

ب – يستدل للصفات السبع وهي الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة بأدلة نقلية وعقلية ؛ ففي التمهيد يقتصر على الأدلة العقلية لهذه الصفات (١) ، أما في رسالة الحرة فيحتج بالأدلة من القرآن وبأدلة العقول (٢) .

جـ – يؤول صفات الغضب والرضا بأن المقصود بهما : إرادته لإثابة المرضي عنه وعقوبة المغضوب عليه (٣) ، وهو بذلك يقول بقول الأشعري – كما سبق – .

د – يري أن صفة البقاء من صفات الذات لله ، وأنه ليس باقيا ببقاء ، فهي صفة نفسية وليست صفة زائدة على الذات (٤) .

هـ – يثبت الصفات الخبرية لله تعالى كالوجه واليدين والعينين ، يقول : « وأخبر أنه ذو الوجه الباقي بعد تقضي الماضيات ، كما قال عز وجل : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ﴾ [القصص : ٨٨] ، وقال : ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلاَلِ وَٱلإِكْرَامِ ﴾ [الرحمن : ٢٧ ﴾ ، واليدين اللتين نطق بإثباتهما له القرآن في قوله عز وجل ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ [المائدة : ٦٤] وقوله : ﴿ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ [ص ٧٥] ، وانهما ليستا بجارحتين ، ولا ذوي صورة وهيئة ، والعينين اللتين أفصح بإثباتهما من صفاته القرآن ، وتواترت بذلك أخبار الرسول عليه السلام ، فقال عز وجل : ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِى ﴾ [طه : ٣٩] ، ﴿ تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا ﴾ [القمر : ١٤] ، وان عينه ليست بحاسة من الحواس ، ولا تشبه الجوارح

---

(١) انظر : التمهيد (ص : ٢٦–٢٩) .

(٢) انظر : رسالة الحرة (ص : ٣٥–٣٧) .

(٣) انظر : التمهيد (ص : ٢٧) ، والحرة (ص : ٣٩) ، ومثلها صفات الرحمة والمحبة والسخط والبغض ، انظر : الحرة (ص : ٢٤) .

(٤) انظر : التمهيد (ص : ٢٦٣) ، وأصول الدين للبغدادي (ص : ٩٠،١٠٩) وفيصل التفرقة للغزالي (ص : ١٣١) – ت سليمان دنيا – ، والروضة البهية (ص : ٦٦) .

والأجناس » [١] ، وفي التمهيد يستدل ببعض هذه الأدلة ، ثم يرد على من أول اليدين بالقدرة أو النعمة فيقول : « يقال لهم : هذا باطل ، لأن قوله : « بيدي » يقتضي إثبات يدين هما صفة له ، فلو كان المراد بهما القدرة ، لوجب أن يكون له قدرتان وأنتم فلا تزعمون أن للباري سبحانه قدرة واحدة ، فكيف يجوز أن تثبتوا له قدرتين ؟ وقد أجمع المسلمون ، من مثبتي الصفات والنافين لها على أنه لا يجوز أن يكون له تعالى قدرتان ، فبطل ما قلتم ، وكذلك لا يجوز أن يكون الله تعالى خلق آدم بنعمتين ؛ لأن نعم الله تعالى على آدم وعلى غيره لا تحصى ... » [٢] ، وكلام الباقلاني يدل على أنه في زمنه لم يكن أحد يؤول اليدين بالقدرة إلا المعتزلة ، ولهذا قال لهم : « وأنتم لا تزعمون ان للباري قدرة واحدة » ، وعلى ذلك فالتأويل لهذه الصفات – أعني صفة الوجه واليدين والعين – عند الأشعرية جاء بعد الباقلاني .

و – كما يثبت الباقلاني صفة العلو والاستواء لله تعالى ، ويرد على الذين يؤولون الاستواء بالاستيلاء ، وعلى الذين يقولون إن الله في كل مكان ، يقول : « فإن قالوا : فهل تقولون إنه في كل مكان ؟ قيل : معاذ الله ، بل هو مستو على العرش ، كما خبّر في كتابه فقال : ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه : ٥] ، وقال تعالى : ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ ﴾ [فاطر : ١٠] ، وقال : ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ ﴾ [الملك : ١٦] . ولو كان في كل مكان لكان في جوف الإنسان وفمه وفي الحشوش والمواضع التي يرغب عن ذكرها ، تعالى عن ذلك ، وأوجب أن يزيد بزيادة الأماكن إذا خلق منها ما لم يكن خلقه ، وينقص بنقصانها إذا بطل منها ما كان ، ولصح أن يرغب إليه إلى نحو الأرض وإلى وراء ظهورنا وعن أيماننا وشمائلنا ، وهذا ما قد أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله » [٣] ، ثم يرد على من اعترض بالنصوص الدالة على أن الله في السماء إله

---

(١) رسالة الحرة (ص : ٢٤) .

(٢) التمهيد (ص : ٢٥٩) .

(٣) التمهيد (ص : ٢٦٠) – ت مكارثي – .

وفي الأرض إله ، وأنه مع المؤمنين وغيرها من النصوص الدالة على المعية ، ويبين أنه لا دلالة فيها [١] ، ثم يقول : « ولا يجوز أن يكون معنى استوائه على العرش هو استيلاؤه عليه ، كما قال الشاعر :

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف ودم مهراق [٢]

لأن الإستيلاء هو القدرة والقهر ، والله تعالي لم يزل قادرا قاهرا ، عزيزا مقتدرا ، وقوله : ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾ [الأعراف : ٥٤] يقتضي استفتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن فبطل ما قالوه » [٣] .

وهذا النص الموجود في طبعة مكارثي من التمهيد ، يبين مافي اتهام كل من الكوثري ومحققي التمهيد - الخضيري وأبي ريدة - من تجن على شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ، اللذين نقلا هذا النص ونسباه إلى الباقلاني في التمهيد [٤] ، ومع أن محققي التمهيد قد ذكرا في ذيول تحقيقهما لهذا الكتاب ما يدل دلالة قاطعة على ان المخطوط الذي اعتمداه ناقص [٥] ، إلا أنهما جزما بخطأ ابن تيمية وابن القيم فقالا : « ونحن نثق على كل حال بنسخة التمهيد التي بين أيدينا ثقة أقوي من ثقتنا بنقل ابن تيمية وابن القيم ، والله أعلم » [٦] ، ولما نشر التمهيد - عن عدة نسخ خطية بتحقيق رجل نصراني - تبين صدق شيخي الإسلام وتثبتهما في النقل ، وخطأ هؤلاء الذين اتهموهما بالتحيز والخداع ، وكيف يعتمد هؤلاء على أقوال الكوثري المشهور بالتجهم والحاقد على أئمة أهل السنة [٧] ؟ .

---

(١) انظر : التمهيد (ص : ٢٦١-٢٦٢) .

(٢) هذا البيت منسوب إلى الأخطل النصراني ، انظر : البداية والنهاية (٩/٧) في ترجمة بشر ابن مروان أخو عبد الملك بن مروان ، وتاج العروس مادة سوا من حرف الياء .

(٣) التمهيد (ص : ٢٦٢) ، وقد ذكر السجزي في الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص : ١٤٣) ، أن الباقلاني يقول إن الإستواء فعل فعله الله في العرش .

(٤) انظر : درء التعارض (٦/٢٠٦-٢٠٧) ، وإجتماع الجيوش (ص : ١٩٣) .

(٥) انظر : التمهيد - ط القاهرة - (ص : ٢٦٠-٢٦١) - ذيول المحققين - حيث ذكرا سببين يدلان على نقص المخطوطة التي اعتمدا عليها ، ومع ذلك - ولا أدري ما السبب - جزما بكمالها .

(٦) المصدر السابق - نفس الطبعة (ص : ٢٦٥) .

(٧) سأل المحققان الكوثري عما نقله ابن القيم من التمهيد حول الاستواء فقال : « لا وجود لشيء مما عزاه ابن القيم إلى كتاب التمهيد في كتاب التمهيد هذا ، ولا أدري ما إذا كان ابن القيم عزا إليه =

والباقلاني وإن كان يثبت الاستواء والعلو إلا أنه يري عدم إطلاق الجهة على الله تعالى ، يقول : « ويجب أن يعلم أن كل ما يدل على الحدوث أو على سمة النقص فالرب تعالى يتقدس عنه ، فمن ذلك : انه تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات والاتصاف بصفات المحدثات ، وكذلك لا يوصف بالتحول والانتقال ، ولا القيام ولا القعود ، لقوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى : ١١] وقوله : ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص : ٤] ، ولأن هذه الصفات تدل على الحدوث ، والله تعالى يتقدس عن ذلك ، فإن قيل : أليس قد قال : ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه : ٥] ؟ قلنا : بلى ، قد قال ذلك ، ونحن نطلق ذلك وأمثاله على ماجاء في الكتاب والسنة لكن ننفي عنه أمارة الحدوث ، ونقول : استواؤه لا يشبه استواء الخلق ، ولا نقول : إن العرش له قرار ولا مكان ، لأن الله تعالى كان ولا مكان ، فلما خلق المكان لم يتغير عما كان » (١) ، ثم ينقل عن أبي عثمان المغربي أنه قال : « كنت أعتقد شيئا من حديث الجهة ، فلما قدمت بغداد وزال ذلك عن قلبي ، فكتبت إلى أصحابنا : إني قد أسلمت جديدا » (٢) . ولفظ الجهة – كما سيأتي – لفظ مجمل .

ز – أما رأيه في كلام الله تعالى فهو يقول : « اعلم أن الله تعالى متكلم ، له كلام عند أهل السنة والجماعة ، وأن كلامه قديم ، ليس بمخلوق ولا مجعول ولا محدث ، بل كلامه قديم ، صفة من صفات ذاته ، كعلمه وقدرته وإرادته ونحو ذلك من صفات الذات ، ولا يجوز أن يقال : كلام الله عبارة ولا حكاية ... » (٣) ، ويقول : « ويجب أن يعلم أن كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف على الحقيقة » (٤) و « مسموع لنا على الحقيقة لكن بواسطة وهو القاري » (٥) ، وحقيقة الكلام عنده

= ما ليس فيه زوراً ليخادع المسلمين في نحلته أم ظن بكتاب آخر أنه كتاب التمهيد للباقلاني » ، التمهيد (ص : ٢٦٥) وممن نبه إلى ما وقع فيه هؤلاء من خطأ في هذا الموضوع جلال موسى في كتابه نشأة الأشعرية (ص : ٣٣١) مع أنه ممن لا يوافق ابن تيمية في آرائه لكنه قال هنا كلمة الحق والإنصاف .

(١) رسالة الحرة (ص : ٤١) .

(٢) المصدر السابق (ص : ٤٢) .

(٣) نفسه (ص : ٧١) وانظر : (ص : ١١٠) .

(٤) نفسه (ص : ٩٣) .

(٥) نفسه (ص : ٩٤) .

- على الإطلاق في حق الخالق والمخلوق - « إنما هو المعني القائم بالنفس ، لكن جعل لنا دلالة عليه تارة بالصوت والحروف نطقا ، وتارة بجمع الحروف بعضها إلى بعض كتابة دون الصوت ووجوده ، وتارة إشارة ورمزا دون الحرف والأصوات ووجودهما » (١) ، وكلام الله عنده ليس بحروف ولا أصوات ، ولا يحل في شيء من المخلوقات (٢) .

هذه خلاصة أقوال الباقلاني في كلام الله ، ولكن إذا كان الكلام هو المعني القائم في النفس ، فالكلام النازل علينا كلام من ؟ ، سبق قبل قليل أن الباقلاني يقول : إن كلام الله مكتوب في المصاحف على الحقيقة ، ومتلو بالألسن على الحقيقة ، لكنه بعد ذلك يقول كلاماً خطيراً حيث يزعم ... إن الكلام النازل كلام جبريل ، يقول الباقلانى : « ويجب أن يعلم ان كلام الله تعالى منزل على قلب النبي ﷺ نزول إعلام وإفهام لا نزول حركة وانتقال » ، ثم يقول بعد كلام : « والنازل على الحقيقة المنتقل من قطر إلى قطر قول جبريل عليه السلام ، يدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ فَلاَ أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُوَن * وَمَالاَ تُبْصِرُونَ * إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَاهُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَّا تُؤْمِنُونَ * وَلاَ بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلاً مَّا تَذَكَّرُونَ * تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينْ ﴾ [الحاقة : ٣٨-٤٣] وقوله تعالى : ﴿ فَلاَ أُقْسِمُ بِٱلْخُنَّسِ * ٱلْجَوَارِ ٱلْكُنَّسِ * وَٱللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ * وَٱلصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ * إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ * مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ... ﴾ الآيات [التكوير : ١٥-٢٩] » يقول الباقلاني معلقا على هذا : « وهذا إخبار من الله تعالى بأن النظم العربي الذي هو قراءة كلام الله تعالى قول جبريل لا قول شاعر ولا قول كاهن » (٣) ثم يقول - بعد كلام - « فحاصل هذا الكلام أن الصفة القديمة كالعلم والكلام ونحو ذلك من صفات الذات ، لا يجوز أن تفارق الموصوف ، لأن الصفة إذا فارقت الموصوف اتصف بضدها ، والله تعالى متنزه عن الصفة وضدها ، فافهم ذلك ، فجاء من ذلك أن جبريل

---

(١) رسالة الحرة (ص : ١٠٨) .
(٢) انظر : نفس المصدر (ص : ٩٩) .
(٣) رسالة الحرة (ص : ٩٦ - ٩٧) .

عليه السلام علم كلام الله وفهمه ، وعلمه الله النظم العربي الذي هو قراءته ، وعلم هو القراءة نبينا ﷺ ، وعلم النبي ﷺ أصحابه ... لكن المقروء والمتلو هو كلام الله القديم الذي ليس بمخلوق ولا يشبه كلام الخلق » (١) .

وهذا كلام عجيب ، ولا شك أن الباقلاني متابع في هذا الأصل لشيوخه الأشاعرة .

ح – أما مسألة الصفات الاختيارية القائمة بالله تعالى ، وهي المسماة بمسألة حلول الحوادث ، فالباقلاني ينفيها بقوة ، ويدل على ذلك :

١ – قوله في النص السابق لما ذكر الصفات الفعلية قال : « غير أن وصفه لنفسه بجميع ذلك قديم ، لأنه كلامه الذي هو قوله : إني خالق ، رازق ، باسط ، وهو تعالى لم يزل متكلما بكلام غير محدث ولا مخلوق » فهو لا يري أن الصفات الفعلية تقوم بالله ، بل يجعل أمر الله وقوله أزليا ، وهو كلامه ، أما المخلوق فهو منفصل عن الله لا يقوم به .

٢ – قوله عن صفات الله : « إنه لا يجوز حدوثها له ، لأن ذلك يوجب أن تكون من جنس صفات المخلوقين ، وأن تكون ذات أضداد كصفات المخلوقين ، وأن يكون الباري سبحانه قبل حدوثها موصوفا بما يضادها وينافيها من الأوصاف ، ولو كان ذلك كذلك ، لوجب قدم إضدادها ، ولاستحال أن يكون القديم سبحانه موصوفا بها في هذه الحال ، وأن يوجد منه من ضروب الأفعال ما يدل على كونه عالما قادرا حيا ، وفي بطلان ذلك دليل على قدم هذه الصفات وأن الله سبحانه لا يجوز أن يتغير بها ويصير له حكم لم يكن قبل وجودها ، إذ لا أول لوجودها » (٢) ويقول في كلامه عن نفي السنة والنوم عن الله عز وجل : « والمعتمد في هذا أنه سبحانه ذكر السنة والنوم تنبيها على أن جميع الأعراض ودلالات الحدوث لا تجوز عليه » (٣) .

---

(١) رسالة الحرة (ص : ٩٨) وفيما يتعلق بالمعجز من القرآن يري أنه يقع على نظم الحروف التي هي دلالات وعبارات عن كلام الله ، انظر : إعجاز القرآن (ص : ٣٩٤–٣٩٥) .

(٢) التمهيد (ص : ٢١٤) .

(٣) المصدر السابق (ص : ٢٦٩) .

٣ – ويقطع في هذه المسألة عند كلامه عن كلام الله والرد على القول بخلق القرآن فيقول : « ويستحيل من قولنا جميعا أن يفعله في نفسه تعالى لأنه ليس بمحل للحوادث » (١) .

٤ – ومن ذلك قوله في صفة المجيء والإتيان فقد ذكر فيهما عدة أقوال ، وكلها ذكر فيها ما يدعم قوله في نفي حلول الحوادث بذات الله تعالى ، يقول عن المخالفين المعترضين على آيات القرآن : « واعترضوا أيضا [بـ] قوله تعالى : ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [الفجر : ٢٢] وقوله : ﴿ يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ ﴾ [البقرة : ٢١٠] قالوا : والمجيء والإتيان حركة وزوال وذلك عندهم محال في صفته ، فالجواب عن هذا عند بعض الأمة : انه يجيء ويأتي بغير زوال ولا انتقال ولا تكييف ، بل يجب تسليم ذلك على ما ورد وجاء به القرآن ، والجواب الآخر انه يفعل معنى يسميه مجيئا وإتيانا ، فيقال : جاء الله ، بمعنى أنه فعل فعلا كأنه جائيا (٢) ، كما يقال : أحسن الله وأنعم وتفضل ، على معنى انه فعل فعلا استوجب به هذه الأسماء ، ويمكن أن يكون أراد بذلك إتيان أمره وحكمه والأهوال الشديدة التي توعدهم بها وحذرهم من نزولها ، ويكون ذلك نظيرا لقوله عز وجل : ﴿ وَظَنُّوا أَنَّهُم مانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَاهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا ﴾ [الحشر : ٢] ولا خلاف في أن معنى هذه الآية : انها أمره وحكمه إياهم (٣) وعقوبته ونكاله ، وكذلك قوله : ﴿ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِنَ ٱلْقَوَاعِدِ ﴾ [النحل : ٢٦] » (٤) .

فهذه ثلاثة أقوال في معنى المجيء والإتيان : أحدها : التسليم بهتين الصفتين بشرط نفي ما يدل على قيام الحوادث بالله بحيث تكون بغير زوال ولا انتقال .

---

(١) التمهيد (ص : ٢٣٨) .

(٢) هكذا في المخطوطة ، والصواب : جاء .

(٣) في نكت الانتصار حيث اختصر النص السابق وردت هنا كلمة : وحكمته بدل وحكمه إياهم .

(٤) الانتصار للقرآن – مخطوط – (٥٣٩/١-٥٤٠) ، وانظر : نكت الانتصار المطبوع (ص : ١٩٤) .

والثاني : جعلهما من صفات الفعل المنفصلة عن الله التي لاتقوم به مثل خلقه الخلق وإحسانه إليهم ، وهذا يوافق مانسب إليه من قوله عن الاستواء : إنه فعل فعله الله في العرش سماه استواء ، وقد سبقت الإشارة إليه ، والثالث : التأويل كما هو مذهب متأخري الأشعرية .

٥ – والباقلاني ممن يقول بالأحوال [١] ، ولكنه يخالف أبا هاشم الجبائيّ المعتزلي – أول من قال بالحال – في قوله : إن الحال لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة ، بل يرى أنها معلومة ، ويرد ردودا طويلة على الجبائيّ ، ويقول بعد تقريره ان الحال لابد أن تكون معلومة : « وإن كانت هذه الحال معلومة ، وجب أن تكون إما موجودة أو معدومة ، فإن كانت معدومة استحال أن توجب حكما وأن تتعلق بزيد دون عمرو ، وبالقديم دون المحدث ، وإن كانت موجودة وجب أن تكون شيئا وصفة متعلقة بالعالم ، وهذا قولنا الذي نذهب إليه وإنما يحصل الخلاف في العبارة وفي تسمية هذا الشيء علما أو حالا ، وليس هذا بخلاف في المعنى فوجب صحة ما نذهب إليه في إثبات الصفات » [٢] ، وقد عرف الشهرستاني الحال عند القاضي بأنها : « كل صفة لموجود لا تتصف بالوجود فهي حال ، سواء كان المعنى الموجب مما يشترط في ثبوته الحياة أو لم يشترط ككون الحي حيا وعالما وقادرا وكون المتحرك متحركا والساكن ساكنا والأسود والأبيض إلى غير ذلك » [٣] .

والباقلاني بذلك يعتبر من أوائل من قال بالحال من الأشاعرة ، ومن المعلوم أن أبا الحسن الأشعري ممن ينكر الأحوال ، والباقلاني يثبت الصفات ويقول

---

(١) أول من قال بالأحوال أبو هاشم الجبائيّ – والحال يصعب تعريفها بشكل دقيق – « انظر : نهاية الإقدام (ص : ١٣١–١٣٢ » ولذلك فهي مع كسب الأشعري وطفرة النظام مما قيل فيه : إنه لا حقيقة له ، والحال تطلق على ما هو وسط بين الموجود والمعدوم ، وهو صفة لا موجودة ولا معدومة ، لكنها قائمة بموجود كالعالمية ، وهي النسبة بين العالم والمعلوم ، والحال عند أبي هاشم لا هي موجودة ولا معدومة ، ولا هي معلومة ولا هي مجهولة ، ولا هي قديمة ولا هي حديثة ، انظر : المعجم الفلسفي ، صليبا (٤٣٨/١) ، ومجمع اللغة (ص : ٦٦) .

(٢) التمهيد (ص : ٢٠١) .

(٣) نهاية الإقدام (ص : ١٣٢) .

بالأحوال ، إلا إنه يخص الأحوال بالأمور التي تتصف بالوجود كالعرضية واللونية والاجتماع والافتراق والقادرية والعالمية وغيرها مما به تتفق المتماثلات وتختلف المختلفات [١] ، على أنه قد ذكر رجوعه عن القول بها [٢] .

٦ – أما رأيه في القدر فهو لا يختلف عن رأي الأشاعرة فهو يثبت القدر من الله تعالى وأن الله خالق كل شيء ، كما أنه يقول بالموافاة وان الله رضي في الأزل عمن علم أنه يموت مؤمنا وإن عاش أكثر عمره كافرا ، وسخط في الأزل عمن علم أنه يموت كافرا وإن كان أكثر عمره مؤمنا [٣] ، وهذا بناء على أنه ينفي حلول الحوادث بذات الله تعالى ، أما الاستطاعة والقدرة فلا تكون إلا مع الفعل ، لكن الباقلاني خالف شيخه الأشعري بأن قال : إن قدرة العبد مؤثرة ، يقول : « فإن قالوا : إن قلتم إن القادر منا على الفعل لا يقدر عليه إلا في حال حدوثه ، ولا يقدر على تركه وفعل ضده ، لزمكم أن يكون في حكم المطبوع المضطر إلى الفعل ، قيل لهم : لا يجب ماقلتم لأنه ليس هاهنا مطبوع على كون شيء أو تولد عنه ، أما المضطر إلى الشيء فهو المكره المحمول على الشيء الذي يوجد به ، شاء أم أبي ، والقادر على الفعل يؤثره ويهواه ولا يستنزل عنه برغبة ولا رهبة فلم يجز أن يكون مضطرا مع كونه مؤثرا مختارا ... » [٤] ، وهذا يوافق ماذكره عنه الشهرستاني [٥] ، كما أنه ينفي تعليل أفعال الله كقول الأشاعرة [٦] ، ويقول بالكسب [٧] ، كما أنه يقول بإنكار الضرورة بين العلة والمعلول ، ويري إنكار السببية ، وربط الأمر كله بالله ، فالإحراق لا يكون بالنار

---

(١) انظر : الشامل للجويني (ص : ٦٣٠-٦٤٢) ، ونشأة الأشعرية (ص : ٣٤٠) .

(٢) ممن ذكر تردده في إثبات الأحوال ونفيها الجويني في الشامل (ص : ٦٢٩،٢٩٤) وفي بعض أجوبته انظر : المعيار المعرب (٢٤٦/١١) ، والشهرستاني في الملل والنحل (٩٥/١) .

(٣) انظر : رسالة الحرة (ص : ٢٤-٤٥) .

(٤) التمهيد (ص : ٢٩٣) .

(٥) انظر : الملل والنحل (٩٧/١) ، ونهاية الإقدام (ص : ٧٣) . وما فيهما أصرح مما هنا .

(٦) انظر : تعليقه على قوله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات : ٥٦] في الانتصار (ص : ٤٨٠-٤٨١) من المجلد الأول المخطوط .

(٧) انظر : الحرة (ص : ١٤٤) ، والانتصار (٤٩١/١) .

وإنما يقع عندها لا بها ، وهذا مبدأ السببية الذي اشتهر إنكاره عند الأشاعرة [١] .

٧ – يثبت الرؤية بالنصوص الواردة ، والله يرى لأنه موجود [٢] ولكنه مع أنه يقول بالعلو والاستواء إلا أنه يلمح إلى انه تعالى يرى وليس حالا في مكان أو مقابلا أو خلفا ، أو عن يمين أو عن شمال [٣] ، وهذه عبارات استخدمها نفاة العلو ممن يقول بالرؤية .

٨ – أما الإيمان فهو عنده التصديق بالله تعالى ، وهو العلم . والتصديق يوجد بالقلب ، ويستدل لذلك بإجماع أهل اللغة قاطبة ، وبأن الإيمان قبل بعثة النبي ﷺ هو التصديق ، كما يستدل بقوله تعالى : ﴿ وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ ﴾ [يوسف : ١٧] وبقولهم : فلان يؤمن بالشفاعة أي يصدق [٤] ، ويرى أن « ما يوجد من اللسان وهو الإقرار ، وما يوجد من الجوارح وهو العمل ، فإنما ذلك عبارة عما في القلب ودليل عليه » [٥] .

ولا ينكر الباقلاني أن يطلق القول على الإيمان بأنه عقد بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان ، ويفسر ذلك بأن المقصود به الإيمان الذي ينفع صاحبه في الدنيا والآخرة [٦] ، كما أنه لا ينكر أن يطلق على الإيمان أنه يزيد وينقص على أن يرجع ذلك إما إلى القول والعمل دون التصديق ، أو إلى الثواب والجزاء والمدح والثناء دون التصديق الذي إذا انخرم منه شيء بطل الإيمان [٧] .

---

(١) انظر : التمهيد (ص : ٤٠) ومابعدها ، وانظر : الأشاعرة أحمد صبحي (ص : ٨٧) .

(٢) انظر : التمهيد (ص : ٢٦٦) .

(٣) انظر : الحرة (ص : ١٨٧) ، والتمهيد (ص : ٢٧٧) .

(٤) انظر : التمهيد (ص : ٣٤٦) ، ورسالة الحرة (ص : ٢٢، ٥٥) .

(٥) الحرة (ص : ٥٥) .

(٦) انظر : المصدر السابق (ص : ٥٦) .

(٧) الحرة (ص : ٥٧–٥٨) .

٩ – أما الإمامة فيذهب فيها إلى ما يذهب إليه السلف ، وله في التمهيد بحوث طويلة في الدفاع عن الصحابة ، وخاصة عثمان وعليا رضي الله عنهما ، كما أنه يثبت إمامة الخلفاء الأربعة على الترتيب ، ويرد على الرافضة ودعاواهم الباطلة (١) .

١٠ – ومن الأمور التي ركز عليها الباقلاني مسألة المعجزات ، والفرق بينهما وبين الكرامات والسحر ، وقد فصل رأيه في ذلك في كتابه المتعلق بهذا الموضوع .

ويمكن تلخيص رأيه فيها بما يلي :

أ – أن الدلالة على صدق الرسول لا تتم إلا بالمعجزة ، « فمتي أهله الله لهذه المنزلة وأحله في هذه الرتبة وألزم الأمم العلم بنبوته والتصديق بخبره ، لم يكن بد له من آية تظهر على يده ما يفصل بها المكلفون لصدقه بينه وبين الكاذب المتنبيء ، وإلا لم يكن لهم إلى فعل العلم بما كلفوه من صدقه وتعظيمه ، والقطع على ثبوت نبوته وطهارة سريرته سبيل ... وقد اتفق على أنه لا دليل يفصل بين الصادق والكاذب في إدعاء الرسالة إلا الآيات المعجزة » (٢) ، ومعنى هذا إن الدلائل الأخري العديدة للنبوات – غير المعجز الخارق للعادة – لا يثبت بها صدق الأنبياء .

ب – والمعجز لا يكون معجزا « حتي يكون مما ينفرد الله عز وجل بالقدرة عليه ولا يصح دخوله تحت قدر الخلق من الملائكة والبشر والجن ، ولابد أن يكون ذلك من حقه وشرطه » (٣) ، ويعرض الباقلاني للرأي الآخر لبعض أصحابه الأشاعرة وجمهور القدرية وهو جواز أن يكون المعجز مما ينفرد الله بالقدرة عليه ، كما يجوز أن يكون مما يدخل جنسه تحت قدر العباد ، ومثال الأول :

---

(١) انظر : التمهيد – ط القاهرة – تحقيق الخضيري وأبي ريده (ص : ١٦٤-٢٤٩) .

(٢) كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر (ص : ٣٧-٣٨) .

(٣) المصدر السابق (ص : ٨) .

اختراع الأجسام وإبداع الجوارح والاسماع والابصار ، ورفع العمي والزمانة وغيرهما من العاهات والضرب الآخر : شيء يقع مثله وماهو من جنسه تحت قدرة العباد ، غير أنه يقع من الله على وجه يتعذر على العباد مثله ، وذلك نحو تفريق أجزاء الجبال الصم ، ورفعها إلى السماء ، وتغييض ماء البحار ، وحنين الجذع ، ونظم القرآن ... [(١)] ، ويرى الباقلاني أن هذا القول ليس ببعيد [(٢)] لكنه يقيد ذلك بأن يمنعوا وأن يرفع عنهم القدرة على فعل مثل ذلك الذي جاء به النبي ، ويمثل لذلك بأن النبي لو قال : « آيتي وحجتي أنني أقوم من مكاني وأحرك يدي ، وانكم لا تستطيعون مثل ذلك ، فإذا منعوا من فعل مثل مافعله ، كانت الآية له خرق العادة بخلق المنع لهم من القيام وتحريك الجوارح ورفع قدرهم على ذلك مع كونه معتادا من أفعالهم » [(٣)] .

جـ - أما شروط المعجزة عنده فهي :

١) أن تكون مما ينفرد الله بالقدرة عليه .

٢) أن يكون ذلك الذي يظهر على أيديهم خارقا للعادة .

٣) أن يكون غير النبي ﷺ ممنوعا من إظهار ذلك على يده .

٤) أن يقع عند تحدي النبي وادعائه النبوة وأن ذلك آية له [(٤)] .

د - ولكن كيف يفرق بين المعجزة وبين حيل المشعوذين وأصحاب الخوارق الشيطانية ؟ يجيب الباقلاني بما أجاب به سابقا من أن معجزات الرسل لا يصح أن يقدر عليها إلا الله تعالى مثل إحياء الموتى واختراع الأجسام [(٥)] . وكذلك بالنسبة لما يأتي به الساحر [(٦)] ، ولكنه يقول : « إن الساحر إذا احتج

---

(١) انظر : كتاب البيان (ص ١٤-١٥) .

(٢) انظر : نفس المصدر (ص : ١٦) .

(٣) البيان (ص : ١٦-١٧) .

(٤) انظر : البيان (ص : ٤٥-٤٦) .

(٥) انظر : نفس المصدر (ص : ٥٦-٥٨) ، وانظر : بعض التفاصيل لذلك في نكت الإنتصار المطبوع (ص : ٢٩٩-٣٠٦) .

(٦) انظر : نفس المصدر (ص : ٩٤) .

بالسحر وادعى به النبوة أبطله الله تعالى عليه بوجهين : أحدهما : أنه إذا علم ذلك في حال الساحر وأنه سيدعي به النبوة أنساه عمل السحر جملة . والثاني : أن ينجد خلق من السحرة يفعلون مثل فعله ويعارضونه بأدق مما أورده فينتقض بذلك ما ادعاه [١] ، أما الفرق بين المعجزة والكرامة فليس موجودا في المطبوعة الناقصة من البيان ، ولكن الباقلاني ذكر ذلك في رسالته لأحد العلماء ، وذكر فيها أن الفرق هو أن الأمر الخارق للنبي مقرون بالتحدي والاحتجاج ، وأن صاحب الكرامة لا يدعي النبوة بكرامته ولو علم الله أنه يدعي بها النبوة لما أجراها على يديه [٢] .

دور الباقلاني في تطور المذهب الأشعري :

يعتبر الباقلاني المؤسس الثاني للمذهب الأشعري [٣] ؛ والباقلاني تلميذ لتلامذة الأشعري فهو قريب العهد به ، وعلى الرغم من أن تلامذة الأشعري كانوا أقوياء وذوي تأثير واسع إلا أن أحدا منهم لم يبلغ ماوصل إليه الباقلاني ، ولعل الفترة التي عاشها الأشعري وتلامذته كان السائد فيها المذهب الكلابي ، فكان المذهبان متداخلين ، والأشعري وغيره من معاصريه كانوا تلامذة لابن كلاب ، وتلامذة هؤلاء لم يتميزوا كأشاعرة وإنما كانوا كلابية لأن تتلمذهم لم يكن مقتصرا على الأشعري ، وإنما كان عليه وعلى غيره من الكلابية ، وهذا حسب الأغلب فقط .

فلما جاء الباقلاني جرد نفسه لنصرة أبي الحسن الأشعري ومذهبه ، والعمل على دعمه بأوجه جديدة من الحجاج والمناظرات ، وقد تمثل ذلك بعدة طرق أهمها :

---

(١) البيان (ص : ٩٤-٩٥) .

(٢) انظر : المعيار المعرب (١١/٢٥٠-٢٥١) ، ضمن رسالة كتبها الباقلاني إلى محمد بن أحمد ابن المعتمر المرقي .

(٣) انظر في الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه ، إبراهيم مدكور (٢/٤٧) وفي علم الكلام ، الأشاعرة أحمد صبحي (ص : ٧٥) .

١ - ان الباقلاني ربط اسمه بالأشعري ، فصار علما عليه يذكر في نسبه فيقال : أبو بكر بن الطيب الباقلاني الأشعري ، وهذا موجود في الكتب التي ترجمت له ، وفي صور عناوين مخطوطات كتبه [١] ، ولحماسه في الانتساب إلى الأشعري ونصرة مذهبه عده الأشاعرة المجدد على رأس المئة الرابعة بعد الأشعري الذي يعتبرونه مجدد المئة الثالثة [٢] .

٢ - مع انتسابه إلى الأشعري وطد علاقته بالحنابلة ، تبعا لأبي الحسن الأشعري الذي أعلن في الإبانة رجوعه إلى قول الإمام أحمد ، وقد وصل الأمر بالباقلاني إلى أنه كان يكتب أحيانا في أجوبته : محمد بن الطيب الحنبلي ، كما كان يكتب : الأشعري ؛ لأن الأشعري وأصحابه كانوا منتسبين إلى الإمام أحمد وأمثاله من أئمة السنة [٣] .

وكانت علاقة الباقلاني بالتميميين الحنابلة قوية ، ويذكر ابن عساكر وغيره نماذج لهذه العلاقات الوطيدة بينهم [٤] ، وقد استفاد الباقلاني من ذلك سمعة طيبة عند الحنابلة مع أنه أشعري جلد ، كما أن بعض الحنابلة كالتميميين مالوا إلى بعض أقوال الأشاعرة ، ولا شك أن علاقتهم بالباقلاني صاحب البلاغة والفصاحة والحجج المنطقية كان لها تأثير في ذلك .

٣ - حرص الباقلاني على مناقشة المبتدعة من المعتزلة وغيرهم ، ومناظرتهم مناظرة علنية أمام السلاطين ، ولذلك لما جاء خطاب عضد الدولة يدعوه إلى مجلسه في شيراز قال شيخ الباقلاني أبو الحسن الباهلي - وفي رواية أبو بكر بن مجاهد -

---

(١) انظر : صور عناوين المخطوطات لكل من : الانتصار ، والتمهيد ، طبعة القاهرة ، وإعجاز القرآن ، ت السيد أحمد صقر ، والبيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات .

(٢) انظر : تبيين كذب المفتري (ص : ٥٣) ، أما المجدد الأول والثاني فعند جمهور العلماء أن مجدد المئة الأولى عمر بن عبد العزيز والثانية الإمام الشافعي ، وهذا قول الإمام أحمد وغيره . انظر : توالي التأسيس لابن حجر (ص : ٤٧-٤٨) .

(٣) انظر : درء التعارض (١/٢٧٠) .

(٤) انظر : تبيين كذب المفتري (ص : ٢٢١،٣٩٠) ، والمعيار المعرب (١١/٧٦) .

وبعض أصحابه : هؤلاء قوم كفرة ، فسقة ، لأن الديلم كانوا روافض ، لا يحل لنا أن نطأ بساطهم وليس غرض الملك من هذا إلا أن يقال : إن مجلسه مشتمل على أصحاب المحابر كلهم ، ولو كان خالصا لله لنهضت ، قال القاضي [الباقلاني] : فقلت لهم : كذا قال ابن كلاب ، والمحاسبي ، ومن فى عصرهم : إن المأمون فاسق ، لا يحضر مجلسه ، حتى ساق أحمد بن حنبل إلى طرسوس ، وجرى عليه بعده ماعرف ، ولو ناظروه لكفوه عن هذا الأمر ، وتبين لهم ما هم عليه من الحجة ، وأنت أيضا أيها الشيخ تسلك سبيلهم حتى يجري على الفقهاء ما جرى على أحمد ، ويقولون بخلق القرآن ، ونفي الرؤية ، وها أنا خارج إن لم تخرج ، فقال الشيخ : إذا شرح الله صدرك لهذا فاخرج ، فخرجت مع الرسول إلى شيراز [١] ، وكان من نتيجة ذلك تلك المناظرات مع المعتزلة في مجلس عضد الدولة ، ولما انتصر عليهم قربه الملك وأمره أن يعلم ولده ، فألف له التمهيد [٢] ، كما أن عضد الدولة أرسله إلى ملك الروم وجرت له مناظرات عديدة مع النصارى اشتهرت حكاياتها عند الناس .

فالباقلاني حين عزم على مناقشة المعتزلة [٣] ومناظرتهم كان ذلك بناء على منهج اختطه لنفسه ، ورأى أنه وسيلة لازمة لمقاومة مخالفيه من أهل البدع ، ولذلك نعي على شيوخه كابن كلاب والمحاسبي حين تركوا المأمون ومن معه من أهل الاعتزال يفرضون على الناس مقالتهم الاعتزالية ، وحين يضرب الباقلاني المثل بهذين كان يقصد أن تمكنهما من علم الكلام يعطيهما قدرة على مناقشة المعتزلة أصحاب الكلام والجدل العقلي فهو يرى أن الواجب عليهما أكبر من غيرهما .

٤ - كان للباقلاني دور واضح في تطوير المذهب الأشعري ، ويكاد يجمع جميع الباحثين على أن له دورا في ذلك ، يقول ابن خلدون : « وكثر أتباع الشيخ

---

(١) ترتيب المدارك (٧/٥٢-٥٣) .

(٢) انظر : تبيين كذب المفتري (ص : ١١٨-١٢٠،٢١٨،٢١٩) .

(٣) في الانتصار - المخطوط - (١/٤٩٥) يشن الباقلاني هجوما على المعتزلة وأساليبهم في نشر أقوالهم ومنها دعاواهم في وصف خصومهم بأنهم حشو وعامة ونابتة .

أبي الحسن الأشعري ، واقتفي طريقته من بعده تلميذه [١] ، كابن مجاهد وغيره ، وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني ، فتصدر للإمامة في طريقتهم ، وهذبها ، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار ، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد ، والخلاء ، وان العرض لا يقوم بالعرض ، وانه لا يبقي زمانين ، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم ، وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها ، وان بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول » ثم يعقب ابن خلدون مشيرا إلى الظروف التاريخية للقول بهذه الأمور ، فيقول : « وجملت هذه الطريقة وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية ، إلا أن صور الأدلة فيها جاءت بعض الأحيان على غير الوجه القناعي لسذاجة القوم ، ولأن صناعة المنطق التي تسير بها الأدلة وتعتبر بها الأقيسة لم تكن حينئذ ظاهرة في الملة ، ولو ظهر منها بعض الشيء ، لم يأخذ به المتكلمون لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة لعقائد الشرع بالجملة فكانت مهجورة عندهم لذلك » [٢] ، ويرى الدكتور إبراهيم مدكور أنه يعتبر : الخليفة للأشعري ، وأنه « تأثر بالمعتزلة ، فاعتنق نظرية الجوهر الفرد كما اعتنقها الأشعري ، ودعمها وعمقها ، وقال بفكرة الأحوال ، وحاول أن يسوي بين الحال والصفة ، ولا شك في أنه يعد أول من ثبت دعائم المذهب الأشعري ، وأضاف إليه أسسا عقلية ، وإن قال بمبدأ له خطره وهو : إن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول » [٣] .

ويشير محققا التمهيد – أبو ريدة ومحمود الخضيري – إلى جوانب من دور الباقلاني في تطوير مذهب الأشاعرة ، فيقولان : « أما القيمة الكبري لعمل الباقلاني فهي ... كانت في التنهيج وفي بناء مذهب الأشاعرة الكلامي والاعتقادي بناء منظما لا من حيث الطريقة المنطقية الجدلية فحسب ، بل من حيث وضع المقدمات التي تنبني عليها الأدلة ، ومن حيث ترتيب هذه المقدمات بعضها بعد بعض على نحو يدل على امتلاك ناصية الجدل وعلى طول اعتبار في أصول الاستدلال » [٤] ، ثم يذكران

---

(١) كذا في طبعات مقدمة ابن خلدون ، ومنها – ط بولاق – (ص : ٣٨٨) ، – وط كاترمير – (٤٠/٣) ، – وط دار الكتاب اللبناني – ، المجلد الأول (ص : ٨٣٤) إضافة إلى طبعة الشعب ، ولعل الصواب : تلاميذه .

(٢) مقدمة ابن خلدون (ص : ٤٢٩) – ط الشعب – .

(٣) في الفلسفة الإسلامية (٥١/٢) .

(٤) مقدمة تحقيق التمهيد – ط القاهرة – (ص : ١٥) .

قول ابن خلدون ، وقبل ذلك ذكرا أن الباقلاني لم يكن « مجرد مواصل لحمل تراث الأشاعرة المتقدمين عليه ، بل قد تم على يديه توضيح بعض النقط ، وتحديد بعض المفهومات ، مما أدي إلى تعديل مذهب الأشعري من بعض الوجوه وإلى تقريبه من رأي المعتزلة ، وهذا مالم يغفله بعض العلماء المتقدمين » (١) ، ثم ذكرا نماذج لتعليقات الغزالي والشهرستاني على مخالفة الباقلاني لشيخ الأشاعرة في مسائل : صفة البقاء ، والحال ، وتأثير القدرة الحادثة ، وقد سبق ذكر ذلك عند شرح عقيدة الباقلاني وأقواله .

ويذكر أحمد صبحي أن الأشعري كان يعتمد على النقل كثيرا ، لكن أتباعه عدلوا « ابتداء من الباقلاني عن الاستشهاد بدليل النقل إلا فيما ندر ، مغلبين أدلة العقل ... وجاء الباقلاني ليختط منهجا مغايرا لمنهج الأشعري دفاعا عن المذهب ، إذ وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة كالحديث عن العلم وأقسامه ، وعن الموجود قديمه وحديثه ، وعن الجوهر والعرض والجسم » (٢) . وهذا ما سار عليه الأشاعرة من بعده ، وواضح أن الباقلاني يستشهد بالأدلة النقلية في كتبه ولكن مناقشاته العقلية تطغى عليه كثيرا ، حتى وهو يعرض أو يستشهد بالنصوص .

ويرى بروكلمان أن الباقلاني أتى بآراء جديدة أخذها عن الفلسفة اليونانية (٣) ، أما مكارثي فيرى أنه يتصف ببعض الأصالة في مناقشته للبيان والمعجز ، وأنه عمل كثيرا على نشر المذهب الأشعري (٤) ، كما يرى فتح الله خليف أنه أدخل بعض التعديلات على مذهب الأشعري (٥) .

والمسألة التي اشتهر بها الباقلاني وهي أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول

---

(١) مقدمة تحقيق التمهيد – ط القاهرة – (ص : ١٤) .

(٢) في علم الكلام – الأشاعرة – (ص : ٢٢٢–٢٢٣) .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية ، للمستشرقين (٦/١٠٥–١٠٦) ط الشعب .

(٤) المصدر السابق (٦/١٠٧) وهو من زيادات الطبعة الجديدة لدائرة المعارف الإسلامية .

(٥) انظر : معجم أعلام الفكر الإنساني (١/٨٥٠) .

لم نجد لها نصا صريحا فيما وصل من كتب الباقلاني ، ولكن ابن خلدون ذكرها ، ثم تناقلها عنه الباحثون ، وقد حاول النشار ، وتبعه محمد عبد الستار نصار أن يوجدا ما يدعم هذا القول في بعض مقدمات التمهيد [(١)] ، والذي يترجح أنها بنيت على قوله بوجوب المعجزات لثبوت نبوة الأنبياء لأن بطلان المعجزة يؤدي إلى بطلان نبوة الأنبياء ، أو أنها بنيت على قوله بالجوهر الفرد وأن بطلانه يؤدي إلى بطلان دليل حدوث الأجسام .

ويتضح من خلال عرض عقيدة وأقوال الباقلاني ، وأقوال الباحثين في ذلك أن الباقلاني قد طور المذهب الأشعري من خلال :

١ - الميل في المناقشات إلى العقل ، وضعف الاعتماد على النقل ، وإن كان الأمر لم يصل إلى إهماله .

٢ - وضع المقدمات العقلية لمباحث العقيدة وعلم الكلام ، مثل مباحث الجوهر والعرض ، وأقسام العلوم ، والاستدلال والكلام عن الموجودات وأنواعها .

٣ - الميل إلى بعض أقوال المعتزلة وخاصة في بعض الصفات ، وإذا كان الأشعري أخذ يبعد عن الاعتزال في آخر كتبه ، فالبلاقلاني أعاد المنهج الأشعري ليقرب من أهل الكلام .

٤ - تقعيد بعض القواعد الكلامية ، التي أصبحت فيما بعد من أصول الأشاعرة مثل القول بالجوهر الفرد ، وأن العرض لا يبقى زمانين ، وأنه لا يقوم بالعرض .

٥ - التركيز على مبدأ إنكار العلية والسببية التي جعلها الله في الأشياء ، وكذلك القول في مسألة المعجزات والفرق بينها وبين السحر والكرامات والحيل .

---

(١) انظر : مناهج البحث للنشار (ص : ١١٢-١١٣) ، والمدرسة السلفية (ص : ٢٨١-٢٨٢) .

ابن فــورك : ت ٤٠٦ هـ .

هو محمد بن الحسن بن فورك [(١)] ، أبو بكر الأنصاري ، الأصبهاني [(٢)] ، ولا يعرف تاريخ ولادته ، لكن المعروف عنه أنه أقام أولا بالعراق ودرس بها مذهب الأشعري على أبي الحسن الباهلي – تلميذ أبي الحسن الأشعري [(٣)] – ، ثم ذهب إلى الري فسعت به الكرامية ، ثم راسله أهل نيسابور فبنيت له فيها دار ومدرسة ، وصار يدرس فيها وتخرج عليه جمهرة كبيرة من الفقهاء [(٤)] ، وقد ذكر قصة له في سبب اشتغاله بعلم الكلام [(٥)] .

وفي أواخر عمره أنهي إلى السلطان محمود بن سبكتكين أنه يعتقد أن نبينا محمدا ﷺ ليس نبيا اليوم ، وان رسالته انقطعت بموته ، وقد امتحن وجرت له مناظرات مع محمود بن سبكتكين ، وممن نسب إليه هذا القول ابن حزم حيث قال في الفصل : « [حدثت [(٦)]] فرقة مبتدعة تزعم أن محمد ابن عبد الله ابن عبد المطلب ﷺ ليس هو الآن رسول الله ﷺ ، ولكنه كان رسول الله ، وهذا قول ذهب إليه الأشعرية ، وأخبرني سليمان بن خلف الباجي – وهو من مقدميهم اليوم – أن محمد بن الحسن ابن فورك الأصبهاني على هذه المسألة قتله

---

(١) فورك : بضم الفاء وفتح الراء ، هكذا ضبطها ابن خلكان وصاحب الوافي وغيرهما .

(٢) انظر : ترجمته في : تبيين كذب المفتري (ص : ٢٣٢) ، وإنباه الرواة (٣/١١٠) ، ووفيات الأعيان (٤/٢٧٢) ، وسير أعلام النبلاء (١٧/٢١٤) ، والعبر (٢/٢١٣) ، والوافي (٢/٣٤٤) ، وطبقات السبكي (٤/١٢٧) ، وطبقات الشافعية للأسنوي (٢/٢٦٦) ، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (١/١٨٥) ، وشذرات الذهب (٣/١٨١) ، والنجوم الزاهرة (٤/٢٤٠) ، وتاج التراجم (ص : ٦٢) .

(٣) انظر : سير أعلام النبلاء (١٧/٢١٦) ، وطبقات السبكي (٤/١٢٨) ، وابن قاضي شهبة (١/١٨٥) .

(٤) انظر : السير (١٧/٢١٥) ، وطبقات السبكي (٤/١٢٨) ، وتاريخ التراجم لابن قطلوبغا (ص : ٦٢) – ط باكستان – .

(٥) انظر : طبقات السبكي (٤/١٢٩) .

(٦) في طبعة الفصل الأولى – مع ملل الشهرستاني – (١/٨٨) [حديث] وكذا في الطبعة المحققة (١/١٦١) ولعل الصواب ما أثبته .

بالسم محمود بن سبكتكين ، صاحب ما دون وراء النهر من خراسان – رحمه الله – » [(١)] ، ثم ذكر ابن حزم السبب الذي أدي إلى هذه المقالة [(٢)] ، وقد نفى السبكي بشدة نسبة هذه المقالة وشنع على ابن حزم والذهبي بسببها ، وقال إن ابن فورك لما سأله ابن سبكتكين كذب الناقل ، وإن السلطان عندما وضح له الأمر أمر بإعزازه وإكرامه ، فلما أيست الكرامية دست له السم [(٣)] ، وقول ابن حزم سبق نقله قريبا وقد نسبه إلى الباجي ، أما الذهبي فقال : « ونقل أبو الوليد الباجي أن السلطان محمودا سأله عن رسول الله ﷺ فقال : كان رسول الله ، وأما اليوم فلا ، فأمر بقتله بالسم » [(٤)] ، وهذه المسألة من المسائل التي كانت سببا في محنة الأشعرية زمن القشيري والجويني ، وقد رد القشيري نسبتها إلى الأشعرية وبين بطلان نسبتها إليهم [(٥)] .

والذي يظهر أنه قد وقعت بين ابن فورك وابن سبكتكين مناظرات فى موضوعات متعددة ولذلك ذكر ابن رجب مناظرة بينهما حول العلو ، فروى في أثناء ترجمته لأبي الحسن العكبري أنه قال : « سمعت أبا مسعود أحمد بن محمد البجلي الحافظ قال : دخل ابن فورك على السلطان محمود ، فتناظرا ، قال ابن فورك لمحمود ، لا يجوز أن تصف الله بالفوقية ، لأنه يلزمك أن تصفه بالتحتية ، لأنه من جاز أن يكون له فوق جاز أن يكون له تحت . فقال محمود : ليس أنا وصفته بالفوقية ، فتلزمني أن أصفه بالتحتية ، وإنما هو وصف نفسه بذلك ، قال : فبهت » [(٦)] .

---

(١) الفصل (١٦١/١) – المحققة .

(٢) انظر : المصدر السابق (١٦٢/١) .

(٣) انظر : طبقات السبكي (١٣٠/٤-١٣٣) .

(٤) سير أعلام النبلاء (٢١٦/١٧) .

(٥) انظر : رسال شكاية أهل السنة للقشيري (ص : ١٠-٢٨) ضمن « الرسائل القشيرية » وهو في طبقات السبكي (٤٠٦/٣-٤١٣) .

(٦) الذيل على طبقات الحنابلة (١٢/١) .

ومن أبرز شيوخ ابن فورك إضافة إلى أبي الحسن الباهلي : عبد الله بن جعفر الأصبهاني الذي سمع منه مسند أبي داود الطيالسي ، وابن خرزاذ الأهوازي .

أما أبرز تلاميذه الذي رووا عنه فالبيهقي ، والقشيري ، وأبو بكر أحمد ابن علي بن خلف [١] .

أما مصنفاته فقد ذكر مترجموه أنها قريب من المئة [٢] ، وقد ذكر سزكين ما وصل إليه منها ، وهي باختصار :

١ - مشكل الحديث وبيانه ، وقد ذكر أن له أسماء كثيرة ، وهو مطبوع .

٢ - كتاب الحدود في الأصول ، وذكر أنه طبع في بيروت سنة ١٣٢٤ هـ .

٣ - النظامي في أصول الدين .

٤ - رسالة في علم التوحيد .

٥ - تفسير القرآن .

٦ - الإبانة عن طرق القاصدين والكشف عن مناهج السالكين ، والتوفر إلى عبادة رب العالمين .

٧ - مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري ، وقد طبع أخيرا في بيروت .

٨ - شرح كتاب العالم والمتعلم لأبي حنيفة .

٩ - انتقاء من أحاديث أبي مسلم محمد بن أحمد بن علي الكاتب البغدادي المتوفي سنة ٣٩٩ هـ [٣] .

توفى ابن فورك سنة ٤٠٦ هـ .

---

(١) انظر : السير (٢١٥/١٧) ، وطبقات السبكي (١٢٩/٤) .

(٢) انظر : التبيين (ص : ٢٣٣) .

(٣) انظر : تاريخ التراث لسزكين مجلد ١ جـ ٤ (ص : ٥٢-٥٤) - ط جامعة الإمام - .

منهج ابن فورك ودوره في تطور المذهب الأشعري :

يعتبر ابن فورك من المعاصرين للباقلاني المتوفي سنة ٤٠٣ هـ ، وكلاهما تتلمذ على أبي الحسن الباهلي ، تليمذ أبي الحسن الأشعري ، ولكن شيوخ الباقلاني في مسائل الكلام أكثر ، كما أن عناية ابن فورك بالحديث أكثر ، ويكفي أن أحد تلامذته الإمام البيهقي .

وإذا كان قد مضى تفصيل مذهب وأقوال الباقلاني ، فسيقتصر البحث هنا في عقيدة ومنهج ابن فورك على عرض مقارنة بينه وبين الباقلاني ، إذ هما يمثلان مرحلة واحدة في مسيرة مذهب الأشاعرة .

فمن المسائل التي يوافق فيها ابن فورك الباقلاني :

١ - الاستدلال بدليل حدوث الأجسام المسمي دليل الأعراض ؛ وهو دليل المتكلمين المشهور ، وقد أشار إليه ابن فورك عرضا في كتابه مشكل الحديث فقال : « إن الخلق عرفوا الله سبحانه وتعالى بدلالاته المنصوبة ، وآياته التي ركبها في الصور ، وهي الأعراض الدالة على حدوث الأجسام ، واقتضائها محدثا لها من حيث كانا محدثين » (١) .

٢ - نفي الصفات الاختيارية القائمة بالله تعالى ، وهي المسألة المسماة بحلول الحوادث ، وقد جاءت الإشارة إلى هذه المسألة عند ابن فورك في عدة مواضع (٢) .

٣ - يثبت ابن فورك من الصفات الخبرية : الوجه (٣) ، واليدين (٤) ، والعين (٥) ، ويمنع من تأويلها ، وينفي عنها أن تكون جارحة أو دالة على

---

(١) مشكل الحديث وبيانه (ص : ٤٣) - ت موسي محمد علي - ، المكتبة العصرية ، بيروت .

(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ٦٨، ١٠٠، ١٣٣، ١٤٣، ١٩٣، ١٩٤، ٢٣٠) .

(٣) انظر : المصدر نفسه (ص : ١٧١، ٢٠٤) .

(٤) انظر : المصدر نفسه (ص : ٥٣، ١٥٧، ١٧٩، ١٨٣، ٢٠٦) .

(٥) انظر : المصدر نفسه (ص : ٢٠٦، ١٢٣، ٢٠٣، ٢٠٥) .

تجسيم أو أجزاء ، وهذا ما يقوله الباقلاني – إلا أننا نرى ابن فورك يتأول ماعدا هذه من الصفات الخبرية ، فيتأول ما ورد من اليد [(١)] ، ويمين الرحمن [(٢)] ، والكف [(٣)] ، والقبضة [(٤)] ، والقدم [(٥)] ، والأصابع [(٦)] ، والساق [(٧)] .
ولم يجعلها مع اليدين والوجه والعين نسقا واحدا في الإثبات مع عدم التمثيل ، بل أول هذه ومنع من تأويل تلك ، وكأن ابن فورك شعر بالتناقض هنا فأورد سؤالا وأجاب عليه حيث قال بعد إثباته صفة الوجه لله تعالى ، ورده على المعتزلة الذين يتأولونه بأن معناه : أنه هو ، وإن وجه الشيء قد يكون نفسه – قال : « فإن قال قائل : فإنه لا يعقل وجه ، الجارحة أو بعض [(٨)] ، أو نفس الشيء ؟ قيل : في هذا جوابان : أحدهما : أنه إثبات وجه بخلاف معقول الشاهد ، كما أن إثبات من أضيف إليه الوجه إثبات موجود بخلاف معقول الشاهد ، والثاني : أن الوجه على الحقيقة لا يكون نفس الشيء ، لما بينا أن ذلك لا يوجد في اللغة حقيقة أيضا ، وأما إطلاق البعض على الوجه الذي هو جارحة فتوسع عندنا ، وإن كان حقيقة أيضا ... واعلم أن أحد أصولنا في هذا الباب أنه كلما أطلق على الله عز وجل من هذه الأوصاف والأسماء التي قد تجري على الجوارح فينا ، فإنما يجري ذلك في وصفه على طريق الصفة ، إذا لم يكن وجه آخر يحمل عليه ، مما يسوغ فيه التأويل ، وذلك لصحة قيام الصفة بذاته ، فإن قيامها مما لا يقتضي انتقاض توحيده وخروجه عما يستحقه من القدم والإلهية ، فأما وصفه بذلك على الحد الذي يتوهمه المشبهة الممثلة لربها بالخلق في إثبات الجوارح والآلات ،

---

(١) انظر : مشكل الحديث (ص : ٢٠٧) .

(٢) انظر : المصدر نفسه (ص : ٢٠٩) .

(٣) انظر : المصدر نفسه (ص : ٤٠) .

(٤) انظر : المصدر نفسه (ص : ٤٩) .

(٥) انظر : المصدر نفسه (ص : ٦٢-٦٣) .

(٦) انظر : المصدر نفسه (ص : ١١٦-١١٨) .

(٧) انظر : المصدر نفسه (ص : ١٦٧-٢١٠) .

(٨) كذا ولعل الصواب : فإنه لا يعقل وجه إلا جارحة أو بعض ...

فخلاف الدين والتوحيد ، وحملها على ما ذهبت إليه المعتزلة فيه إبطال فائدتها ، وإخراجها عن كونها معقولة مفيدة على وجه الحق ... » [١] ، ثم يورد سؤالا آخر فيقول : « فإن قيل : فلم لا تقولون على هذا الوصف : « قدم » صفة و « صورة » صفة ، لأن الإضافة قد حصلت في الخبر إليه على هذا الوجه ؟ فقيل « على صورته » وقيل « قدمه » ؟ قيل : إنما لم يحمل ذلك على الصفة لامتناع المعني فيه ، وإن الصفة ليست مما يوصف بالوضع في الأماكن ، وقد وجدنا لذلك تأويلا صحيحا قريبا ، يمنع هذه الشبهة ، وهو ماذكرنا قبل أن قدم المتجبر على الله عز وجل ، يضعها على النار على استحقاق العقوبة على عتوه على الله ... وإنما حملنا ما أطلق من ذكر الوجه واليدين والعين على الصفة من حيث لم يوجد في واحد منها ما يستحيل ويمتنع ، وليس كل ما أضيف إليه فهو عن طريق الصفة ، بل ذلك ينقسم على أقسام : منها بمعني الملك ، ومنها بمعني الفعل ، ومنها بمعنى الصفة ، وإنما يكشف الدليل ، ويميز القرائن مواقعها على حسب ما بينا ورتبنا ، فاعلمه إن شاء الله » [٢] ، وواضح من منهجه هذا أن الصفة إذا كان لها وجه آخر تحمل عليه وجب حملها ، بحيث لا تكون صفة لله تعالى ، ومن تأمل تأويلاته لبعض الصفات الخبرية لايجد بينها وبين تأويلات مخالفي ابن فورك لصفة اليدين والوجه والعين كبير فرق .

٤ – يؤول ابن فورك صفات النزول [٣] ، والإتيان [٤] ، والمجيء [٥] ، والضحك [٦] ،

---

(١) مشكل الحديث (ص : ١٧٢) .

(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ١٧٣) .

(٣) انظر : المصدر نفسه (ص : ٩٩،١٠١،١٩١،٢٢٢،٢٢٤) .

(٤) انظر : المصدر نفسه (ص : ٤٣،١٠٢) .

(٥) انظر : المصدر نفسه (ص : ١٠٢،١٢٤) .

(٦) انظر : المصدر نفسه (ص : ٦٧،٢٠٠،٢٢٢،٢٢٥–٢٢٦) .

والعجب [١] ، والغضب [٢] ، والفرح [٣] ، وغيرها ، وهذا مانجد مماثلا له عند الباقلاني ، وهذا كله بناء على أصلهما الذى هو أصل الأشاعرة وهو نفى ما يقوم بالله من الصفات الاختيارية .

٥ – يثبت صفة الكلام على مذهب الأشاعرة ، ويشرح بعض الأمور المتعلقة به ، فيقول : « فأما كلام الله الذي هو صفة من صفات ذاته ، غير بائن منه : فكلام واحد ، شيء واحد ، يفهم منه ويسمع مالا يحصى ولا يعد من الفوائد والمعاني ، ونظير ذلك مانقول : إن علمه واحد ، ولكنه يحيط بمعلومات لا تتناهى ، والذي تقع عليه الكثرة والقلة المعلومات دون العلم ... » [٤] وما نسمعه من كلام الله هو عبارة عنه ، وكلام الله ليس بحرف ولا صوت ، يقول : « اعلم أن كلام الله تعالى ليس بحرف ولا صوت عندنا ، وإنما العبارات عنه تارة تكون بالصوت والعبارات هي الدالة عليه ، وأمارات له تظهر للخلق ، ويسمعون عنها كلام الله فيفهمون المراد ، فيكون ماسمع موسى عليه السلام من الأصوات مما سمع يسمى كلام الله عز وجل ، ويكون ذلك في نفسه غير الكلام ، ويحتمل أن يكون معناه : أن يسمي العبارة كلام الله ، كما يسمي الدلالة على الشيء باسمه ، وكما يسمي الواقع عن القدرة قدرة ، والكائن عن الرحمة رحمة » [٥] ويقول في موضع آخر : « وقد بينا فيما قبل أن معنى ذلك راجع إلى العبارات والدلالات ، التي هي الطريق إلى الكلام وبها يفهم مراده منه ، لا أنه تعالى قوله إذا تكلم الله بالوحي ، إنه يتجدد له كلام ، ولكنه يتجدد إسماع وإفهام بخلق عبارات ونصب دلالات ، بها يفهم الكلام ، ثم يقال على طريق السعة والمجاز لهذه العبارات كلام من حيث أنها دلالات عليه ... واعلم أنه لا يصح على أصلنا في قولنا :

---

(١) مشكل الحديث (ص : ٩٥) .

(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ٢٢٩) ، وفي تأويل الغضب والرحمة (ص : ١١٢، ١٧٩) .

(٣) انظر : المصدر نفسه (ص : ٩٢، ٢٢٧) .

(٤) انظر : المصدر نفسه (ص : ٢١٢) .

(٥) انظر : المصدر نفسه (ص : ١٦٩) .

إن كلام الله غير مخلوق ولا حادث بوجه من الوجوه أن يقول : إن الله يتكلم كلاما بعد كلام ، لأن ذلك يوجب حدوث الكلام ، وإنما يتجدد الإسماع والإفهام . ونصب العبارات وإقامة الدلالات على الكلام الذي لم يزل موجودا ، وحدوث الدلالة والعبارة لا يقتضي حدوث المدلول المعبر عنه ، كما أن حدوث الذكر والدعاء لا يقتضي حدوث المذكور والمدعو » [1] .

هذه بعض المسائل التي اتفق فيها الباقلاني وابن فورك ، على أن ابن فورك تميز عن الباقلاني بما يلي :

١ - الاستدلال بالسنة في دقائق مسائل الأسماء والصفات ، مع أن له رأيا في أخبار الآحاد وأنها لا تفيد اليقين والعلم ، لكنه يرى جواز ذكرها لإفادتها غلبة الظن ، فهي من باب الجائز الممكن ، يقول : « وأما ما كان من نوع الآحاد مما صحت الحجة به من طريق وثاقة النقلة ، وعدالة الرواة ، واتصال نقلهم ، فإن ذلك - وإن لم يوجب العلم والقطع - فإنه يقتضي غالب ظن وتجويز حكم ، حتى يصح أن يحكم أنه من باب الجائز الممكن ، دون المستحيل الممتنع » [2] ، والسبيل الأمثل فيها تخريجها وتأويلها ، وليس إنكارها كما فعلت المعتزلة ، ولا اعتقاد التشبيه بها كما فعلت المشبهة [3] .

والمطلع على كتاب ابن فورك في مشكل الحديث يلحظ أمرين عجيبين :

أحدهما : البحث عن أوجه التأويل لكل حديث ، والتكلف في ذلك ، وهو يعتقد أن هذه مهمة طائفة من أهل الحديث ، فقد قسمهم إلى فرقتين : فرقة هم أهل النقلة والرواية ، وحصر أسانيدها ، وتمييز صحيحها من سقيمها ، وفرقة منهم يغلب عليهم تحقيق طرق النظر والمقاييس ، والإبانة عن ترتيب الفروع على الأصول ونفي شبه الملبسين عنها ، فالفرقة الأولى للدين كالخزنة للملك

---

(١) مشكل الحديث (ص : ١٩٣-١٩٤) .

(٢) المصدر السابق (ص : ٢٢) .

(٣) انظر : المصدر نفسه (ص : ٢٣٥-٢٣٦) .

والفرقة الأخرى كالحرس الذين يذبون عن خزائن الملك [١] ، وواضح أن ابن فورك في كتابه جعل مهمته تحقيق هدف الفرقة الثانية ، ولذلك ذكر فيه ما يراه من مشكل الحديث .

والأمر الآخر : خلطه فيما يورده بين الأحاديث الصحيحة ، والضعيفة والموضوعة ، حيث جعلها نسقا واحدا في الدلالة وضرورة التأويل ، وإذا أشار إلى ضعف بعض الروايات لا يكتفي بذلك في ردها وبيان عدم الحاجة إلى بحث مادلت عليه من الصفة لله تعالى ، وإنما يشير إلى ضعفها – إن أشار – بكلمات ثم يجلب بخيله ورجله في تأويلها [٢] .

ومن الأمثلة على ذلك – وهي كثيرة – تأويله لرواية « الحجر الأسود يمين الله في أرضه ، يصافح بها من شاء من خلقه » [٣] ، فإنه قال – دون أن

---

(١) انظر : مشكل الحديث (ص : ١٧–١٨) .

(٢) انظر : كأمثلة على ذلك مشكل الحديث ، (الصفحات : ٥٩،٦٤،٦٩،٨٣،١٠٣،١٠٨ ، ١٤١،١٦٣،١٦٨،١٦٩) .

(٣) هذا الحديث روي مرفوعا وموقوفا ، فرواه – عن عبد الله بن عمرو – : الحاكم في المستدرك (٤٥٧/١) بلفظ « يأتي الركن يوم القيامة ... وهو يمين الله التي يصافح بها خلقه » ، والطبراني في الأوسط (٣٣٧/١) ورقمه (٥٦٧) ، وابن خزيمة في صحيحه ٢٢١/٤) ورقمه (٢٧٣٧) ، وابن الجوزي في العلل المتناهية (٨٥/٢) ، وصححه الحاكم وتعقبه الذهبي بأن في إسناده عبد الله ابن المؤمل وهو ضعيف ، كما رواه عن جابر مرفوعا : الخطيب في تاريخ بغداد (٣٢٨/٦) ، وابن عدي في الكامل (٣٣٦/١) ، وابن الجوزي في العلل المتناهية (٨٤/٢) ، وفي إسناده إسحاق بن بشر الكاهلي قال عنه ابن عدي في الكامل : هو في عداد من يضع الحديث ، كما رواه عن أنس بن مالك مرفوعا : الديلمي في الفردوس (٢٥٨/٢) بلفظين ، وفي إسناده على بنى عمر العسكري ضعيف ، والعلاء بن سلمة الرواس متهم بالوضع ، انظر : فيض القدير (٣١٠/٣) – كما رواه موقوفا على ابن عباس – : عبد الرزاق في المصنف (٣٩/٥) ورقمه (٨٩١٩ ، ٨٩٢٠) ، وابن قتيبة في غريب الحديث (٣٣٧/٢) ، والأزرقي في أخبار مكة من طرق (٣٢٣/١،٣٢٤،٣٢٦) ، ومحمد ابن يحيى العدني المعروف بمحمد بن أبي عمر – كما في المطالب العالية – (٣٣٩/١) ورقمه (١١٤٧) ، وفي الحاشية (٣٤٠/١) « في المسندة هذا موقوف جيد ، وقال البوصيري : رواه ابن أبي عمر موقوفا بإسناد صحيح » ، كما روى موقوفا على عكرمة ، رواه الأزرقي في أخبار مكة (٣٢٥/١) ومما سبق يتبين ان المرفوع ضعيف ، =

يتعرض لإسناده ، وهل هو مرفوع أو موقوف -: « وقد تأول أهل العلم ذلك على وجهين من التأويل : أحدهما : أن المراد بذلك الحجر أنه من نعم الله على عباده ، بأن جعله سببا يثابون على التقرب إلى الله تعالى بمصافحته ، فيؤجرون على ذلك ، وقد بينا أن العرب تعبر عن النعم باليمين واليد ... وزعم بعضهم : أن هذا تمثيل ، وأصله أن الملك إذا صافح رجلا ، قبل الرجل يده ، فكان الحجر لله تعالى بمنزلة اليمين للملك ليستلم ويلثم ، وقد روي في الخبر أن الله عز وجل لما أوجده أخذ الميثاق من بني آدم وأشهدهم على أنفسهم الست بربكم ؟ قالوا : بلى ، جعل ذلك في الحجر الأسود ، فلذلك يقال عنده : إيمانا بك ووفاء بعهدك [(١)] .

ويحتمل وجها آخر : وهو أن يكون قوله « الحجر يمين الله في أرضه » إنما أضافه إليه على طريق التعظيم للحجر ، وهو فعل من أفعال الله عز وجل سماه يمينا ، ونَسَبَهُ إلى نفسه وأمر الناس باستلامه ومصافحته ، ليظهر طاعتهم بالائتمار وتقربهم إلى الله عز وجل ، فيحصل لهم بذلك البركة والسعادة » [(٢)] . ولو أن ابن فورك بين درجته وضعفه - أو ضعف المرفوع منه - ثم بين وضوح دلالته وأن نص الحديث يدل على أن الحجر ليس يمين الله حقيقة والتى هى صفته القائمة به لأنه قال : « في الأرض » ، لما احتاج إلى هذه التأويلات .

= وان الصحيح وقفه على ابن عباس ، وممن صحح وقفه العجلوني في كشف الخفا (٣٤٩/١) ، وقال في تمييز الطيب من الخبيث (ص : ٦٨) : « قال شيخنا هو موقوف صحيح » ، كما أشار ابن تيمية في مجموع الفتاوي (٣٩٧/٦) ، وفي التدمرية (ص : ٧٢) أن المشهور فيه أنه عن ابن عباس

وانظر : حول هذا الحديث أيضا إحياء علوم الدين (١٠٣/١) مع تخريج العراقي ، وشرحه إتحاف السادة (٧٩/٢-٨٠) ، والسراج المنير للعزيزي (٢٣٦/٢-٢٣٧) ، وسلسلة الأحاديث الضعيفة للألباني رقم (٢٢٣) ، وكنز العمال (٢١٥/١٢،٢١٧) .

ملحوظة : وقع في الترغيب والترهيب (١٩٤/٢) - ت مصطفى عمارة - ، و(٣١٤/٢) - ت الهراس رواية عبد الله بن عمرو بلفظ « يأتي الركن اليماني ... » ، والذي في مصادر الحديث - التي أشرنا إليها - وأيضا في مسند الإمام أحمد (٢١١/٢) - حيث روي أول الحديث دون المصافحة - مجيء الرواية بلفظ « يأتي الركن » فقط ، ولذلك بوبوا له بالحجر الأسود ، فلعل مافي الترغيب والترهيب وهم من المنذري أو من النساخ ، والله أعلم .

(١) وردت في ذلك رواية ضعيفة عن عمر - رضي الله عنه - ، رواها الحاكم في المستدرك (٤٥٧/١) ، والأزرقي في تاريخ مكة (٣٢٣/١-٣٢٤) .

(٢) مشكل الحديث (ص : ٥٧-٥٨) .

وأحيانا يستعين ببعض الروايات الشاذة أو الضعيفة ، فمثلا حين أول أحاديث النزول بعدة تأويلات قال : « وقد روى لنا بعض أهل النقل هذا الخبر عن النبي ﷺ بما يؤيد هذا الباب ، وهو بضم الياء من « ينزل » وذكر أنه قد ضبطه عمن سمعه عنه من الثقات الضابطين » (١) ، والروايات المتواترة جاءت بما هو مشهور ، فكيف تمسك بهذه الرواية الشاذة ، والمجهول رواتها ؟ ، وفي تأويله للإتيان في قوله تعالى : ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ﴾ [البقرة : ٢١٠] ذكر رواية عن مجاهد أنه قال : يأتيهم بوعده ووعيده (٢) . مع أن المأثور عن مجاهد عكس هذا .

٢ – وابن فورك يؤول الاستواء والعلو ، خلافا للباقلاني الذي يثبتهما ، وقد سبق نقل كلامه في ذلك ، ولأهمية قول ابن فورك في هذه المسألة في تتبع تطور المذهب الأشعري نعرض لأقواله فيها ، يقول عن الاستواء في معرض رده على ابن خزيمة في كتابه التوحيد : « ثم ذكر صاحب التصنيف بابا ترجمه باستوائه على العرش ، وأوهم معنى التمكين والاستقرار ، وذلك منه خطأ ، لأن استواءه على العرش سبحانه ليس على معنى التمكين والاستقرار ، بل هو في معنى العلو بالقهر والتدبير ، وارتفاع الدرجة بالصفة على الوجه الذي يقتضي مباينة الخلق » (٣) ، وفي موضع آخر حين رد على أحمد بن إسحاق الصبغي – صاحب ابن خزيمة – أحال على تأويله للاستواء فيما سبق – والذي نقلناه قبل قليل – .

أما العلو : فله في تأويله أقوال كثيرة :

أ – يقول في حديث الجارية حين قال لها رسول الله ﷺ : أين الله ؟ قالت في السماء ، قال : أعتقها فإنها مؤمنة (٤) ، يقول ابن فورك : « إن ظاهر

---

(١) مشكل الحديث (ص : ١٠٠) .

(٢) المصدر نفسه (ص : ١٠٣) وقد بحثت عن هذه الرواية فلم أجدها في كتب التفسير ومنها تفسير مجاهد ، والطبري ، والسيوطي ، وابن كثير ، والقرطبي ، وابن الجوزي ، والخازن ، والبغوي ، والألوسي ، والبسيط للواحدي (مخطوط) وتفسير الثعلبي (مخطوط) وغيرها .

(٣) مشكل الحديث (ص : ١٨٦) .

(٤) رواه مسلم – في آخر قصة – كتاب المساجد ومواضع الصلاة ، باب تحريم الكلام في الصلاة ، ورقمه (٥٣٧) .

اللغة تدل من لفظه أين أنها موضوعة للسؤال عن المكان ، ويستخبر بها عن مكان المسؤول عنه بأين ... غير أنهم قد استعملوها عن مكان المسؤول عنه فى غير هذا المعنى توسعا أيضا تشبيها بما وضع له ، وذلك أنهم يقولون – عند استعلام منزلة المستعلم عند من يستعمله – : أين منزلة فلان منك ، وابن فلان من الأمير ، واستعملوه في استعلام الفرق بين الرتبتين بأن يقولوا : أين فلان من فلان ، وليس يريدون المكان والمحل من طريق التجاوز في البقاع ، بل يريدون الاستفهام عن الرتبة والمنزلة ، وكذلك يقولون : لفلان عند فلان مكان ومنزلة ، ومكان فلان في قلب فلان حسن ، ويريدون بذلك المرتبة والدرجة في التقريب والتبعيد ، والإكرام والإهانة . فإذا كان ذلك مشهورا في اللغة احتمل أن يقال : إن معنى قوله ﷺ : أين الله ؟ ، استعلام لمنزلته وقدره عندها وفي قلبها ، وأشارت إلى السماء ، ودلت بإشارتها على انه في السماء عندها على قول القائل – إذا أراد أن يخبر عن رفعة وعلو منزلة –: فلان في السماء ، أى هو رفيع الشأن ، عظيم المقدار ، كذلك قولها في السماء على طريقة الإشارة إليها ، تنبيها عن محله في قلبها ومعرفتها به وإنما أشارت إلى السماء لأنها كانت خرساء ، فدلت بإشارتها على مثل دلالة العبارة ، على نحو هذا المعني ، وإذا كان كذلك لم يجز أن يحمل على غيره مما يقتضي الحد والتشبيه والتمكين في المكان والتكييف » [1] ، وبعد أن يقرر ابن فورك مذهبه هذا وتأويله – العجيب – لهذا الحديث ، يذكر قولا آخر لبعض الأشاعرة فيقول : « ومن أصحابنا من قال : إن القائل إذا قال : إن الله في السماء ، ويريد بذلك أنه فوقها من طريق الصفة ، لا من طريق الجهة ، على نحو قوله سبحانه ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ [الملك : ١٦] لم ينكر ذلك » [2] ، وقد يكون قصد ببعض أصحابه : الباقلاني ، الذي صرح بإثبات الاستواء وإبطال تأويله وإثبات العلو ، ومع ذلك صرح بنفي الجهة – وقد سبقت الإشارة إلى ذلك .

---

(١) مشكل الحديث (ص : ٧٦) ، ويلحظ أن رواية أنها أشارت بيدها إلى السماء رواية ضعيفة .

(٢) المصدر السابق (ص : ٧٦-٧٧) .

ب – قال في معرض رده على المعتزلة الذين يذهبون إلي أن الله في كل مكان ، وبيانه أن المسلمين يطلقون أن الله فوق خلقه ، وأن « في » في قوله تعالى : ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ بمعنى « على » ، غير أنه يعقب قائلا : « واعلم أنا إذا قلنا : إن الله عز وجل فوق ماخلق ، لم يرجع به إلي فوقية المكان ، والارتفاع على الأمكنة بالمسافة ، والاشراف عليها بالممارسة منها ، بل قولنا إنه فوقها يحتمل وجهين :

أحدهما : أنه يراد به أنه قاهر لها ، مُسْتَوْلٍ عليها ، إثباتا لإحاطة قدرته بها ، وشمول قهره لها ، وكونها تحت تدبيره ، جارية على حسب علمه ومشيئته .

والوجه الثاني : أن يراد أنه فوقها على معنى أنه مباين لها بالصفة والنعت ، وأن ما يجوز على المحدثات من العيب والنقص والعجز والآفة والحاجة ، لا يصح شيء من ذلك عليه ، ولا يجوز وصفه به ، وهذا أيضا متعارف في اللغة أن يقال : فلان فوق فلان ، ويراد بذلك رفعة المرتبة والمنزلة ، والله عز وجل فوق خلقه على الوجهين جميعا » .

وإنما يمتنع الوجه الثالث : وهو أن يكون على معنى التحيز في جهة الاختصاص ببقعة دون بقعة ، وإذا قلنا : إنه فوق الأشياء على هذا الوجه قلنا أيضا في تأويل إطلاق القول بأنه فيها على مثل هذا المعني »[(١)] .

جـ – ويقول في رده على ابن خزيمة : « واعلم أنه ليس ينكر قول من قال : إن الله في السماء ، لأجل أن لفظ الكتاب قد ورد به وهو قوله : ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ [الملك : ١٦] . ومعنى ذلك : أنه فوق السماء لا على معنى فوقية المتمكن في المكان ، لأن ذلك صفة الجسم المحدود المحدث ، ولكن بمعنى ما وصف به أنه فوق من طريق الرتبة والمنزلة والعظمة والقدرة ، ثم ذكر هذا القائل [ابن خزيمة] في ذلك قوله عز وجل : ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ ، وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ﴾ [فاطر : ١٠] وقوله : ﴿ بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ ﴾ [النساء : ١٥٨]

---

(١) مشكل الحديث (ص : ٨٤) .

وهذا منه غلط ، من قبل [أن] صعود الكلم الطيب إليه ليس على معني صعود من سفل إلى علو ، لاستحالة ذلك فى الكلام لكونه عرضا لا يبقى ، وكذلك العمل الصالح وإنما معنى صعود الكلام إليه قبوله ، ووقوعه منه موقع الجزاء والثواب ، وقوله : (يرفعه) لا على معنى رفع من مكان إلى مكان ، ولكن رفع له على معنى أنه قد تقبل ، وأن الكلام إذا اقترن به العمل الصالح قُبِلا دون أن ينفرد الكلام من العمل . وأما قوله تعالى فى قصة عيسى ﴿ بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ ﴾ فمعناه : رفعه إلى الموضع الذي لا يعبد فيه إلا الله ، ولا يذكر فيه غيره ، لا على معنى أنه ارتفاع إليه كما يرتفع الجسم من سفل إلى جسم فى علو ، بأن تقرب منه بالمسافة والمساحة » [١] .

د – ويشير فى مواضع أخرى إلى تأويله للعلو والفوقية [٢] .

هذا فى كتابه الذي وصل إلينا كاملا ، وقد ذكر شيخ الإسلام – نقلا عن كتابه فى أصول الدين – ما يدل على إثبات العلو والاستواء ، وأنه قال فيه : « وإن سألت أين هو فجوابنا : أنه فى السماء كما أخبر فى التنزيل عن نفسه بذلك فقال – عز من قائل – ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ [الملك ١٦] ، وإشارة المسلمين بأيديهم عند الدعاء فى رفعها إليه ، وإنك لو سألت صغيرهم وكبيرهم فقلت : أين الله ؟ لقالوا : إنه فى السماء ولم ينكروا لفظ السؤال بأين ، لأن النبي – ﷺ – سأل الجارية التي عرضت للعتق فقال : أين الله ؟ فقالت : فى السماء ، مشيرة بها ، فقال النبي – ﷺ – اعتقها فإنها مؤمنة ، ولو كان ذلك قولا منكرا لم يحكم بإيمانها ولأنكره عليها ، ومعني ذلك أنه فوق السماء ، لأن فى بمعنى فوق . قال الله تعالى : ﴿ فَسِيحُوا فِي الأَرْضِ ﴾ [براءة : ٢] أى فوقها » [٣] ، وقال عن الاستواء « فإن قال : فعلى ما هو اليوم ؟ قيل له : مستو على العرش كما قال سبحانه ﴿ ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه : ٥] » [٤] .

---

(١) مشكل الحديث (ص : ١٨٨) .
(٢) انظر : المصدر نفسه (ص : ١٧٨،٢١٦،٢١٨) .
(٣) أصول الدين لابن فورك – عن مجموع الفتاوي – (٩٠/١٦) .
(٤) المصدر السابق (٩٣/١٦) .

قال ابن تيمية معلقا : « فيشبه - والله أعلم - أن يكون اجتهاده مختلفا في هذه المسائل كما اختلف اجتهاد غيره ، فأبو المعالي كان يقول بالتأويل ثم حرمه ، وحكى إجماع السلف على تحريمه ... » [١] .

* * *

ومما سبق يمكن تلخيص دور ابن فورك في تطور المذهب الأشعري بما يلي :

١ - العناية بالحديث والاهتمام به ، مع البقاء على منهج وطريقة أهل الكلام وتأويلاتهم ، وبذلك خف الحاجز الذي كان يفصل بين أهل السنة من أهل الحديث الذين يثبتون ما دلت عليه النصوص ، وأهل الكلام الذين كانوا بعيدين عن الاهتمام بعلم الحديث رواية ودراية ، وهذا المنهج الذي سلكه ابن فورك هو ماسنجده بشكل أقوي وأوضح عند البيهقي .

٢ - الغلو في التأويل ، وكأنه صار هو الأصل ، والإثبات هو القليل .

٣ - تأويل صفة الاستواء والعلو ، وهذا تطور خطير وكبير في المذهب الأشعري ، وإن كان - كغيره من الأشاعرة - قد أثر عنه المنع من تأويلها .

عبد القاهر البغدادي - ت ٤٢٩ هـ

هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله ، أبو منصور البغدادي ، التيمي [٢] ، لم يحدد تاريخ ولادته ، لكن المعروف عنه أنه ولد في بغداد ونشأ

---

(١) مجموع الفتاوي (١٦/٩١) .

(٢) انظر ترجمته في : تبيين كذب المفتري (ص : ٢٥٣) ، ووفيات الأعيان (٣/٢٠٣) ، وفوات الوفيات (٢/٣٧٠) ، وأنباء الرواة (٢/١٨٥) ، وطبقات السبكي (٥/١٣٦) ، وطبقات الإسنوي (١/١٩٤) ، وابن قاضي شهبة (١/٢١٣) ، وسير أعلام النبلاء (١٧/٥٧٢) ، وبغية الوعاة (٢/١٠٥) ، ومقدمة تحقيق كتاب الناسخ والمنسوخ له (ص : ١٥-٢٣) ، ومثلها كتابه التكملة في الحساب (ص : ١٠) ، ومقدمة تحقيق مختصر الفرق بين الفرق للرسعني (ص : ٦) وما بعدها .

بها ، ثم رحل مع أبيه إلى نيسابور حيث تتلمذ على أبي إسحاق الإسفراييني ، وكان من أبرز شيوخه ، ومنهم أيضا ، إسماعيل بن نجيد ، وأبو عمرو محمد بن جعفر بن مطر ، وأبو بكر الإسماعيلي ، وأبو أحمد بن عدي وغيرهم [١] .

وقد مدحه العلماء – خاصة علماء الأشاعرة – كابن عساكر [٢] والرازي والسبكي [٣] ، وقال فيه شيخ الإسلام أبو عثمان الصابوني : « كان من أئمة الأصول ، وصدور الإسلام ، بإجماع أهل الفضل والتحصيل ، بديع الترتيب ، غريب التأليف والتهذيب ، تراه الجلة صدرا مقدما ، وتدعوه الأئمة إماما مُفَخَّما ، ومن خراب نيسابور اضطرار مثله إلى مفارقتها » [٤] ، قال السبكي « قلت : فارق نيسابور بسبب فتنة وقعت بها من التركمان » [٥] ، وكان استقراره آخر أمره في إسفراين حيث لم يبق فيها إلا يسيرا ، فمات بها سنة ٤٢٩ هـ ودفن بجانب شيخه أبي إسحاق الإسفراييني .

ومن أبرز تلاميذ البغدادي : القشيري ، والبيهقي ، وناصر بن الحسين المروزي المتوفى سنة ٤٤٤ هـ ، وعبد الغفار بن محمد النيسابوري المتوفى سنة ٥١٠ هـ وعمره ٩٦ سنة [٦] ، ومنهم أيضا صهره ، أبو المظفر الإسفراييني المتوفى سنة ٤٧١ هـ ، صاحب التبصير بالدين ، الذي قلد فيه شيخه [٧] .

أما أهم آثاره فهي :

١ – الملل والنحل ، وهو كتاب مختصر ألفه قبل « الفرق بين الفرق » ،

---

(١) انظر : السير (٥٧٢/١٧) ، والسبكي (١٣٧/٥) .
(٢) انظر : التبيين (ص : ٢٥٣) .
(٣) انظر : طبقات السبكي (١٣٦/٥،١٣٨) .
(٤)،(٥) المصدر السابق (١٣٧/٥) ، وهذه الفتنة هي فتنة الغز – وهم من التركمان – انظر أحداثها في : الكامل (٤٥٧/٩) أحداث سنة ٤٢٩ هـ ، وانظر : طبقات الاسنوي (١٩٥/١) – الحاشية – .
(٦) انظر : السير (٥٧٢/١٧) ، والسبكي (١٣٧/٥) .
(٧) انظر : التبصير بالدين (ص : ١٠-١١) من المقدمة ، و(ص : ١٧٥) من الكتاب .

وميزته أنه توسع كثيرا في شرح مقالة المعتزلة [١] ، إضافة إلى كلامه عن بقية الفرق قال عنه السبكي : « مختصر ليس في هذا النوع مثله » [٢] وقد طبع بتحقيق ألبير نصري نادر – ط دار المشرق – ، بيروت سنة ١٩٨٦ م .

٢ – الفرق بين الفرق ، وهو مشهور ، طبع عدة مرات .

٣ – أصول الدين ، مطبوع أيضا .

٤ – الناسخ والمنسوخ ، حقق رسالة للماجستير من جامعة أم القرى ، تحقيق حلمي كامل أسعد عبد الهادي – وطبعته دار العدوي بعمان – الأردن سنة ١٤٠٧ هـ .

٥ – التكملة في الحساب ، وهو من أشهر كتبه حتي قال فيه الرازي « لو لم يكن له إلا كتاب التكملة في الحساب لكفاه » [٣] ، وقد طبع في الكويت سنة ١٤٠٦ هـ ، ضمن منشورات معهد المخطوطات العربية ، تحقيق : أحمد سليم سعيدان .

٦ – رسالة في المساحة ، طبعت في ذيل الكتاب السابق .

٧ – تأويل متشابه الأخبار ، ذكره السبكي وابن شاكر الكتبي ، والزركلي [٤] ، وذكر محقق كتاب الناسخ والمنسوخ أن له نسخة خطية في جامعة عليكرة الإسلامية بالهند [٥] ، وبما أن هذا الكتاب موجود فهو ذو أهمية كبيرة لمعرفة منهج البغدادي ، خاصة في الصفات ، ومع ذلك فكتابه « أصول الدين » جمع فيه مايتعلق بجميع مسائل أصول الدين .

---

(١) انظر : الملل والنحل للبغدادي (ص : ٨٢) وما بعدها .

(٢) الطبقات (١٤٠/٥) .

(٣) طبقات السبكي (١٣٨/٥) .

(٤) انظر : طبقات السبكي (١٤٠/٥) ، وفوات الوفيات (٣٧٢/٢) ، والأعلام (٤٨/٤) – ط السادسة – .

(٥) انظر : مقدمة تحقيق الناسخ والمنسوخ (ص : ٢١) وقد أحال على بروكلمان – الملحق (٦٦٦/١) .

وهناك مؤلفات أخرى ذكرها مترجموه ، ومنها تفسير أسماء الله الحسنى ، أشار الزركلي إلى أنه مخطوط [١] .

منهج البغدادي ودوره في تطور المذهب الأشعري :

البغدادي أحد أعلام الأشاعرة في نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس حيث كانت وفاته سنة ٤٢٩ هـ ، وهو يمثل تقريبا مرحلة كل من الباقلاني – ت ٤٠٣ هـ – وابن فورك – ت ٤٠٦ هـ – وإن تأخر عنهما قليلا ، لكنه مثلا يلتقي مع ابن فورك بكونهما شيخين للبيهقي ، كما أنه يذكره في كتابه أصول الدين [٢] ، ويذكر الباقلاني أيضا ، ويصفه بقوله « قال قاضينا » [٣] . كما أن البغدادي ذكر أنه أدرك أبا عبد الله بن مجاهد ، تلميذ أبي الحسن الأشعري [٤] .

والبغدادي يميزه كتبه خاصة « أصول الدين » إنه ينقل أقوال أصحابه من الكلابية والأشعرية ، ويذكر الخلاف بينهم إن وجد ، لذلك فقد يتبادر إلى الناظر أنه مقلد للأشاعرة ، وممن رأى هذا الرأي عبد الرحمن بدوي الذي قال : « لقد كان عبد القاهر البغدادي – بحسب ما لدينا من مؤلفاته – عارضا لآراء الأشاعرة أكثر منه مفكرا أصيلا ، ذا آراء انفرد بها ، أو براهين جديدة ساقها » [٥] ، وهذا الكلام فيه شيء من الحق لكن البغدادي – كما سيأتي – له ترجيحات خاصة تعتبر بمثابة منعطف في تطور المذهب الأشعري ، صحيح أنه في غالب المسائل مقلد لشيوخه ، لكن ليس فيها كلها .

والبغدادي لا يخالف من سبقه من الأشاعرة في مسائل العقيدة والكلام ،

---

(١) الأعلام (٤٨/٤) ، وانظر : المصادر السابقة في الفقرتين السابقتين .

(٢) (ص : ٢٥٣، ٣١٠) كما ذكره في الفرق بين الفرق (ص : ٣٦٤) .

(٣) أصول الدين (ص : ٢٣٠-٢٣١) ، و(ص : ٢٥٣، ٣١٠) ، والفرق بين الفرق (ص : ٣٦٤) .

(٤) المصدر السابق (ص : ٢٥٣، ٣١٠) ، والفرق بين الفرق (ص : ٣٦٤) .

(٥) مذاهب الإسلاميين (٦٧٤/١) .

فيرى أن أول الواجبات النظر [١] ، وأخبار الآحاد - إذا رواها الثقات - تقبل إذا كانت تحتمل تأويلا يوافق المعقول [٢] ، كما أنه يقول بالجزء الذي لا يتجزأ ، وهو الجوهر الفرد ، ويستدل له [٣] ، كما يقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين [٤] ، كما أنه يحتج بدليل الأعراض وحدوث الأجسام ويحتج له ويطيل الكلام حوله [٥] ، كما أنه ينفي مايقوم بالله من الصفات الاختيارية ، وهي مسألة حلول الحوادث [٦] ، ولذلك تأول صفات المحبة ، والرحمة ، والغضب ، والفرح ، والضحك [٧] ، كما أنه قال بكلام الله الأزلي وأنه قائم بالله وأنه أمره ونهيه وخبره ووعده ووعيده ، ويربط ذلك بمسألة حلول الحوادث [٨] ، لكنه لما ذكر ما وقع من الخلاف بين الكلابية والأشعرية في أزلية الأمر والنهي ، ذكر قوليهما دون ترجيح [٩] ، أما الإيمان فهو عنده الطاعات فرضها ونفلها كما هو قول أهل الحديث والسنة ، ويرجح هذا بعد ذكره لأقوال كل من الأشعري وابن كلاب [١٠] ، أما الاستثناء في الإيمان ، فقد رتب الخلاف فيه ترتيبا حسنا على الخلاف في حقيقة الإيمان ، وبما أنه رجح مذهب أهل الحديث فقد قال : « وكل من قال من أهل الحديث بأن جملة الطاعات من الإيمان ، قال بالموافاة ، وكل من وافى ربه على الإيمان فهو المؤمن ، ومن وافاه بغير الإيمان الذي أظهره في

---

(١) انظر : أصول الدين (ص : ٢١٠) .

(٢) انظر : أصول الدين (ص : ١٢،٢٣) ، والفرق بين الفرق (٣٢٥) . - ط عبد الحميد - .

(٣) انظر : المصدر السابق (ص : ٣٥-٣٦) ، والفرق بين الفرق (ص : ٣٢٨) .

(٤) انظر : المصدر نفسه (ص : ٥١،٢٢٩،٢٣٠) .

(٥) انظر : المصدر نفسه (ص : ٥٤-٦٧) ، والفرق بين الفرق (ص : ٣٢٩) .

(٦) انظر : المصدر نفسه (ص : ١٠٦،٣٣٧) ، وانظر : الملل والنحل للبغدادي (ص : ١٥٠) ، والفرق بين الفرق (ص : ٣٣٣) ، والناسخ والمنسوخ للبغدادي (ص : ١٠٧) .

(٧) انظر : المصدر نفسه (ص : ٤٦،٨٠) .

(٨) انظر : المصدر نفسه (ص : ١٠٦-١٠٨) ، والفرق بين الفرق (ص : ٣٣٧) .

(٩) انظر : المصدر نفسه (ص : ١٠٨) .

(١٠) انظر : المصدر نفسه (ص : ٢٤٨-٢٤٩) .

الدنيا ، علم في عاقبته أنه لم يكن قط مؤمنا » [١] ، وهذا الكلام ليس هو قول أهل الحديث الذين يجيزون الإستثناء في الإيمان إذا لم يكن شقا ، أما الموافاة فهي من مسائل مذهب الأشاعرة بناء على قولهم في منع حلول الحوادث ، وأن غضب الله أو رضاه أزلي ، فالكافر إذا مات على الكفر فهو مغضوب عليه غير مرضي عنه ولو عاش أغلب عمره مؤمنا ، وعكسه المؤمن ، أما مسألة القدر ، فقد قال بالكسب وسار فيه على خُطا شيوخه في ذلك مع التجديد في العرض والاستدلال [٢] ، أما ما يتعلق بالمعجزات وشروطها ، فأقواله فيها جاءت على وفق ما ذهب إليه الباقلاني [٣] .

هذه خلاصة سريعة لبعض رؤوس المسائل التي وافق فيها شيوخه الأشاعرة أما الجوانب البارزة في منهجه ، كمعالم على تطور المذهب الأشعري فأهمها :

١ – مخالفته صراحة لبعض أقوال شيخ الأشاعرة أبي الحسن الأشعري ، فهو يعرض الأقوال ومنها قول الأشعري ، ثم يرجح قولا آخر قال به غيره كابن كلاب أو القلانسي ، أو غيرهما ، ومن ذلك مسألة إيمان المقلد [٤] ، ومعنى « الإله » [٥] ، والوقف على قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ ٱللهُ ﴾ [آل عمران : ٧] [٦] ، ومخالفة البغدادي – في هذه المسائل أو غيرها – للأشعري له أهمية في تصور مدى المتابعة والتقليد لشيخهم في ذلك الزمن القريب من الأشعري ، إذ أن الفرق بين وفاتيهما يتجاوز القرن بقليل ، وهذه مدة زمنية قليلة نسبيا .

٢ – تبني دليل حدوث الأجسام بقوة ، وهو من أدلة المعتزلة ، وقد قال به بعض الأشاعرة قبل البغدادي ، لكن شيخهم أبا الحسن الأشعري رأى أنه

---

(١) أصول الدين (ص : ٢٥٣) .

(٢) انظر : أصول الدين (ص : ١٣٣) وما بعدها والفرق (ص : ٣٣٩) .

(٣) انظر : المصدر السابق (ص : ١٧٠-١٧٩) ، والفرق (ص : ٣٤٤) .

(٤) انظر : المصدر السابق (ص : ٢٥٤) .

(٥) انظر : المصدر نفسه (ص : ١٢٣) .

(٦) انظر : المصدر نفسه (ص : ٢٢٢-٢٢٣) .

دليل لم تدع إليه الرسل - كما سبق شرح ذلك - ، فالبغدادي لما عرض هذا الدليل عرضه وكأنه دليل مسلم لا يجوز الاعتراض عليه ، بل قال : « وكل قول لا يصح معه الاستدلال على حدوث الأجسام وعلى حدوث الجواهر فهو فاسد » [١] ، وهذا الجزم بالقول بصحة هذا الدليل هو ما نجده إحدى مسلمات مذهب الأشاعرة فيما بعد .

٣ - تأييد القول بتجانس الأجسام كلها ، وأن اختلافها في الصورة ، وهذا قد قال به بعض المعتزلة [٢] ، وبنوا عليه نفي صفات الله حين قالوا : إثبات الصفات تجسيم والأجسام متماثلة .

٤ - أما مسألة الاستواء ، فقد سبق بيان أن الباقلاني ومن قبله قالوا بإثباته بلا تأويل ، وردوا على من أوله بالاستيلاء ، وأن ابن فورك مال فيه إلى التأويل ، أما البغدادي فقد قال بالتأويل ، مع أنه رد على المعتزلة الذين أولوا الاستواء بالاستيلاء وقال : « زعمت المعتزلة أنه بمعنى استولى كقول الشاعر : قد استوى بشر على العراق ، أى استولي ، وهذا تأويل باطل ؛ لأنه يوجب أنه لم يكن مستوليا عليه قبل استوائه عليه » [٣] ، ثم عرض أقوال أصحابه الأشاعرة فقال : « واختلف أصحابنا في هذا ، **فمنهم** من قال : إن آية الاستواء من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله ، وهذا قول مالك بن أنس وفقهاء المدينة والأصمعي ... **ومنهم** من قال : إن استواءه على العرش فعل أحدثه في العرش سماه استواء ، كما أحدث في بنيان قوم سماه إتيانا ، ولم يكن ذلك نزولا ولا حركة ، وهذا قول أبي الحسن الأشعري ... **ومنهم** من قال : إن استواءه على العرش كونه فوق العرش بلا مماسة ، وهذا قول القلانسي وعبد الله بن سعيد ، ذكره في كتاب الصفات » [٤] ، وبعد عرضه لهذا الأقوال يرجح فيقول : « والصحيح عندنا

---

(١) أصول الدين (ص : ٥٨) .

(٢) انظر : أصول الدين (ص : ٥٤) ، والفرق بين الفرق (ص : ٣٢٨) .

(٣) أصول الدين (ص : ١١٢) .

(٤) أصول الدين (ص : ١١٢-١١٣) .

تأويل العرش في هذه الآية علي معني الملك ، كأنه أراد أن الملك ما استوى لأحد غيره وهذا التأويل مأخوذ من قول العرب : ثُلَّ عرشُ فلان إذا ذهب ملكه ... فصح بهذا تأويل العرش على الملك في آية الاستواء على ما بيناه » [١] ، ويقول في موضع آخر حول معنى آية الاستواء : « ومعناه عندنا على الملك استوى ، أى استوى الملك للإله ، والعرش هاهنا بمعنى الملك .. » [٢] .

أما مسألة العلو فهو من نفاته ، ولذلك بوب لإحدى المسائل بقوله : « المسألة السابعة من الأصل الثالث في إحالة كون الإله في مكان دون مكان » [٣] ، ثم ذكر أقوال الكرامية والمعتزلة والحلولية ، ثم قال : « ودليلنا على أنه ليس في مكان بمعني المماسة قيام الدلالة على أنه ليس بجوهر ولا جسم ولا ذي حد ونهاية ، والمماسة لا تصح إلا من الأجسام والجواهر التي لها حدود » [٤] ، ثم ذكر أنه أفرد هذه المسألة في كتاب مفرد [٥] ، وفي موضع آخر يذكر أن الله كان ولا مكان وهو الآن على ما كان [٦] .

فالبغدادي من نفاة العلو ومؤولة الاستواء ، وبهذا يتبين أن القول بذلك في المذهب الأشعري جاء قبل الجويني .

٥ - وأبرز تطور جاء على يد البغدادي هو قوله في الصفات الخبرية ، وقد سبق ذكر أن الباقلاني وابن فورك ومن قبلهما أثبتوا لله الوجه واليدين والعين ومنعوا من تأويلها ، وابن فورك - مثلا - وإن قال بتأويل بعض الصفات الخبرية ، كالقدم والإصبع واليمين - كما مر - إلا أن هذه الصفات - صفات الوجه واليدين والعين - لم يؤولها ولم يسلك فيها ما سلكه في غيرها بل نص على

---

(١) أصول الدين (ص : ١١٣-١١٤) .

(٢) المصدر نفسه (ص : ٧٨) .

(٣) المصدر نفسه (ص : ٧٦) .

(٤) المصدر نفسه (ص : ٧٧) .

(٥) انظر : المصدر نفسه (ص : ٧٨) .

(٦) انظر : الفرق بين الفرق (ص : ٣٣٣) .

القول بالإثبات والمنع من التأويل ، أما البغدادي فإنه قال : « المسألة الثالثة عشرة من هذا الأصل في تأويل الوجه والعين من صفاته » ، ثم ذكر قول المشبهة ثم قال : « وزعم بعض الصفاتية أن الوجه والعين المضافين إلى الله تعالى صفات له ، والصحيح عندنا أن وجهه ذاته ، وعينه رؤيته للأشياء ، وقوله ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ﴾ [الرحمن : ٢٧] ، معناه ويبقي ربك ، ولذلك قال ﴿ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾ بالرفع لأنه نعت الوجه ، ولو أراد الإضافة لقال ذي الجلال والإكرام ، بالخفض ... » [(١)] ، ثم ذكر المسألة الرابعة عشرة في تأويل اليد المضافة إلى الله تعالى ، وبعد أن أبطل مذهب المشبهة قال : « وزعم بعض القدرية أن اليد المضافة إليه بمعنى القدرة ، وهذا التأويل لا يصح على مذهبه مع قوله : إن الله تعالى قادر بنفسه بلا قدرة ، وقد تأول بعض أصحابنا هذا التأويل ، وذلك صحيح على المذهب ، إذا أثبتنا لله القدرة ، وبها خلق كل شيء ، ولذلك قال في آدم عليه السلام ﴿ خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ [ص : ٧٥] ووجه تخصيصه آدم بذلك أن خلقه بقدرته لا على مثال له سبق ، ولا من نطفة ، ولا نقل من الأصلاب إلى الأرحام ، كما نقل ذريته من الأصلاب إلى الأرحام ، وزعم بعض أصحابنا أن يديه صفتان ، وزعم القلانسي أنهما صفة واحدة » [(٢)] ، وكلامه هذا يدل على تأويل صريح لهذه الصفات ، وقد بني تأويله هذا على أن الله واحد فقال بعد ذكر بعض الصفات الخبرية ناسباً إثباتها إلى المشبهة : « ودليلنا على أن الله واحد في ذاته ، ليس بذي أجزاء وأبعاض أنه قد صح أنه حي ، قادر ، عالم ، مريد فلو كان ذا أجزاء وأبعاض لم يخل أن يكون في كل جزء منه حياة وقدرة وعلم وإرادة ، أو يكون هذه الصفات في بعض أجزائه ... » [(٣)] ، ثم قال : « وأما قوله ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ﴾ [الرحمن : ٢٧] فمعناه ويبقى ربك ... [ثم ذكر التعليل

---

(١) أصول الدين (ص : ١٠٩-١١٠) .

(٢) المصدر السابق (ص : ١١١) ويلاحظ أن الطابعين للكتاب خلطوا بين نسختين منه ، مع تمييز إحداهما عن الأخرى ، وقد نقلنا نص إحداهما ليستقيم الكلام .

(٣) المصدر نفسه (ص : ٧٥) .

السابق ، ثم قال :] واليد المضافة إلى الله تعالى صفة له خاصة وقدرة له بها فعله » [1] ، كما أنه أول القدم والإصبع [2] .

وبهذا يتبين أن البغدادي قال بتأويل الصفات الخبرية في وقت مبكر ، وأن الجويني - المولود سنة ٤١٩ هـ والمتوفي سنة ٤٧٨ هـ - الذي اشتهر عنه أنه أول من أول الصفات الخبرية قد سبق إلى ذلك من جانب بعض أعلام الأشاعرة ، مع أن البغدادي يشير في مسألة تأويل اليد بالقدرة إلى أن بعض أصحابهم قد قال به ، ولم يحدد القائل ، وهذا يدل على أنها مسألة مطروحة عند الأشاعرة في ذلك الوقت .

٦ - ومن المعالم البارزة في منهج البغدادي ، مما كان له أثر فيمن أتى بعده : صياغته لمذهب الأشاعرة على أنه مذهب أهل السنة والجماعة ، حتى أنه كاد يستقر فى أذهان كثير ممن ينتسب إلى الفقه والعلم أن أقوال الأشاعرة تمثل المذهب الصحيح الذي هو مذهب السلف ، ومحاولة البغدادي جاءت على النحو التالي :

أ - تأليفه لكتاب في الملل والنحل ، ثم في الفرق ، والأشعري وإن سبقه إلى ذلك في تأليف مقالات الإسلاميين ، إلا أن أسلوبه في العرض لم يكن مرتبا بشكل واضح ، وحتى ذكره لمذهب أهل الحديث كان مختصرا [3] ، ولما ذكره أشار إلى أنه به يقول وإليه يذهب ، أما البغدادي فقد عرض أقوال الفرق بمنهج واضح ومرتب ، واعتمد على حديث الافتراق الوارد ، وساق بعض رواياته بأسانيده هو ، ثم ذكر أنه مروي عن جمع من الصحابة [4] ، ثم حصر أعداد الفرق لتوافق مافي الحديث ، فذكر اثنتين وسبعين فرقة ، ثم الفرقة الثالثة والسبعين وجعلها فرقة أهل السنة والجماعة على أنهم الفرقة الناجية ، الواردة في الحديث . ولما شرح اعتقاد هذه الطائفة ذكر عقائد الأشعرية مختصرة ، وفصلها في كتابه

---

(١) أصول الدين (ص : ٧٦) .

(٢) انظر : المصدر السابق ، نفس الصفحة .

(٣) ومع ذلك فالأشعري أوثق وأدق في نقل الأقوال لسائر الطوائف من البغدادي وممن جاء بعده .

(٤) انظر : الفرق بين الفرق (ص : ٤-٩) .

« أصول الدين » ، ولما كان هذا الكتاب أول كتاب في الفرق بعد مرحلة الأشعري ، وجاء مرتبا على هذه الطريقة ، توهم الكثيرون أن ماعرضه من عقائد الفرقة الناجية في كتابه هذا هو عقيدة أهل السنة والجماعة الذي يجب اتباعه .

ب - حين ذكر أصناف أهل السنة والجماعة أدخل فيهم مختلف فئات الناس على أنهم على هذا الاعتقاد الأشعري ، فذكر أن منهم سالكي طرق الصفاتية من المتكلمين ، الذين تبرءوا من التشبيه والتعطيل ، كما ذكر أن منهم أئمة الفقه من فريقي الرأي والحديث وأدخل فيهم أصحاب المذاهب الأربعة وأهل الظاهر وغيرهم [١] ، كما ذكر أن منهم أهل الأدب والنحو والتصريف واللغة ، فذكر أعلامهم ، كما ذكر أن منهم علماء القراءات والتفسير ، كما ذكر أن منهم الزهاد والصوفية ، والمرابطين في الثغور ، وعامة البلدان التي غلب فيها شعار أهل السنة [٢] ، وبذكر هذه الأصناف كلها ، ونسبتها في الاعتقاد إلى مذهب الأشاعرة يكون البغدادي قد ادعى أن انتشار المذهب الأشعري عند هؤلاء دليل على أنه الحق .

جـ - ولما كان مذهب الأشاعرة اعتمد على مناهج أهل الكلام ، فإن البغدادي حرص على أن ينسب لأعلام الصحابة والسلف أنهم من المتكلمين ، فذكر أن منهم علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - لأنه ناظر الخوارج ، وعبد الله ابن عمر لكلامه في القدرية وبراءته منهم ، وعمر بن عبد العزيز - رحمه الله - وأن له رسالة في الرد على القدرية ، وزيد بن علي بن الحسين ، والحسن البصري ، والزهري ، والشعبي ، وجعفر الصادق ، وأبا حنيفة ، والشافعي ، وأبا يوسف صاحب أبي حنيفة ثم ذكر أعلام الكلابية والأشعرية الذين سبقوه أو عاصروه [٣] .

---

(١) انظر : الملل والنحل (ص : ١٥٨) حيث ذكران مدار الفتوي عليهم دون غيرهم ، وانظر : الفرق بين الفرق (ص : ٣١٣-٣١٧) .

(٢) انظر : الفرق بين الفرق (ص : ٣١٧-٣١٨) ، وانظر : أصول الدين (ص : ٣٠٧-٣١٧) وفيه تفصيلات كثيرة .

(٣) انظر : أصول الدين (ص : ٣٠٧-٣١٠) .

بهذا المنهج المتميز الذي لم يكن معهودا في مؤلفات ذلك العصر – مع حسن العرض والترتيب والتبويب – استطاع البغدادي أن ينشر بين الناس أن المذهب الأشعري هو المذهب الصحيح ، وأنه المذهب الذي يتبناه أعلام الإسلام على مختلف تخصصاتهم وميولهم ، وعلى ذلك فليس الأشاعرة فرقة من فرق المسلمين ، وإنما عقيدتهم هي عقيدة جمهور أهل السنة من المسلمين [١] .

البيهقي : ت ٤٥٨ هـ

إذا كان الباقلاني ، وابن فورك ، والبغدادي ، يمثلون مرحلة زمنية معينة بالنسبة للمذهب الأشعري – وقد سبق عرض دور كل واحد منهم في تطوره – فإن البيهقي المتوفي سنة ٤٥٨ هـ ، والقشيري المتوفي سنة ٤٦٥ هـ ، والجويني المتوفي سنة ٤٧٨ هـ ، يمثلون مرحلة تالية ، وقد أخذ التطور في هذه المرحلة أبعادا أخري :

أ – فالبيهقي ، مجدد المذهب الشافعي في الفقه ، وأحد أعلام المحدثين ، كان له دور في ربط المذهب الأشعري بالفقه الشافعي ، ثم في دعم الأشاعرة من خلال حرصه على الحديث وروايته ، ولبيان أن ذلك لا يخالف منهج الأشاعرة الكلامي .

ب – والقشيري أدخل التصوف في منهج وعقائد الأشاعرة .

جـ – والجويني خطا خطوات بالمذهب نحو الاعتزال .

والبيهقي هو أحمد بن الحسين بن علي بن موسى ، الخسروجردي ، البيهقي [٢]

---

(١) انظر : الأشاعرة – محمود صبحي – (ص : ٩٣) .

(٢) الخسروجردي ، بضم الخاء وسكون السين وفتح الراء وسكون الواو وكسر الجيم ، وهي قرية من ناحية بيهق ، وبيهق عدة قري من أعمال نيسابور ، انظر : الأنساب (٥/١١٦) ، وياقوت (٢/٣٧٠،١/٥٣٧) .

أبو بكر ، الإمام ، الحافظ ، العلامة ، شيخ الإسلام [١] ولد سنة ٣٨٤ هـ ، وتتلمذ على عدد كبير من الشيوخ ، منهم أبو عبد الله الحاكم ، وأبو عبد الرحمن السلمي ، وابن فورك ، وأبو الفتح العمري – شيخه في الفقه – وأبو محمد الجويني ، وأبو ذر الهروي ، وعبد القاهر البغدادي ، وأبو عبد الله الحليمي وغيرهم ، وكان واسع الرحلة كثير الرواية ، له التصانيف المتعددة ، فكان كما قال الذهبي ممن « بورك له في علمه ، وصنف التصانيف النافعة » [٢] ، وقال : « تصانيف البيهقي عظيمة القدر ، غزيرة الفوائد ، قل من جَوَّد تواليفه مثل الإمام أبي بكر » [٣] ، وقال فيه إمام الحرمين : « مامن فقيه شافعي إلا وللشافعي عليه منة إلا أبابكر البيهقي فإن المنة له على الشافعي لتصانيفه في نصرة مذهبه » [٤] ، قال الذهبي معلقا : « قلت : أصاب أبو المعالي ، هكذا هو ، ولو شاء البيهقي أن يعمل لنفسه مذهبا يجتهد فيه لكان قادرا على ذلك ، لسعة علومه ، ومعرفته بالاختلاف ، ولهذا تراه يلوح بنصر مسائل مما صح فيها الحديث » [٥] . أما تلاميذه فمنهم ابنه إسماعيل ، وحفيده عبيد الله بن محمد بن أحمد ، وأبو عبد الله الفراوي ، وأبو زكريا بن منده . وغيرهم [٦] .

أما مؤلفاته فهي كثيرة جدا ، كتب لها القبول والانتشار منذ عهده وإلى اليوم ، ومن كتبه المطبوعة في الحديثِ والفقه والدلائل :

---

(١) انظر في ترجمته : الأنساب (٣٨١/٢) ، وتبيين كذب المفتري (٢٦٥-٢٦٧) والمنتظم (٢٤٢/٨) ، ووفيات الأعيان (٧٥/١) ، وتذكرة الحفاظ (١١٣٢/٣) ، وسير أعلام النبلاء (١٦٣/١٨) ، والوافي (٣٥٤/٦) ، وطبقات السبكي (٨/٤) ، والأسنوي (١٩٨/١) ، والرسالة المستطرفة (ص : ٢٩) ، وقد أفرد له السخاوي ترجمة باسم : القول المرتقي في ترجمة البيهقي كما في فهرس الفهارس (٩٩٠/٢) ، وانظر : البيهقي وموقفه من الإلهيات (ص : ٣١) وما بعدها ، ومقدمة تحقيق دلائل النبوة : قلعجي (٩٢/١-١١٩) ، ومقدمة تحقيق بقية كتبه المطبوعة .

(٢) السير (١٦٥/١٨) .

(٣) نفسه (١٦٨/١٨) .

(٤) المصدر السابق – نفس الصفحة – ، وتبيين كذب المفتري (ص : ٢٦٦) ، والوافي (٣٥٤/٦) .

(٥) السير (١٦٩/١٨) .

(٦) طبقات السبكي (٩/٤) ، والسير (١٦٩/١٨) .

١ - السنن الكبري ، في عشرة مجلدات ، مطبوع ومشهور .

٢ - معرفة السنن والآثار ، طبع المجلد الأول منه بتحقيق : أحمد صقر . ثم طبع كاملاً .

٣ - المدخل إلى السنن ، - طبع عن نسخة ناقصة الأول - بتحقيق : محمد ضياء الرحمن الأعظمي .

٤ - القراءة خلف الإمام . مطبوع .

٥ - مناقب الشافعي . تحقيق : أحمد صقر .

٦ - مسألة الاحتجاج بالشافعي ، - ت خليل ملاخاطر - .

٧ - بيان خطأ من أخطأ على الشافعي ، ت خليل ملا خاطر ، - وأخرى بتحقيق نايف الدعيس .

٨ - اختلاف الحديث ، على هامش الأم ، ومستقلة بتحقيق عامر حيدر .

٩ - الأربعون الصغرى ، - ت محمد نور المراغي ، - وأخرى بتحقيق محمد السعيد زغلول .

١٠ - الزهد الكبير ، - ت تقي الدين الندوي - .

١١ - الآداب - ت : محمد عبد القادر عطا - .

١٢ - دلائل النبوة : طبع جزء في القاهرة ، ثم طبع الجزء الأول والثاني في المدينة ، ثم طبع كاملا في ٧ أجزاء بتحقيق : قلعجي .

ومن كتبه المطبوعة في العقيدة :

١٣ - الأسماء والصفات ،طبع عدة مرات ، وهو من أهم كتب البيهقي في الاعتقاد .

١٤ - الاعتقاد . طبع عدة مرات ، وهو مختصر جدا من الكتاب السابق وأحال عليه مرات .

١٥ - البعث والنشور - ت عامر حيدر - عرض فيه للشفاعة ، والحوض ، والنار والجنة وغير ذلك .

١٦ - إثبات عذاب القبر - ت شرف محمود القضاة - .

١٧ - الجامع لشعب الإيمان ، طبع الجزء الأول في الهند (حيدرآباد) - ط ١ في ١٣٢ صفحة - وأعيد - ط ٢ في ٤٠٠ صفحة - ، ثم شرعت الدار السلفية في الهند (بومباي) نشره محققا فظهر منه عدة مجلدات بتحقيق : عبد العلي حامد .

والكتاب كبير تقع مخطوطته في ثلاثة مجلدات كبار .

١٨ - حياة الأنبياء في قبورهم ، هو كتيب صغير ، طبع في القاهرة بالمطبعة المحمودية ، ولعل البيهقي ألفه أثر الفتنة المعروفة بفتنة القشيري .

وهناك كتب أخرى للبيهقي ، وبعضها لا يزال مخطوطا [١] ، ومنها في العقيدة : كتاب الرؤية ، وكتاب القضاء والقدر [٢] .

عقيدة البيهقي ومنهجه :

سبق أن قام أحد أساتذة الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة بدراسة واسعة ومركزة عن « البيهقي وموقفه من الإلهيات » ، وقد تقدم بها لنيل درجة الدكتوراه [٣] ، واعتمد فيها على منهج السلف - رحمهم الله تعالى - ولذلك جاءت دراسته واضحة وشاملة ، مع نقد واضح ومنصف لما عند البيهقي من مخالفات لمذهب السلف ، ولذلك أكتفي بالإحالة عليها ، مع ذكر الملاحظات التالية حول منهج البيهقي :

١ - إذا كان البيهقي من المبرزين في الحديث والفقه فلماذا اهتم بالعقيدة ، والتأليف فيها ، ثم تأويل النصوص الواردة في الصفات ؟ ، وإذا كان قد ألف

---

(١) انظر : في ذلك مقدمة تحقيق البعث والنشور (ص : ٢٨) ومابعدها ، والمدخل (ص : ٥١) وما بعدها ، والبيهقي وموقفه من الإلهيات (ص : ٦٤) وما بعدها .

(٢) حقق كتاب القضاء والقدر في قسم العقيدة - جامعة الإمام - .

(٣) قام بها الدكتور أحمد بن عطية الغامدي ، من كلية الشريعة بمكة ، وقد طبعتها الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة - المجلس العلمي ، التراث الإسلامي - .

في إثبات عذاب القبر ، والرؤية ، وما يتعلق بالبعث من الشفاعة والميزان والحوض ، وهذه الأمور مما أنكرته أو أولته المعتزلة - والرد عليهم من سمات أهل السنة - ، فلماذا حرص على التأليف في الأسماء والصفات واستقصاء جميع ما ورد في ذلك من الألفاظ والروايات وغالبها مما يؤوله الأشاعرة ؟ ، لقد ذكر البيهقي في ثنايا كتابه « الأسماء والصفات » إشارة إلى سبب تأليفه إذ قال - في معرض تأويله الصورة - « ومعنى هذا فيما كتب إليَّ الأستاذ أبو منصور محمد بن الحسن ابن أيوب الأصولي - رحمه الله - الذي كان يحثني على تصنيف هذا الكتاب ، لما في الأحاديث المخرجة فيه من العون على ما كان فيه من نصرة السنة وقمع البدعة ، ولم يقدر في أيام حياته لاشتغالي بتخريج الأحاديث في الفقهيات على مبسوط أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي - رحمه الله - ، الذي أخرجته على ترتيب مختصر أبي إبراهيم المزني - رحمه الله - ولكل أجل كتاب » [1] ، وهذا الذي أوصى البيهقي بتأليف كتاب في الأسماء والصفات هو أحد أعلام الأشاعرة ، كان من أخص تلاميذ ابن فورك حتى أنه زوجه من ابنته الكبرى ومما قيل في ترجمته : أنه « الأستاذ الإمام ، حجة الدين ، صاحب البيان ، والحجة والبرهان ، واللسان الفصيح ، والنظر الصحيح ، أَنْظَرُ من كان في عصره ، ومن تقدمه ، ومن بعده على مذهب الأشعري ، واتفق له أعداد من التصانيف المشهورة المقبولة عند أئمة الأصول مثل تلخيص الدلائل ، تتلمذ للأستاذ أبي بكر بن فورك في صباه ، وتخرج به ، ولزم طريقته ، وجد واجتهد في فقر وقلة من ذات اليد ... وكان أنفذ من الأستاذ وأشجع منه ، توفي في ذي الحجة سنة إحدي وعشرين وأربعمائة » [2] ، وعلى هذا فالبيهقي ألف كتابه استجابة لطلب أستاذه خدمة للمذهب الأشعري - الذي كان أحد أعلامه - ، ولذلك حشاه بالنقول من أقوالهم وتأويلاتهم إضافة إلى تأويلاته هو ، وما أدري

---

(١) الأسماء والصفات (ص : ٢٨٩) .

(٢) تبيين كذب المفتري (ص : ٢٤٩) ، وانظر في ترجمته أيضا سير : أعلام النبلاء (٥٧٣/١٧) ، واسمه فيهما محمد بن الحسن ، وانظر : طبقات السبكي (١٤٧/٤) ، والوافي (١٠/٣) ، ومعجم المؤلفين (٢٣٥/٩) وهو فيها كلها : محمد بن الحسين .

ما قصد البيهقي بقوله السابق : « لما في الأحاديث المخرجة فيه من العون على ماكان فيه من نصرة السنة وقمع البدعة » ، هل يقصد بدعة التعطيل ، أو بدعة الإثبات ورفض التأويل التي يسمونها تجسيما أو تشبيها ؟! الذي يترجح من خلال معرفة حال شيخ الجميع ابن فورك ، وتلميذه - أبي منصور الأيوبي - وحال البيهقي في تأويلاته في كتابه هذا أنه قصد قمع بدعة الإثبات التي يزعمون أن فيها تشبيها ، والله أعلم .

والخلاصة أن البيهقي بهذا المنهج الذي سلكه تحولت معرفته في الحديث وإمامته فيه إلى خدمة أهل التأويل لا إلى خدمة مذهب أهل الحديث والسنة ، وهذا في باب العقائد دون الأحكام .

٢ - نقد البيهقي بعض الروايات والأحاديث نقدا لا يتفق مع منهج المحدثين في قبول الروايات أوردَّها ومن ذلك ماذكره البيهقي من أن « الصوت » لم يرد في صفة كلام الله عز وجل فقد قال بعد ذكر رواية البخاري : « ثم يناديهم بصوت .. » [(١)] : « هذا حديث تفرد به القاسم بن عبد الواحد عن ابن عقيل ... [ثم ذكر أن القاسم وابن عقيل لم يحتج بهما الشيخان ، وأن ابن عقيل أيضا متهم بسوء الحفظ ثم قال :] ولم يثبت صفة الصوت في كلام الله عز وجل أوفي حديث صحيح عن النبي ﷺ غير حديثه ، وليس بنا ضرورة إلى إثباته ، وقد يجوز أن يكون الصوت فيه إن كان ثابتا راجعا إلى غيره ... » [(٢)] ، ثم شرع في ذكر الروايات الدالة على الصوت وتضعيفها ، وهذا من مثل البيهقي المحدث كبير لا يحتمل ، لأن فيه محاولة لتضعيف الأحاديث الثابتة لأجل أن تسلم

---

(١) رواه البخاري - تعليقا - كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى ﴿ ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له ﴾ [سبأ : ٢٣] ووصله ابن حجر في التغليق (٣٥٥/٥) ، ورواه البخاري موصولا في الأدب المفرد ورقمه (٩٧٠) ، فضل الله الصمد (٤٣٣/٢) ، وفي خلق أفعال العباد ورقمه (٤٦٣) - ت البدر - ، كما رواه الإمام أحمد في مسنده (٣٩٥/٣) ، والطبراني في مسند الشاميين كما في التغليق (٣٥٦/٥) ، والحاكم في المستدرك (٤٣٧/٢-٤٣٨ ، ٥٧٤/٤-٥٧٥) ، وصححه ووافقه الذهبي ، كما رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (١١١/١) ، والخطيب في الرحلة في طلب الحديث (ص : ١٠٩) ، ورقم (٣١،٣٢،٣٣) ، وفي الجامع لأخلاق الراوي (٢٢٥/٢) ، ورقم (١٦٨٦) - ت الطحان - .

(٢) الأسماء والصفات (ص : ٢٧٣-٢٧٤) .

الأصول الكلامية والعقلية التي يؤمن بها ، وهذا منهج المتكلمين وليس منهج المحدثين ، ولهذا كان تعليق الحافظ ابن حجر على كلام البيهقي بعد نقله له أقرب إلى منهج أهل الحديث من منهج البيهقي فقد قال - وهو الذي يميل إلى مذهب الأشاعرة - : « هذا حاصل كلام من ينفي الصوت من الأئمة ، ويلزم منه أن الله لم يُسمع أحدا من ملائكته ورسله كلامه ، بل ألهمهم إياه ، وحاصل الاحتجاج للنفي الرجوع إلى القياس على أصوات المخلوقين لأنها التي عهد أنها ذات مخارج ، ولا يخفي مافيه ، إذ الصوت قد يكون من غير مخارج ، كما أن الرؤية قد تكون من غير اتصال أشعة [(١)] ... ، لكن تمنع القياس المذكور ، وصفات الخالق لا تقاس على صفة المخلوق ، وإذا ثبت ذكر الصوت بهذه الأحاديث الصحيحة [(٢)] وجب الإيمان به ، ثم إما التفويض وإما التأويل [(٣)] » وهذا بناء على منهج ابن حجر المخالف لمنهج أهل السنة ، لأن منهجهم ليس التفويض أو التأويل ، بل الإثبات للنصوص على ما دلت عليه مع نفي التشبيه والتكييف لها ، والشاهد من كلام ابن حجر قوله « وإذا ثبت ذكر الصوت بهذه الأحاديث الصحيحة وجب الإيمان به » فأين هو من كلام البيهقي الذي حاول تضعيف الروايات الواردة فيه ؟ .

وقد وقع للبيهقي ماهو شبيه بهذا في مواضع أخري ، مثل حديث « لاشخص أغير من الله » [(٤)] ، فقد نقل عن الخطابي ترجيحه أن هذه اللفظة

---

(١) بناء على مذهب الأشاعرة .

(٢) هذا الكلام لابن حجر يرد على ماذكره هو سابقا في كتاب العلم ، الفتح (١٧٤/١) في معرض تعليله لتفريق البخاري بين الموضعين ، حيث جزم في تعليقه هنا ، ولم يجزم في تعليقه لحديث جابر في كتاب التوحيد ، وذلك حين قال : « ونظر البخاري أدق من أن يعترض عليه بمثل هذا ، فإنه حيث ذكر الارتحال فقط جزم به لأن الإسناد حسن ، وقد اعتضد ، وحيث ذكر طرفا من المتن لم يجزم به لأن لفظ الصوت مما يتوقف في إطلاق نسبته إلى الرب ويحتاج إلى تأويل ، فلا يكفي فيه مجيء الحديث من طريق مختلف فيها ولو اعتضدت » ، وهو هنا يذكر أن الصوت ثبت بالأحاديث الصحيحة ويجب الإيمان به ، ومنهج البخاري في الصفات لا يتوافق مع تعليل ابن حجر لعدم جزمه هنا .

(٣) فتح الباري (٤٥٨/١٣) .

(٤) رواه مسلم ، كتاب اللعان ، ورقمه (١٤٩٩) ، والبخاري تعليقا في صحيحه ، كتاب التوحيد ، باب قول النبي ﷺ لا شخص أغير من الله ، الفتح (٣٩٩/١٣) ، ووصله ابن حجر في التغليق (٣٤٤/٥) بإسناده إلى الدارمي وهو في سنن الدارمي (٧٣/٢) ، ورقمه (٢٢٣٣) .

مصحفة ، ثم قال البيهقي معلقا : « ولو ثبتت هذه اللفظة لم يكن فيها ما يوجب أن يكون الله سبحانه شخصا ... » [١] ، ثم فصل القول في تأويلها ، وهذه اللفظة رواها مسلم ، والبخاري تعليقا بصيغة الجزم ، كما رواها غيرهما ، والحري بالبيهقي المحدث أن يرد على الخطابي دعواه أنها مصحفة ويبين ثبوتها ، ثم يشرحها ، ويبين مذهبه فيها .

ومثله ما ذكره في باب ما ذكر في الأصابع ، فإنه نقل كلاما للخطابي حول حجية السنة إذا عارضها المعقول ، كما نقل نفيه ورود الأصابع لا في كتاب ولا سنة ، ولم يرد البيهقي على الخطابي في أقواله تلك ، بل أورد تأويلاته وتأويلات أبي الحسن الطبري وغيره للأحاديث الواردة في ذلك [٢] ، وعبارة الخطابي : إنها لم ترد في كتاب ولا سنة ولا يجوز السكوت عنها .

٣ - اعتمد البيهقي في شرح نصوص الصفات أو تأويلها ، بعد سياقه لأسانيدها اعتمد على أقوال مجموعة من علماء الأشاعرة ومنهم :

أ - الحليمي ، وهو أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم ، المعروف بالحليمي الجرجاني ، المتوفي سنة ٤٠٣ هـ وهو أحد أعلام الأشاعرة في الحديث والفقه والكلام [٣] ، نقل عنه البيهقي كثيرا في الجامع لشعب الإيمان [٤] ، وفي الأسماء والصفات [٥] .

---

(١) الأسماء والصفات (ص : ٢٨٧-٢٨٨) .

(٢) انظر : الأسماء والصفات (٣٣٣-٣٤١) ، ومن الأمور الغريبة ما نقله البيهقي هنا عن الخطابي في رواية الأصابع لما جاء الحبر إلى رسول الله ﷺ ، من أن اليهود مشبهة وإن الرسول أنكر عليه ذلك ، وقد ناقش هذه المسألة بالتفصيل أحمد بن عطية الغامدي في كتابه البيهقي وموقفه من الإلهيات (ص : ٢٦٠-٢٦٩) .

(٣) قال عنه الذهبي « القاضي العلامة ، رئيس المحدثين والمتكلمين بما وراء النهر » السير (٢٣١/١٧) ، وانظر : أيضا تاريخ جرجان (ص : ١٩٨) ، والأنساب (١٩٨/٤) ، وطبقات السبكي (٣٣٣/٤) ، ومقدمة تحقيق المنهاج في شعب الإيمان (١٣/١) وما بعدها .

(٤) بل إنه اعتمد على كتاب المنهاج في شعب الإيمان ، وذكر أنه لم يؤلف كتابه إلا لأن الحليمي لم يسق أسانيده للأحاديث التي يوردها ، انظر : المنهاج (٩٤/١-٩٥) ، أما نقوله منه فهي كثيرة جدا .

(٥) انظر : (ص : ٨-٩٧) من الأسماء والصفات حيث نقل فيها نصوصا من المنهاج =

ب - أبو سليمان الخطابي ، حمد بن محمد بن إبراهيم ، المتوفي سنة ٣٨٨ هـ [١] ، وقد نقل البيهقي عنه كثيرا جدا في الأسماء والصفات [٢] ، واعتمد على أقواله وتأويلاته .

جـ - أبو الحسن الطبري - وقد سبقت الإشارة إلى ذلك في ترجمته - .

د - وغيرهم من الأشاعرة ، كالأشعري [٣] ، وأبي إسحاق الإسفراييني [٤] ، وأبي بكر الصبغي [٥] ، والمحاسبي [٦] ، وابن فورك [٧] ، وغيرهم .

وكان اعتماد البيهقي على هؤلاء يتم غالبا بالنقل الحرفي من كلامهم ، بذلك امتزجت كتبه الحديثية - في العقيدة - بمقولات هؤلاء ؛ فمثلا في كتابه الجامع لشعب الإيمان لما تحدث عن الشعبة الأولي وهي الإيمان بالله عز وجل ، ذكر أن دليل معرفة الله تعالى هو دليل حدوث الأجسام ، ثم شرحه وأطال فيه ، ونقل عن الحليمي أقواله فيه [٨] ، وفي مناسبة أخرى لما ذكر البيهقي حديث الجارية : أين الله ؟ قالت في السماء ، تكلم في تأويله بكلام عجيب وأوله بما يدل على أنه لا يقول بإثبات العلو لله تعالى [٩] .

= للحليمي (١/١٨٣) وما بعدها .

(١) من مؤلفاته المطبوعة : معالم السنن (شرح سنن أبي داود) ، والعزلة ، وإصلاح غلط المحدثين ، وبيان إعجاز القرآن ، وغريب الحديث وشأن الدعاء والغنية عن الكلام وأهله (نقله السيوطي في صون المنطق) (١/١٣٧-١٤٧) ، ومن كتبه المخطوطة شعار الدين وغيره ، انظر : في ترجمته يتيمة الدهر (٤/٣٣٤) ، وفهرست بن خير (ص : ٢٠١) ، ومعجم الأدباء (٤/٢٤٦) - باسم أحمد وهو خطأ - ، (١٠/٢٦٨) - باسم (حمد) ، وسير أعلام النبلاء (١٧/٢٣) ، ومقدمة تحقيق غريب الحديث (١/٨) .

(٢) انظر : (ص : ١٢) وما بعدها .

(٣) انظر : الأسماء والصفات (ص : ١٨٧) .

(٤) انظر : الأسماء والصفات (ص : ١١٥،٣١٠) ، والجامع (١/٢٨١-٣٣٧) .

(٥) انظر : الأسماء والصفات (ص : ٤٢١) .

(٦) انظر : الجامع (١/٣٣٧-٣٣٨) .

(٧) انظر : الجامع (١/٤٦٢) .

(٨) انظر : الجامع لشعب الإيمان (١/٣٤١-٣٤٤) .

(٩) انظر : مناقب الشافعي (١/٣٩٧) ، وانظر أيضا الإعتقاد (ص : ١١٧) ، والأسماء والصفات (ص : ٤٠٠،٤٢٤-٤٢٦) .

٤ - دافع البيهقي عن علم الكلام ، ولما ذكر أقوال الشافعي المشهورة في ذم الكلام وأهله ، علق البيهقي على ذلك مبررا مافعله العلماء من الأخذ بالعقل أو علم الكلام [١] ، وفي مناقب الإمام أحمد له نقل عن الإمام أحمد أنه قال بتأويل بعض نصوص الصفات [٢] ، ولما ذم الشافعي الصوفية دافع البيهقي عنهم ، بل ونقل إباحة أنواع من السماع [٣] .

ومما ينبغي ملاحظته أن البيهقي مع أقواله الموافقة لمذهب الأشاعره في مسائل حدوث الأجسام ، وحلول الحوادث ، وتأويل الاستواء والنزول والمجيء ، والضحك والعجب ، ونفيه للعلو (الجهة) ، وتأويله للقدم والأصابع ، وغيرها - إلا إنه قال بإثبات الوجه واليدين والعين بلا تأويل [٤] - ، فهو بذلك قد خالف شيخه البغدادي .

٥ - قام البيهقي بدور عملي في الفتنة التي وقعت على الأشاعرة ، المعروفة بفتنة القشيري ، والتي وقعت سنة ٤٤٥ هـ واستمرت سنوات ، وفيها لعنت المبتدعة وفيهم الأشعرية ، حتي اضطر كثير من الأشاعرة إلى الهجرة من خراسان ، وكان منهم القشيري والجويني وغيرهما ، وفي سنة ٤٥٠ هـ حج هؤلاء ومعهم البيهقي ، وفي سنة ٤٥٦ هـ قتل الوزير الكندري - صاحب الفتنة [٥] - وكان قد تولي ألب أرسلان واستوزر نظام الملك الذي قام بنصرة الأشاعرة وبني لهم المدارس المعروفة .

---

(١) انظر : مناقب البيهقي (٤٦١/١١-٤٦٤) .

(٢) كتاب البيهقي في مناقب الإمام أحمد غير موجود - على حد قول مترجمي البيهقي - لكن نقل منه ابن كثير نصوصا في ترجمته للإمام أحمد ، وانظر : فيما نقله عن البيهقي : إن الإمام أحمد قال بالتأويل ، البداية والنهاية (٣٢٧/١٠) .

(٣) انظر : مناقب الشافعي (٢٠٧/٢-٢٠٩) .

(٤) انظر : الاعتقاد (ص : ٨٨-٩٠) ، والأسماء والصفات (ص : ٣٠١-٣١٩) .

(٥) انظر : تفاصيل هذه الفتنة في المنتظم (١٥٧/٨) ، والكامل (٣٣/١٠) ، وطبقات السبكي (٣٨٩/٣-٣٩٥) ، ومقدمة تحقيق الرسائل القشيرية (ص : ١٢-١٧) .

وكان البيهقي من القلائل الذين دافعوا عن الأشعري والأشاعرة ، وكتب من بلدته بيهق رسالة إلى العميد يشرح له الحال ويمدح الأشعري وأسرته ، بل ويجعله أحد المجددين ، وبعد ذكر فضل أبي موسى الأشعري وقومه الأشعريين الذين انفردوا من بين الوفود بسؤال النبي ﷺ عن علم الأصول وحدوث العالم - كما يقول البيهقي - يقول : « فمن تأمل هذه الأحاديث وعرف مذهب شيخنا أبي الحسن رضي الله عنه في علم الأصول ، وعلم تبحره فيه أبصر صنع الله عزت قدرته في تقديم هذا الأصل الشريف لما ذخر لعباده من هذا الفرع المنيف الذي أحيا به السنة وأمات به البدعة وجعله خلف حق لسلف صدق »[١] ثم يأمره في آخر الرسالة بالسعي لإطفاء الفتنة ، وأن يستدرك ماوقع من هذه المحنة[٢] .

* * *

فهذه الجهود العظيمة التي قام بها البيهقي في خدمة ودعم المذهب الأشعري - وهو الإمام الفقيه المحدث - توضح دوره في إعادة الثقة بهذا المذهب .

---

(١) تبيين كذب المفتري (ص : ١٠٥) .

(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ١٠٧) ، وطبقات السبكي (٣/٣٩٥) .

القشيري : ت ٤٦٥ هـ .

هو عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة بن محمد ، أبو القاسم القشيري النيسابوري ، ولد سنة ٣٧٥ هـ ، تتلمذ على مجموعة من العلماء منهم الحاكم ، وابن فورك ، وأبو عبد الرحمن السلمي ، وأبو إسحاق الإسفراييني وغيرهم ، وتتلمذ في التصوف على شيخه أبي على الدقاق وتزوج من ابنته .

ولما وقعت الفتنة على الأشاعرة ترك القشيري بلده واتجه إلى بغداد ثم إلى الحج بصحبة الجويني - إمام الحرمين - والبيهقي - ثم عاد بعد نهاية الفتنة إلى نيسابور حيث تولى ألب أرسلان واستوزر نظام الملك الذي كان يقدر القشيري والجويني كثيرا ، فعاش القشيري بقية عمره محترما مقدرا ذا مكانة ومنزلة عالية إلى أن توفى سنة ٤٦٥ هـ ، ومن أبرز تلاميذه أولاده ومنهم : عبد الله ، وعبد الواحد ، وأبو نصر عبد الرحيم ، كما تتلمذ عليه زاهر الشحامي ، ومحمد بن الفضل الفراوي ، وغيرهم [(١)] .

ومن أبرز آثاره :

١ - لطائف الإشارات ، في التفسير ، مطبوع .

٢ - الرسالة القشيرية ، طبعت عدة مرات .

٣ - شرح أسماء الله الحسني ، طبع بتحقيق : أحمد عبد المنعم الحلواني .

٤ - نحو القلوب الصغير ، طبع بتحقيق : أحمد علم الدين الجندي .

٥ - شكاية أهل السنة بحكاية مانالهم من المحنة ، طبعت ضمن الرسائل القشيرية كما ذكرها كامل السبكي في الطبقات (٣٩٩/٣ - ٤٢٣) .

---

(١) انظر في ترجمته : تاريخ بغداد (٨٣/١١) ، وكشف المحجوب للهجويري (ص : ٣٨٢) ، ودمية القصر (٩٩٣/٢) - ت التونجي - ، تبيين كذب المفتري (ص : ٢٧١) ، المنتظم (٢٨٠/٨) ، سير أعلام النبلاء (٢٢٧/١٨) ، وطبقات السبكي (١٥٣/٥ ، ٣٩٩/٣) ، والإمام القشيري سيرته وآثاره : إبراهيم بسيوني ، وغيرها .

٦ - كتاب السماع ، طبع ضمن الرسائل القشيرية .

٧ - ترتيب السلوك ، ضمن الرسائل القشيرية .

٨ - التحبير في التذكير ، مطبوع .

وهناك مؤلفات أخري بعضها لا يزال مخطوطا [١] .

عقيدة القشيري ودوره في تطور المذهب الأشعري :

لم يؤلف القشيري كتابا خاصا في العقيدة ومسائلها ، حتي كتابه « شرح أسماء الله الحسني » يدور على التصوف و « علم التذكير » و « الاتعاظ » كما أشار إلى ذلك في مقدمة كتابه حين بين سبب تأليفه [٢] ، وكذلك رسالته « الشكاية » هي في الدفاع عن الأشعري وما اتهم به من أمور كانت سببا في المحنة التي جرت على القشيري وأصحابه ، أما غالب كتبه - حتي كتابه في التفسير - فهي في التصوف ، ولذلك اشتهر القشيري بالتصوف أكثر من شهرته كعلم من أعلم الأشاعرة .

ومع ذلك فليس من العسير استخلاص مذهبه وآرائه في العقيدة ، - التي وافق فيها المشهور من مذهب الأشاعرة - من خلال ما يشير إليه في ثنايا كتبه المختلفة .

فالقشيري ممن ينكر قيام الصفات الاختيارية بالله - وهي مسألة حلول الحوادث - ولذلك فهو يقول بأزلية المحبة ، والرضا والغضب [٣] ، كما أنه ينكر العلو [٤] وينقل عن غيره من الصوفية تأويلاتهم للاستواء وأنه لا يدل على

---

(١) انظر في مؤلفاته : سير أعلام النبلاء (٢٢٩/١٨) ، ومقدمة تحقيق نحو القلوب الصغير (ص : ٣٠-٣٣) ، والرسائل القشيرية (ص : ٢٤-٢٦) .

(٢) انظر : شرح أسماء الله الحسني للقشيري (ص : ١٩-٢٠) .

(٣) انظر : المصدر السابق (ص : ٢٦،٤٣،١٣٤،١٦٢،١٧٦) .

(٤) انظر : المصدر السابق (ص : ٦٢،١٥٠) ، والرسالة القشيرية (١٩/١،٣٨،٤٦،٥٠) المحققة .

العلو [١] ، ويقول : إن الله يرى بلا مقابلة [٢] ، وهو يثبت الصفات السبع مع صفة البقاء [٣] ويستدل لبعضها بالعقل [٤] ، ويتأول صفة المحبة [٥] ، والضحك [٦] ، وفي القدر مع إثباته له ينكر التعليل [٧] ، ويقول: إن القدرة مع الفعل فقط [٨] ، كما هو مذهب الأشاعرة ، وحين يتحدث عن معني « التوحيد » يرى أنه يشمل الأقسام الثلاثة المشهورة عند أهل الكلام وهو أن الله واحد في ذاته لا قسيم له ، وواحد في صفاته لا شبيه له ، وواحد في أفعاله لا شريك له [٩] ، كما أنه يرى أن الواجب الإشتغال بالتأويل الصحيح ، ويرد على من يسميهم بالحشوية ، ويرى أن كثيرا ممن يناظره في زمنه ليس له تحقيق ولا تحصيل [١٠] ، وفي مسألة النبوة والمعجزات ينقل عن الباقلاني [١١] .

أما دور القشيري في المذهب الأشعري وتطويره فتمثل في جانبين :

أحدهما : دفاعه عن الأشاعرة وقت المحنة التي مروا بها ، وقد فاق في دفاعه عنهم أقطاب الأشاعرة في زمنه ، وكتب رسالته « الشكاية » يبث فيها أشجانه ويدافع عن الأشعري وعن الأشاعرة ويرد على التهم الموجهة إليهم ، ويصور

---

(١) انظر : الرسالة القشيرية (١/٤٤-٤٥) .

(٢) انظر : المصدر السابق (١/٣٧،٥١) .

(٣) انظر : المصدر نفسه (١/٤٩) ، وشرح أسماء الله (ص : ٢٥٩) .

(٤) انظر : الرسالة (١/٢٠٩،٢٢٠) .

(٥) انظر : شرح أسماء الله (ص : ٢٧٦،٢٣٩) ، والرسالة (٢/٦١١) . المحققة .

(٦) انظر : الرسالة (ص : ٦٣) ط الأولى .

(٧) انظر : شرح أسماء الله (ص : ٣١) .

(٨) انظر : المصدر السابق (ص : ٩٨) .

(٩) انظر : المصدر السابق (ص : ٢١٥) ، والرسالة (٢/٥٨٢) - المحققة - .

(١٠) انظر : شرح أسماء الله (ص : ٢٦٠) .

(١١) انظر : الرسالة (٢/٦٦١) ، وانظر : في موقفه من بعض الصفات كاليدين والمجيء وغيرها الإمام القشيري (ص : ١٤٣-١٥٢) .

الأمر وكأنه ليس في الأمة الإسلامية إلا الأشاعرة ، والمعتزلة ، وأن قول الأشاعرة إذا بطل لا يبقى إلا قول المعتزلة فهل يكون هو المعتمد ؟! يقول القشيري بعد كلام طويل : « وإذا لم يكن في مسألة لأهل القبلة غير قول المعتزلة ، وقول الأشعري قول زائد ، فإذا بطل قول الأشعري فهل يتعين بالصحة أقوال المعتزلة ، وإذا بطل القولان فهل هذا إلا تصريح بأن الحق مع غير أهل القبلة ؟! وإذا لعن المعتزلة والأشعري في مسألة لا يخرج قول الأمة عن قوليهما ، فهل هذا إلا لعن جميع أهل القبلة ؟! » [1] ، ثم يذكر المسائل التي نقمت على الأشعري ولعن من أجلها ، ويناقشها واحدة واحدة وأهم هذه المسائل :

أ – اتهامه مع أصحابه أنهم يقولون : إن الرسول ﷺ ليس بِنَبِيٍّ في قبره ولا رسول بعد موته ، ويرد هذه التهمة ويذكر أن الرسول ﷺ حي في قبره ويذكر الأدلة على ذلك [2] ، وهذه أيضا أوقعت الأشاعرة في مشكلة أخري وهي كيف يكون الرسول ﷺ حيا في قبره ، وما معني هذه الحياة ومامداها ، والإجابة عن هذه الأسئلة مما يثير التساؤل حقا ، خاصة في ظل التصاق التصوف بالمذهب الأشعري ، ومن المعلوم أن البيهقي ألف رسالة في حياة الأنبياء في قبورهم ولا شك أنه ألفها بسبب ما أثير في هذه المحنة .

ب – أن الأشعري يقول : إن الله لا يجازي المطيعين على إيمانهم وطاعتهم ، ولا يعذب الكفار والعصاة على كفرهم ومعاصيهم ، ويرد على ذلك موضحا مذهب الأشاعرة في القدر [3] .

جـ – في مسألة كلام الله وأن موسى لم يسمع كلام الله ، وانه ليس القرآن في المصحف وقد أجاب القشيري عن ذلك موضحا مذهب الأشاعرة [4] .

---

(١) شكاية أهل السنة (ص : ٩–١٠) – ضمن الرسائل القشيرية – وطبقات السبكي (٤٠٥/٣–٤٠٦) .

(٢) انظر : الشكاية – ضمن الرسائل القشيرية – (ص : ١٠–٢٨) ، وطبقات السبكي (٤٠٦/٣–٤١٣) .

(٣) انظر : المصدر السابق (ص : ٢٨–٣٨ ، و٤١٣/٣–٤١٦) .

(٤) انظر : المصدر نفسه (ص : ٣٨–٤٢ ، و٤١٦/٣–٤١٨) .

د – أن الأشعري يكفر العوام الذين لا يملكون النظر والاستدلال ، وقد رد القشيري على ذلك [(١)] .

هـ – أن الاشتغال بعلم الكلام بدعة ، وقد دافع القشيري عن علم الكلام ، وأن القول بإنه بدعة صفة الحشوية الذين لا تحصيل لهم [(٢)] .

وبهذا الدفاع الذي جاء بأسلوب بث الشكوي برز القشيري كعلم من أعلام الأشاعرة ، وكان لذلك دوره في تبني ماكان عنده من تصوف .

الجانب الآخر : إدخال التصوف في المذهب الأشعري ، وربطه به ، وذلك حين ألف القشيري رسالته المشهورة في التصوف وأحواله وتراجم رجاله المشهورين ، فذكر في أحد فصول الرسالة ، وفي ثناياها أن عقيدة أعلام التصوف هي عقيدة الأشاعرة فنسب إليهم أنهم يقولون : « إنه أحدي الذات ، ليس يشبه شيئا من المصنوعات ، ولا يشبهه شيء من المخلوقات ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ، ولا صفاته أعراض ، ولا يتصور في الأوهام ، ولا يتقدر في العقول ، ولا له جهة ولا مكان ، ولا يجري عليه وقت وزمان ، ولا يجوز في وصفه زيادة ولا نقصان ، ولا يخصه هيئة وقد ، ولا يقطعه نهاية وحد ، ولا يحله حادث ، ولا يحمله على الفعل باعث ... ولا يقالُ له : أين ، ولا حيث ولا كيف ... يُرى لا عن مقابلة ... خالق أكساب العباد » [(٣)] ويركز على نفى أن الله في جهة العلو [(٤)] ، ثم يقول في أواخر الرسالة : « فإذا كان أصول هذه الطائفة أصح الأصول ، ومشايخهم أكبر الناس ، وعلماؤهم أعلم الناس ، فالمريد الذي له إيمان بهم : إن كان من أهل السلوك والتدرج إلى مقاصدهم فهو يساهمهم فيما خصوا به من مكاشفات الغيب ، فلا يحتاج إلى التطفل على من هو خارج عن هذه الطائفة ، وإن كان مريدا طريقة الاتباع وليس بمستقل بحاله ، ويريد

---

(١) انظر : الشكلية (ص : ٤٢-٤٥ ، و٣/٤١٨-٤٢٠) .

(٢) انظر : المصدر نفسه (ص : ٤٣-٤٩ ، و٣/٤٢١-٤٢٣) .

(٣) الرسالة (١/٥٠-٥١) .

(٤) انظر : المصدر السابق (١/٢١،٣٧-٣٨،٤٦) .

أن يعرج في أوطان التقليد إلى أن يصل إلى التحقيق فليقلد سلفه وليجر على طريقة هذه الطبقة فإنهم أولى به من غيرهم »[١] ، فهو يري أن من أراد دخول طريقة التصوف كوشف مع شيوخه ، ومن لم يرد دخول طريقة التصوف فعليه بتقليدهم في العقائد لأنهم أولى من غيرهم .

ودعوى القشيري أن هذه عقائد شيوخ الصوفية ليست مسلمة ، وليس هذا موضع مناقشة ذلك ، ولكن الذي حدث هو تبني أعلام الأشاعرة للتصوف وتمثل ذلك بشكل واضح في الغزالي ومن جاء بعده .

على أنه يجب أن لا يغيب عن البال هنا أن هناك من الأشاعرة من سبق القشيري إلى نوع من الارتباط بالتصوف ، فالمحاسبي الكلابي تصوفه مشهور ، وكذلك كان من أخص تلاميذ أبي الحسن الأشعري بندار خادمه ، وعبد الله ابن خفيف وكانا من المتصوفة المشهورين ، وعبد القاهر البغدادي ذكر أنه « قد اشتمل كتاب تاريخ الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي على زهاء ألف شيخ من الصوفية ما فيهم واحد من أهل الأهواء ، بل كلهم من أهل السنة سوي ثلاثة »[٢] ، والبغدادي يقصد بأهل السنة الأشاعرة ، ولكن الذي تميز به القشيري أنه ذكر قواعد التصوف وأصوله ، وأحوال المريدين ، وآداب الصوفية ، ودعا إلى سلوك طريقتهم ، وفي أثناء ذلك نسب إليهم العقائد الأشعرية ، وأنهم يخالفون المعتزلة والمشبهة .

وقد يظن البعض أن تصوف القشيري كان تصوفا سنيا ، بعيدا عن شطحات وبدع الصوفية ، ولكن المتمعن في كتبه يجد غير ذلك ، وقد كتبت دراسات عن القشيري وتصوفه[٣] ، ويمكن الإشارة باختصار إلى القضايا التالية في تصوفه :

---

(١) الرسالة (٧٣٤/٢) .

(٢) أصول الدين (ص : ٣١٥) .

(٣) منها : الإمام القشيري : سيرته ، آثاره ، مذهبه في التصوف ، لابراهيم بسيوني ، ومقدمة تحقيق نحو القلوب لأحمد الجندي – وله ميل إلى التصوف – .

أ - صلته بطائفة الملامتية [١] ، التي انتشرت في بلده نيسابور ، وقد ترجم لبعض أعلامها [٢] ، ويربط بعض الدارسين بين ماعند هذه الطائفة من كتمان لأحوالهم وماعند الرافضة من التقية ، ويشير إلى أمر مستغرب وهو أن القشيري لم يرد على طائفة الباطنية الذين عظم شأنهم في زمنه [٣] .

ب - إيمانه بوجود القطب [٤] ، والأوتاد [٥] والأبدال [٦] ، والغوث [٧] ، وتفسير القرآن بما يوافق ذلك ، فمثلا يقول في قوله تعالى : ﴿ وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ ﴾ [الكهف : ٤٧] : « كما تقتلع الأرض يوم القيامة بأوتادها ، تسير اليوم بموت الأبدال الذين هم والقطب كجبال الأرض ، إذ هم في الحقيقة أوتاد

---

(١) سبق في (ص : ١٦٧) التعريف بطائفة من الطوائف المنتسبة إليهم وهم اليونسية ، وهنا نعرف بهم تعريفا عاما بأنهم الذين لم يظهر على ظواهرهم فما في بطونهم أثر ، لأنهم يجتهدون في الإخلاص ، والملامتي لا يظهر خيرا ولا يضمر شرا ، ولذلك فهم يسترون صلاحهم بأمور تتداولها العوام ليست بمخالفات ولا معاص مبالغة في الخفاء ، وينسب انتشار هذا المذهب في نيسابور إلى أبي صالح حمدون بن أحمد القصار المتوفي سنة ٢٧١ هـ ، انظر : الرسالة القشيرية (١١٤/١) ، وعوارف العوارف (ص : ٧١) ، ومعجم مصطلحات الصوفية (ص : ٢٤٩) وانظر : عن نشأتهم : القشيري لإبراهيم بسيوني (ص : ١٧) وما بعدها .

(٢) انظر : الرسالة القشيرية (١١٤/١) .

(٣) انظر : القشيري لإبراهيم بسيونى ، (ص : ٢٥) .

(٤) القطب عند الصوفية : عبارة عن رجل واحد هو موضع نظر الله تعالى من العالم فى كل زمان وهو على قلب إسرافيل عليه السلام ، وحين يلتجأ إليه يسمي الغوث : انظر : اصطلاحات الصوفية للكاشاني (ص . ٤٥) ، ومعجم اصطلاحات الصوفية (ص : ٢١٧) .

(٥) الأوتاد عند الصوفية : الرجال الأربعة على منازل الجهات الأربع من العالم ، بهم يحفظ الله تلك الجهات لكونهم محال نظره تعالى ، اصطلاحات الصوفية (ص : ٣٣) ، ومعجم مصطلحات الصوفية (ص : ٢٦٤) .

(٦) ويقال البدلاء ، وهم مجموعة - اختلف الصوفية في عددهم - على قلب إبراهيم عليه السلام ، إذا سافر أحد منهم عن موضع ترك فيه جسدا على صورته بحيث لايعرف أحد أنه فقد ، انظر : اصطلاحات الصوفية (ص : ٣٦) ، والتعريفات للجرجاني (ص : ٢٤) ، والصلة بين التصوف والتشيع (ص : ٤٥٨) .

(٧) الغوث - عند الصوفية - هو القطب حين يلتجأ إليه ، ولا يسمي في غير ذلك الوقت غوثا ، اصطلاحات الصوفية (ص : ١٦٧) ، والتعريفات (ص : ٨٧) .

العالم »[(١)] ، ويقول في قوله تعالى : ﴿ وَأَلْقَى فِي ٱلْأَرْضِ رَوَاسِيَ ﴾ [النحل : ١٥] : « في الظاهر الجبال ، وفي الإشارة الأولياء الذين هم غياث الخلق ، وبهم يرحم ربهم عباده ، ومنهم ابدال ومنهم أوتاد ، ومنهم القطب »[(٢)] .

جـ - إقراره لما يقع للمتصوفة في حال فنائهم بربهم إلى حد أن يقول أحدهم : أنا الحق أو سبحاني ، يبرر ذلك[(٣)] .

د - قوله أن « هو » اسم موضوع للإشارة ، وأنه عند الصوفية إخبار عن نهاية التحقيق ، وينقل عن ابن فورك أنه قال : « هو : حرفان ، هاء وواو ، فالهاء تخرج من أقصى الحلق ، وهو آخر المخارج ، والواو تخرج من ألفَمِ ، وهو أول المخارج ، فكأنه يشير إلى ابتداء كل حادث منه وانتهاء كل حادث إليه »[(٤)] ، ويقول : إن أهل الإشارة يقولون : « إن الله كاشف الأسرار بقوله هو وكاشف القلوب بما عداه من الأسماء »[(٥)] .

هـ - دعوته إلى أدب المريد مع الشيخ ، وأنه يجب عليه أن يكون بره بشيخه أكثر من بره بوالديه ، ويروي عن أبي عبد الرحمن السلمي يقول : « سمعت الأستاذ أبا سهل الصعلوكي يقول : من قال لأستاذ : لم ، لا يفلح أبدا »[(٦)] ، ويقول بعد ذكر قصص الصوفية الغريبة : « واعلم أن هذه الألفاظ توهم ظواهرها ، وإنما يقف على معانيها ومرمي القول فيها من جمع بين حقائق الأصول وبين شيء من علوم هذه الطائفة ، وتحقق ولو بشظية من معانيه ، وإلا وقع في الاعتراض على السادة ، ونعوذ بالله من تلك العقوبة »[(٧)] ، ويقول بعد ذكر قصة لهم : « وهكذا سنة الله في أوليائه أن يسترهم عمن لا يبلغ مرتبتهم »[(٨)] .

---

(١) لطائف الإشارات - عن القشيري - (ص : ٢٧) .
(٢) المصدر السابق ، نفس الصفحة .
(٣) رسالة ترتيب السلوك ، ضمن الرسائل القشيرية (ص : ٧٢-٧٣) .
(٤) شرح أسماء الله الحسني (ص : ٧١-٧٢) .
(٥) المصدر السابق (ص : ٧٢) .
(٦) نفسه (ص : ٢٣٠) ، وانظر : الرسالة (٢/٧٣٥) .
(٧) نفسه (ص : ١٣٦) .
(٨) نفسه (ص : ٤٦) .

و – يذكر القشيري الخلاف في الولي : هل يجوز أن يعلم أنه ولى أم لا فيقول : « كان الإمام أبو بكر بن فورك رحمه الله يقول : لا يجوز ذلك ، لأنه يسلبه الخوف ويوجب له الأمن ، وكان الأستاذ أبو علي الدقاق رحمه الله يقول بجوازه » ، قال القشيري : « وهو الذي نؤثره ونقول به ، وليس ذلك بواجب في جميع الأولياء » (١) .

ز – ينصح المريدين بسلوك طريق الصوفية ، ويفضلهم على أهل النقل والأثر وأرباب العقل والفكر ، ويري أن الصوفية أهل الوصال ، والناس أهل الاستدلال ، ويرى ليس هناك عصر من العصور إلا وفيه شيخ من شيوخ هذه الطائفة ، وأن علماء الوقت يخضعون له ويتبركون به ، ويذكر قصة لأحمد بن حنبل والشافعي مع شيبان أحد الصوفية (٢) ، ويرى على المريد إذا لم يجد من يتأدب معه في بلده أن يهاجر إلى من هو منصوب في وقته لإرشاد المريدين ، ثم يقيم عليه ولا يبرح عن سدته – أي داره – إلى وقت أن يأذن له الشيخ ، ثم يعقب القشيري بكلام خطير حين يقول : « إن تقديم معرفة رب البيت – سبحانه – على زيارة البيت واجب ، فلولا معرفة رب البيت ماوجبت زيارة البيت (٣) » ، وينعى على الشبان الذين يحجون من غير إشارة الشيوخ (٤) .

ح – إباحته للسماع ، وذكره للأدلة في ذلك ، ومناقشته للمخالفين (٥) .

* * *

هذه مقتطفات من منهج وأصول القشيري أحد أعلام الأشاعرة ، وهي تبين مدى صلته بالصوفية وتمكنه فيها حتي صار شيخا فيها ، ومدى ثقته بعقيدة الأشاعرة حتى نسب إلى شيوخ الصوفية أنهم لا يخالفونها ، ولاشك أن القشيري يمثل مدرسة كان لها الأثر الكبير في عقائد ومنهج الأشاعرة .

---

(١) الرسالة (٢/٦٦٢) .
(٢) انظر : المصدر السابق (٢/٧٣١-٧٣٣) .
(٣) المصدر السابق (٢/٧٤٢) .
(٤) انظر : المصدر نفسه (٢/٧٤٢-٧٤٣) .
(٥) انظر : الرسالة (٢/٦٣٧) ، ورسالة : كتاب السماع ضمن الرسائل القشيرية (ص : ٥٠) وما بعدها .

الجويني : ت ٤٧٨ هـ .

أحد الأعلام المشهورين ، وهو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية ، الجويني ، النيسابوري ، أبو المعالي ، إمام الحرمين ، ولد سنة ٤١٩ هـ وتتلمذ على والده أبي محمد الجويني ، وجماعة منهم أبو القاسم الإسفراييني الإسكاف واسمه عبد الجبار بن علي ، وأبو عبد الله الخبازي : محمد بن علي بن محمد بن حسن ، والحافظ أبو نعيم الأصبهاني وأبو القاسم الفوراني ، وابن المزكي أبو حسان محمد بن أحمد ، وغيرهم ، كما تتلمذ عليه مجموعة منهم أبو حامد الغزالي ، وأبو طاهر إبراهيم بن المطهر الجرجاني ، وإسماعيل بن أحمد أبو سعد بن أبي صالح المؤذن ، وأبو القاسم الأنصاري – شارح الإرشاد – وعبد الرحيم بن عبد الكريم أبو نصر القشيري ، وعلي بن محمد الطبري المعروف بالكيا الهراسي ، وغيرهم .

اشتهر الجويني – خاصة بعد فتنة الأشاعرة والتي بسببها جاور في الحرمين وسمي إمام الحرمين – كأحد أعلام الشافعية والأشعرية بعد تدريسه في نظامية نيسابور قرابة ثلاثين عاما إلى أن توفى سنة ٤٧٨ هـ .

وقد عني كثير من العلماء بترجمته (١) ، كما أفردت له عدة تراجم مع دراسات عن حياته ومنهجه (٢) ، ولذلك جاءت ترجمته هنا مختصرة .

أما أهم مؤلفاته فهي :

١ – البرهان في أصول الفقه ، مطبوع بتحقيق عبد العظيم الديب .

---

(١) انظر في ترجمته : دمية القصر (٢/١٠٠٠) ، والأنساب (٣/٣٨٦) – ط لبنان – وتبيين كذب المفتري (٢٧٨) ، والمنتظم (٩/١٨) ، وذيل تاريخ بغداد لابن النجار (١/٨٥) ، والمستفاد (ص : ٣١٢) – ط مؤسسة الرسالة – ، وطبقات السبكي (٥/١٦٥) ، والعقد الثمين (٥/٥٠٧) ، وسير أعلام النبلاء (١٨/٤٦٨) وغيرها كثير .

(٢) منها : الجويني إمام الحرمين : فوقية حسين محمود ، سلسلة أعلام العرب ، وإمام الحرمين حياته وعصره : عبد العظيم الديب ، الإمام الجويني : محمد الزحيلي . وغيرها .

٢ - الورقات في أصول الفقه ، مطبوعة ولها شروح عديدة .

٣ - مغيث الخلق في اتباع الأحق ، في ترجيح مذهب الشافعي طبع في مصر سنة ١٩٣٤ م ، ورد عليه الكوثري .

٤ - الغياثي أو غياث الأمم بالتياث الظلم ، في الخلافة والإمامة ، وخلو الزمان عن الإمام أو عن المفتين نشره مصطفي حلمي ، وفؤاد عبد المنعم أحمد ثم طبع مع تحقيق جيد للدكتور عبد العظيم الديب .

٥ - الشامل في أصول الدين : من كتب الجويني الكلامية المطولة ، لم يعثر عليه كاملا ، طبع جزء منه بتحقيق المستشرق كلو بفر ، ثم طبع جزء أكبر بتحقيق النشار وفيصل بدير عون ، وسهير مختار .

٦ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد - وهو مختصر للشامل - طبع بتحقيق محمد يوسف موسى ، وعلي عبد المنعم عبد الحميد .

٧ - لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة - مختصر جدا - طبع مع مقدمة طويلة عن حياته بتحقيق فوقيه محمود .

٨ - الكافية في الجدل ، طبع بتحقيق : فوقية محمود .

٩ - العقيدة النظامية ، طبع بتحقيق : الكوثري ، ثم بتحقيق السقا مع إبقائه على حواشي الكوثري .

وله مناظرات [1] ، وكتب أخرى بعضها لا يزال مخطوطا ، ومن أهمها : مختصر الإرشاد للباقلاني ، في علم الكلام [2] .

---

(١) ذكر بعضها السبكي في الطبقات (٥/٢٠٩-٢١٨) .

(٢) انظر : مقدمة تحقيق « الجدل » (ص : ١٦) ، وانظر في مؤلفاته : طبقات السبكي (٥/١٧١) ، وسير أعلام النبلاء (١٨/٤٧٥) ، وإمام الحرمين : عبد العظيم الديب (ص : ٤٩) وما بعدها ، ومقدمة تحقيق الجدل (ص : ١٢) وما بعدها .

منهج الجويني وأثره في تطور المذهب الأشعري :

يعتبر الجويني إمام الحرمين من أعظم أعلام الأشاعرة ، ولا يكاد يذكر المذهب الأشعري إلا ويسبق إلى الذهن هذا الإمام المشهور كأحد من يتمثل هذا المذهب في أقواله وكتبه ، ولذلك فاستعراض عقيدته وأقواله التي تدل على أشعريته وموافقته لشيوخه الأشاعرة مما لا داعي لبسطه هنا ، وإنما المقصود الإشارة إلى عموم منهجه الذي طور فيه هذا المذهب ، ويمكن عرض ذلك من خلال ما يلي :-

أ – تجديده في داخل المذهب الأشعري ، فالجويني وإن تبنى أقوال شيوخه السابقين ونقلها إلا أنه رد أو ناقش منها ما يرى أنه يستحق الرد والمناقشة بل إمام الأشاعرة أبو الحسن الأشعري الذي يذكره الجويني غالبا بقوله : قال شيخنا أو وذهب شيخنا (١) ، ودافع عن كتابه « اللمع » فيما وجه إليه من المطاعن من قبل المعتزلة وغيرهم (٢) ؛ لم يسلم من تضعيف أقواله ، ومن الأشاعرة – بعد الأشعري – الذين نقل أقوالهم الجويني وناقش بعضها : الباقلاني (٣) وأبو إسحاق الإسفراييني (٤) ، وابن فورك (٥) ، ومن ثم فيلاحظ في منهج الجويني بهذا الخصوص ما يلي :

١ – إن الجويني ضعف التأويل المشهور – والمنسوب للأشعري – لبعض الصفات الفعلية مثل الاستواء والنزول والمجيء من أنه فعل فعله الله في العرش

---

(١) انظر – على سبيل المثال – : الإرشاد (ص : ١٤) وغيرها ، والشامل (ص : ١٤٩) والبرهان (١/١٣٥-٢٧٤) .

(٢) ذكر الجويني فصولا في كتابه الشامل ذكر فيها المطاعن التي وجهت إلي اللمع للأشعري وأجاب عنها ، انظر (ص : ٢٤٥-٢٨٧ ، ٣٣٨-٣٤٢) .

(٣) انظر : البرهان (١/٨٩،١٠١ ، ١٤٨-١٤٩ ، ٢١٨،٢٨٠،٢٨٧) ، والإرشاد (ص : ٤٠٧) ، والشامل (ص : ١٩٨،٢١١،٢٢١،٢٣٣،٢٤٧،٢٧٤،٢٩٤،٥٧٠) وغيرها .

(٤) انظر : البرهان (١/٩٥،١٠٠،١١١،١٧٠) ، والإرشاد (ص : ٣٣،٣٣٣) ، والشامل (ص : ٢١٢،٢٦٧،٣٥٠،٤٣٣،٥٣٣،٦٢٤) ، والكافية في الجدل (ص : ٣٠٧،٤٠٩) .

(٥) انظر : البرهان (١/١١٦) ، والشامل (ص : ٢١٢،٣٤٦،٥٤٣،٥٦٢) .

سماه استواء ، أو فعل يفعله كل ليلة ، أو يوم القيامة سماه نزولا أو مجيئا [(١)] ، وترجيحه التأويل بالملك والغلبة بالنسبة للاستواء ، وبنزول أو مجيء أمره أو بعض ملائكته .

٢ – نقده لمذهب الأشعري في مسألة تكليف مالا يطاق [(٢)] ، يقول : « نقل الرواة عن الشيخ أبي الحسن الأشعري – رضي الله عنه – أنه كان يجوز تكليف مالا يطاق ، ثم نقلوا اختلافا عنه في وقوع ما جوزه من ذلك ، وهذا سوء معرفة بمذهب الرجل ، فإن مقتضي مذهبه أن التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة ، وهذا يتقرر من وجهين : أحدهما : أن الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل ، والأمر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه ، وهو إذ ذاك غير مستطيع ... والثاني : أن فعل العبد عنده واقع بقدرة الله تعالى ، والعبد مطالب بما هو من فعل ربه ولا ينجي من ذلك تمويه المموه بذكر الكسب ، فإنا سنذكر سر مانعتقده في خلق الأعمال » [(٣)] ، ثم رجح منع تكليف مالا يطاق ، ورجح جواز ورود الصيغة به دون الطلب كقوله تعالى ﴿ كُونُواْ قِرَدَةً خَاسِئِينَ ﴾ [البقرة : ٦٥] [(٤)] ، وخلاصة قوله : « إنه يكلف المتمكن ، ويقع التكليف بالممكن ، ولا نظر إلى الاستصلاح ونقيضه » [(٥)] ، فالجويني بهذا القول يكون قد بعد عن مذهب الأشاعرة في هذه المسألة ، ويزيدها إيضاحا قوله في مسألة « قدرة العبد » هل تقارن المقدور أو تسبقه .

٣ – وفي مسألة الاستطاعة ، أو القدرة الحادثة للعبد [(٦)] ، ذكر مذهب أبي الحسن الأشعري أن القدرة الحادثة تقارن حدوث المقدور ولا تسبقه

---

(١) انظر : الشامل (ص : ٥٤٩،٥٥٥-٥٥٦) .
(٢) مع أنه في الإرشاد (ص : ٢٢٦) ، رجع مذهب الأشعري والأشاعرة في جوازه .
(٣) البرهان في أصول الفقه (١/١٠٢-١٠٣) .
(٤) انظر : المصدر السابق (١/١٠٤-١٠٥) .
(٥) المصدر نفسه (١/١٠٥) .
(٦) رجح الجويني في الإرشاد (ص : ٢١٨) ، مذهب الأشاعرة المشهور وهو أن القدرة الحادثة تقارن « في مطبوعة الإرشاد : تفارق ، وهو خطأ » حدوث المقدور بها .

ثم قال بعد شرحه : « ومذهب أبي الحسن – رحمه الله – مختبط عندي في هذه المسألة » (١) ، ثم قال : « ومن أنصف من نفسه علم أن معنى القدرة التمكن من الفعل ، وهذا إنما يعقل قبل الفعل وهو غير مستحيل في واقع حادث في حالة الحدوث » (٢) .

٤ – وفي مسألة أزلية كلام الله تعالى والخلاف الواقع بين الكلابية والأشعرية في أزلية الأمر والنهي – وهما من أجزاء الكلام عندهم – قال : « اشتهر من مذهب شيخنا أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري – رضي الله عنه – مصيره إلى أن المعدوم وقع في العلم وجوده واستجماعه شرائط التكليف فهو مأمور – معدوما – بالأمر الأزلي ، وقد تمادي المشغبون عليه ، وانتهي الأمر إلى انكفاف طائفة من الأصحاب عن هذا المذهب ، وقد سبق القلانسي (٣) – رحمه الله – من قدماء الأصحاب – إلى هذا ، وقال : كلام الباري تعالى في الأزل لا يتصف بكونه أمرا ونهيا ووعدا ووعيدا وإنما يثبت له هذه الصفات فيما لا يزال عند وجود المخاطبين » (٤) ، ثم رد الجويني على القلانسي – الذي يمثل مذهبه مذهب الكلابية (٥) – ، ثم ذكر مسلكين لأئمة الأشاعرة في إثبات أن المعدوم مأمور ، ثم ذكر طريقة أبي الحسن الأشعري في ذلك (٦) ، ثم قال معلقا : « هذا منتهي مذهب الشيخ [الأشعري] – رضي الله عنه – فأقول : إن ظن ظان أن المعدوم

---

(١) البرهان (٢٧٧/١) .

(٢) المصدر نفسه (٢٧٩/١) .

(٣) رجح محقق البرهان هنا (٢٧٠/١) ، وقبل ذلك (ص : ١٣٥) أن المقصود بالقلانسي أحمد بن إبراهيم المعاصر لابن فورك المتوفي سنة ٤٠٦ هـ وليس هو القلانسي الآخر السابق للأشعري المعاصر للمحاسبي وغيره من الكلابية ، وترجيحه هذا مرجوح ، والراجح أنه قصد القلانسي الكلابي ، ولذلك قال عنه هنا : إنه من قدماء الأصحاب ، ثم ذكر قوله في هذا المسألة والذي هو قول ابن كلاب وأصحابه .

(٤) البرهان (٢٧٠/١-٢٧١) .

(٥) انظر : المصدر نفسه (٢٧١/١) .

(٦) البرهان (٢٧٢/١-٢٧٤) .

مأمور فقد خرج عن حد المعقول ، وقول القائل : إنه مأمور على تقدير الوجود تلبيس ، فإنه إذا وجد ، ليس معدوما ، ولا شك أن الوجود شرط في كون المأمور مأمورا » – ثم قال بعد هذا الكلام مباشرة – معلنا حيرته في هذه المسألة العظيمة المتعلقة بكلام الله تعالى : « وإذا لاح ذلك بقي النظر في أمر بلا مأمور ، وهذا معضل الأرب ، فإن الأمر من الصفات المتعلقة بالنفس ، وفرض متعلق لا متعلق له محال ، والذي ذكره [١] في قيام الأمر بنا في غيبة المأمور تمويه ، ولا أرى ذلك أمرا حاقا ، وإنما هو فرض تقدير – وما أرى الأمر لو كان كيف يكون – إذا حضر المُخَاطَب قام بنفس الأمر إلحاق المتعلق به ، والكلام الأزلي ليس تقديرا ، فهذا مما نستخير الله تعالى فيه ، وإن ساعف الزمان أملينا مجموعا من الكلام مافيه شفاء الغليل إن شاء الله تعالى » [٢] ، هذا منتهاه في مسألة من أهم المسائل التي تميز بها المذهب الأشعري .

٤ – ويري الجويني أن الأشاعرة وضعوا بعض الأصول مثل : نفي التجسيم عن الله ومثل نفي العلو (الجهة) ، ثم ذكر أن المعتزلة عجزوا عن نصب الأدلة على استحالة كون القديم جسما [٣] ، كما أن نفى الجهة لا يستقيم على أصولهم أيضا [٤] ، والجويني بهذا الأسلوب يبرز مذهب الأشاعرة على أنه أكثر أصالة وأقوي أدلة في نفي بعض الصفات ، ونفى العلو عن الله تعالى – من المعتزلة – الذين هم أهل التجهم والتعطيل ، وهذا منهج للجويني في إعلاء المذهب الأشعري يعتمد على أسلوب غريب ؛ إذ لو أنه ذكر أن أصول المعتزلة لا تستقيم على نفي الصفات السبع ، أو الرؤية أو أن القرآن كلام الله غير مخلوق لكان هذا معتادا غير مستغرب ، أما أن يذكر أن أصولهم لا تستقيم على نفى العلو وإنما تستقيم الأدلة على أصولنا نحن الأشاعرة فهذا هو الذي يلفت الانتباه .

---

(١) أي الأشعري فيما سبق انظر : البرهان (٢٧٣/١) .

(٢) البرهان (٢٧٤/١–٢٧٥) .

(٣) انظر : الشامل (ص . ٤١٤) .

(٤) انظر : المصدر نفسه (ص : ٥٢٨) .

٥ – وفي مسألة أخبار الآحاد – وإفادتها للعلم ثم حجيتها في العقيدة – يسير الجويني في ركب غالب شيوخه في أنها لا تفيد العلم [١] ، وفي أحد المواضع في الشامل ذكر قولين أحدهما قول الباقلاني : إنه لا يقطع بها في القطعيات ، الآخر قول الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني الذي ذكره قائلا : « وذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أن الحديث المدون في الصحاح الذي لم يعترض عليه أحد من أهل الجرح والتعديل ، هو [٢] مما يقضي به في القطعيات ، وليس من أصله أنه يبلغ مبلغ التواتر ، إذ لو بلغه لأوجب العلم الضروري ، ولكنه مما يوجب العلم استدلالا ونظرا » [٣] ثم قال الجويني « : والصحيح في ذلك طريقة القاضي » [٤] ، وفي البرهان كانت عبارة قاسية جدا فيمن يقول إن خبر الواحد العدل يفيد العلم ، يقول : « ذهبت الحشوية من الحنابلة ، وكتبة الحديث إلى أن خبر الواحد العدل يوجب العلم ، وهذا خزي [٥] لايخفي مدركه على ذي لب » [٦] .

ب – تأويله للاستواء وللصفات الخبرية :

في العرض السابق لأقوال شيوخ الأشاعرة – قبل الجويني – تبين أن تأويل هذه الصفات كان موجودا قبل الجويني ، وليس كما اشتهر من أنه أول من تأولها ، ومع ذلك فللجويني مذهب متميز فيها ، قرب فيه من مذهب المعتزلة .

ويوضح ذلك أن السابقين كابن فورك ومن بعده قالوا بنفي الجهة ، ثم قالوا في الاستواء : إنه بمعني العلو بالقهر والتدبير – كما يقول ابن فورك – أو على معنى الملك – كما يقول البغدادي – لكنهم أبطلوا تأويل المعتزلة استوي باستولى ،

---

(١) انظر : الإرشاد (ص : ١٦١) ، والشامل (ص : ١٠٠) .

(٢) في الشامل (وهو) والواو زائدة .

(٣) الشامل (ص : ٥٥٧) .

(٤) نفس المصدر والصفحة .

(٥) ذكر المحقق في الحاشية أن في نسخة ت : خرق .

(٦) البرهان (٦٠٦/١) .

فلما جاء الجويني ذكر أن الاستواء بمعنى الاستيلاء فقال : « لم يمتنع منا حمل الاستواء على القهر والغلبة ، وذلك شائع في اللغة ، إذ العرب تقول : استوى فلان على الممالك إذا احتوى على مقاليد الملك ، واستعلى على الرقاب ، وفائدة تخصيص العرش بالذكر أنه أعظم المخلوقات في ظن البرية ، فنص تعالى عليه تنبيها بذكره على ما دونه ، فإن قيل : الاستواء بمعني الغلبة ينبيء عن سبق مطاحة ومحاولة ؟ قلنا : هذا باطل ، إذ لو أنبأ الاستواء عن ذلك لأنبأ عنه القهر ، ثم الاستواء بمعني الاستقرار بالذات ينبيء عن اضطراب واعوجاج سابق ، والتزام ذلك كفر »[1] ، ثم ذكر أنه لا يبعد تفسير الاستواء بالقصد ، ثم ذكر التفويض ورده[2] . أما في الشامل فذكر عدة أقوال فيه : منها التفويض مع القطع بنفي الجهات والمحاذيات ، بحيث يكون الاستواء من الأسرار التي لا يطلع عليها الخلائق ، والله تعالى مستأثر بعلمها[3] ، ثم قال : « ذهب بعضهم إلى إن المراد بالاستواء : الاقتدار والقهر والغلبة ، وذلك سائغ في اللغة ، شائع فيها ، إذ القائل يقول : استوى الملك على الإقليم ، إذا احتوى على مقاليد الملك فيه ، ومنه قول القائل :

قد استوي بشر على العراق
من غير سيف أودم مهراق[4]

وقول الآخر :

ولما علونا واستوينا عليهم
تركناهم صرعى لنسر وكاسر[5] »[6]

---

(١) الإرشاد (ص : ٤٠-٤١) .

(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ٤١) .

(٣) انظر : الشامل (ص : ٥٥٠) .

(٤) هذا البيت منسوب إلى الأخطل النصراني ، وقد سبق تخريجه ، وفى الشامل « ولادم » .

(٥) لم أقف على قائله .

(٦) الشامل (ص : ٥٥٣) .

ثم ذكر الاعتراض الذي أورده في الإرشاد وأجاب عنه بمثل ما أجاب به هناك [١] ، ثم ذكر القول الآخر أنه بمعني القصد والإرادة ، وقول الأشعري أنه فعل فعله في العرش واستبعده [٢] ، أما في لمع الأدلة – المختصر في العقائد – فلم يذكر سوى التأويل : حيث قال : « المراد بالاستواء القهر والغلبة والعلو ، ومنه قول العرب : استوى فلان على المملكة – أي استعلى عليها واطردت له ، ومنه قول الشاعر :

قد استوى بشر .... » [٣] ، وفي النظامية – وهي من آخر مؤلفاته – قطع بتنزيه الله عن الاختصاص ببعض الجهات [٤] ، ثم ذكر أن مذهب السلف إجراؤها على ظاهرها دون تأويل ، وهو ما رجحه [٥] .

هذه خلاصة أقوال الجويني في الاستواء ، ومنه يتبين أن ما اختاره في لمع الأدلة وقال بجواز القول به في الإرشاد والشامل هو قول المعتزلة [٦] ، الذي رده شيوخ الجويني ، كابن كلاب والأشعري والباقلاني والبيهقي وغيرهم ، وبذلك يصبح الجويني أول من ارتضي هذا التأويل الاعتزالي المشهور .

أما الصفات الخبرية فقسمان : ماعدا صفة الوجه والعين واليدين ، فقد تأوله غالب الأشاعرة ومنهم أبو الحسن الطبري ، والبغدادي والبيهقي وغيرهم ومشى على طريقتهم الجويني [٧] ، وذلك مثل صفة القدم ، والساق ، والأصابع

---

(١) انظر : الشامل (ص : ٥٥٣) .

(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ٥٥٤-٥٥٦) .

(٣) لمع الأدلة (ص : ٩٥) .

(٤) انظر : النظامية (ص : ٢١) .

(٥) انظر : المصدر نفسه (ص : ٣٢-٣٤) .

(٦) انظر : مثلا كلامهم حول الاستواء وتأويله ، وشواهدهم في ذلك : شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار الهمذاني (ص ٢٢٦ – ٢٢٧) .

(٧) انظر : مثلا تأويل الجويني للقدم الشامل (ص : ٥٦٢) ، والإرشاد (ص : ١٦٢) ، والأصابع الشامل (ص : ٥٦٤) ، والساق الإرشاد (ص : ١٥٩) .

وغيرها ، فالجويني ليس في مذهبه جديد في هذا ، أما صفة الوجه والعين واليدين فجمهور شيوخ الجويني من الأشاعرة على إثباتها بلا تأويل ، والذي أثر عنه تأويلها عبد القاهر البغدادي – كما سبق تفصيل ذلك – ولم يقل بقول البغدادي في تأويلها أحد من تلامذته ، ومنهم البيهقي الذي أثبتها بلا تأويل ، فلما جاء الجويني قطع بتأويلها ، وإن كان قد رجع عن ذلك في النظامية ، يقول الجويني في الإرشاد : « ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى ، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل ، والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة ، وحمل العينين على البصر ، وحمل الوجه على الوجود » [1] ثم شرح ذلك ورد على الذين يعتقدون أنها صفات لله تعالى لورود النصوص الصريحة بذلك [2] ، ثم يسوق الجويني كلاما في الرد على شيوخه الأشاعرة المثبتين لهذه الصفات نهج فيه منهج المعتزلة الذين يصفون الأشاعرة حين يثبتون بعض الصفات دون بعض بأنهم متناقضون لأن مساق الصفات واحد فإما أن تثبت جميعا أو تؤول جميعا ، يقول الجويني هنا : « ومن سلك من أصحابنا سبيل إثبات هذه الصفات [أي صفات اليدين والعين والوجه] بظواهر هذه الآيات ألزمه سوق كلامه أن يجعل الاستواء والمجيء والنزول والجنب من الصفات ، تمسكا بالظاهر ، فإن ساق تأويلها فيما يتفق عليه ، لم يبعد أيضا طريق التأويل فيما ذكرناه » [3] ، ولاشك أن الجويني معه الحق فيما يقول ، لأن تأويل شيوخه لصفات الاستواء والنزول والمجيء ليس بأولى من تأويل الصفات الخبرية ، ودلالات النصوص واحدة .

وفي الشامل تأول الجويني النصوص الواردة في العين [4] ، أما في النظامية فقد رجع عن التأويل فيها كلها إلى التفويض .

---

(١) الإرشاد (ص : ١٥٥) .

(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ١٥٥-١٥٧) .

(٣) المصدر السابق (ص : ١٥٧-١٥٨) .

(٤) انظر : الشامل (ص : ٥٥٦-٥٥٧) .

ومما سبق يتبين أن الجويني وإن كان قد سبق إلى تأويل الاستواء والوجه واليدين والعين – إلا أن مذهبه فيها تميز بأمرين :

الأول : اختيار تأويل الاستواء بالاستيلاء والملك – كقول المعتزلة – وهذا التأويل بالذات رده شيوخ الأشاعرة ومنهم عبد القاهر البغدادي الذي قال بعد أن رد تأويل المعتزلة بأن الصحيح تأويل العرش على معنى الملك أي أن الملك ما استوى لأحد غيره [١] ، وهذا القول للبغدادي ليس ببعيد من قول المعتزلة ، ومع ذلك فلم يجسر على مخالفة شيوخه الذين ردوا تأويل المعتزلة للاستواء . فلما جاء الجويني أزال هذا الحاجز ، ورأي أنه لا فرق بين التأويلين ، ولذلك نص على تأويل المعتزلة واختاره .

الثاني : التأويل الصريح لصفة الوجه واليدين والعين ، مع إلزام الأشاعرة أن تأويلها لازمهم كتأويل الاستواء والنزول .

جـ – قربه من المعتزلة ومذهبهم :

يجمع الباحثون على تأثر الجويني بالمعتزلة أكثر ممن سبقه من الأشاعرة [٢] ، وما تقدم – في الفقرة السابقة – دليل واضح على قربه منهم وتأثره بهم ، ومن الأدلة والشواهد على ذلك مايلي :

١ – إن الجويني في مسألة كلام الله والقرآن ، لما شرح مذهب الأشاعرة ، ورد على المعتزلة قال : « واعلموا بعدها أن الكلام مع المعتزلة وسائرالمخالفين في هذه المسألة يتعلق بالنفي والإثبات ، فإن ما أثبتوه وقدَّرُوه كلاما فهو في

---

(١) انظر : أصول الدين للبغدادي (ص : ١١٢–١١٣) .

(٢) انظر : مقدمة تحقيق الشامل (ص : ٧٧) حيث ذكر المحققون : أن الجويني لم يخالف المعتزلة في الأصول ؛ لكنه خالفهم في فهمهم لهذه الأصول نفسها ، وانظر : في علم الكلام : الأشاعرة : أحمد صبحي (ص : ١٢٣–١٣٢) حيث ذكر أن خصومه الأشاعرة للمعتزلة فترت لدي الجويني ، وانظر : نشأة الأشعرية (ص : ٤٠٩) ، وإمام الحرمين : عبد العظيم الديب (ص : ٨٤) وغيرها .

نفسه ثابت ، وقولهم : إنه كلام الله تعالى إذ [لعل صوابها إذا] رد إلى التحصيل آل الكلام إلى اللغات والتسميات فإن معني قولهم : هذه العبارات كلام الله ، أنها خلقه ، ونحن لا ننكر أنها خلق الله (١) ، ولكن نمتنع من تسمية خالق الكلام متكلما به ، فقد أطبقنا على المعنى ، وتنازعنا بعد الاتفاق في تسميته ، والكلام الذي يقضي أهل الحق بقدمه هو الكلام القائم بالنفس ، والمخالفون ينكرون أصله ولا يثبتونه » (٢) ، والجويني لم يخالف في هذا بقية الأشاعرة لأنهم يفرقون بين كلام الله القائم بالنفس ، وبين القرآن المتلو ، فالأول قائم بالله لا يجوز انفصاله عن الله بحال ، كما لا يجوز حدوثه ، بل هو أزلي كأزلية الحياة والعلم كما أنه واحد ليس بحروف ولا أصوات أما الكلام المتلو فهم وإن صرحوا أنه كلام الله إلا أنهم عند التحقيق يقولون : إن هذا الكلام – بعباراته – فهمه جبريل أو غيره من الله ، ولذلك فهو حكاية لكلام الله أو عبارة عنه ، فالقرآن المتلو على هذا القائل به هو جبريل أو غيره – وقد ذكر مايدل على ذلك من قول الباقلاني – ، لكن الجديد في قول الجويني تصريحه بأنه لا ينكر أن تكون العبارات – أي القرآن المتلو – خلق الله ، وهذا مذهب المعتزلة ، وإن خالفهم في أن الكلام هو الكلام القائم بالنفس ، ولتوضيح قول الجويني هذا ننقل ما ذكره الإيجي في المواقف – الذي يعتبر من أهم كتب الأشاعرة التي استقر عليها مذهبهم في القرون المتأخرة ، يقول – حول صفة الكلام – : « وقالت المعتزلة : أصوات وحروف يخلقها الله في غيره ، كاللوح المحفوظ ، وجبريل أو النبي ، وهو حادث . وهذا لا ننكره ، لكننا نثبت أمرا وراء ذلك ، وهو المعني القائم بالنفس ... ثم نزعم أنه قديم ، لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ، ولو قالت المعتزلة : إنه هو إرادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أخبره به ، أو إرادته لما أمر به لم يكن بعيدا – لكني لم أجده في كلامهم – إذا عرفت هذا فاعلم أن مايقوله المعتزلة : وهو

---

(١) ذكر المحققان أن في نسخة م : لا ننكر كونها خلقا له .

(٢) الإرشاد (ص : ١١٦–١١٧) .

خلق الأصوات والحروف ، وكونها حادثة قائمة [١] فنحن نقول به ، ولا نزاع بيننا وبينهم فى ذلك ، وما نقوله من كلام النفس فهم ينكرون ثبوته » [٢] .

فالجويني في نصه السابق يخفف من حدة المعركة بين الأشعرية والمعتزلة في مسألة خلق القرآن ، ويصرح بأن المذهب الأشعري لا يعارض قول المعتزلة ، ومن ثم فالخلاف معهم في أنهم لا يثبتون الكلام النفسي .

٢ - دفاعه عن المعتزلة فيما نقل من مذاهبهم ، فمثلا في مسألة التحسين والتقبيح العقلي الذي قال به المعتزلة يقول الجويني : « واضطرب النقلة عنهم في قولهم يقبح الشيء لعينه أو يحسن ، فنقل عنهم أن القبح والحسن في المعقولات من صفات أنفسها ونقل عنهم أن القبح صفة النفس ، وأن الحسن ليس كذلك ، ونقل ضد هذا عن الجبائي ، وكل ذلك جهل بمذهبهم ، فمعني قولهم يقبح ويحسن الشيء لعينه أنه يدرك ذلك عقلا من غير إخبار مخبر » [٣] ، ثم رد على المعتزلة في قولهم هذا وهذا يدل على اطلاعه على كتبهم ، ومعرفته بأقوالهم .

٣ - وفي مسألة المخاطب إذا خص بالخطاب ووجه الأمر إليه وهو في حالة إتصال الخطاب به هل يعلم أنه مأمور ، رجح الأشاعرة أنه يعلم ، وقالت المعتزلة : إنه لا يعلم إلا بعد مضي زمان الإمكان الذي يسعه فعل المأمور به ، وقد رجح الجويني مذهب المعتزلة وقال « المختار ماعزي إلى المعتزلة في ذلك » [٤] .

٤ - وللجويني صلة خاصة بكتب أبي هاشم الجبائي [٥] ، الذي يرد في

---

(١) قال في شرح المواقف (٨/٩٥) : قائمة ، بغير ذاته تعالى .

(٢) المواقف (ص : ٢٩٣-٢٩٤) ، ومع شرحه وحواشيه (٨/٩٢-٩٥) .

(٣) البرهان (١/٨٨-٨٩) .

(٤) البرهان (١/٢٨٢) ، وانظر ماقبلها : (ص : ٢٨٠-٢٨١) .

(٥) هو عبد السلام بن أبي علي محمد بن عبد الوهاب - تقدمت ترجمة أبيه عند الحديث عن الأشعري - ولد أبو هاشم سنة ٢٧٧ هـ ، وتوفى سنة ٣٢١ هـ وإليه تنسب فرقة البهشمية - إحدى فرق المعتزلة - انظر في ترجمته وآرائه : تاريخ بغداد (١١/٥٥) ، والمنتظم (٦/٢٦١) ، والأنساب (٣/١٧٦) ، ووفيات الأعيان (٣/١٨٣) ، « وفي هذين المصدرين أنه ولد سنة ٢٤٧ هـ وهو خطأ » ، وسير أعلام النبلاء (١٥/٦٣) ، والملل والنحل (١/٧٨) ، والفرق بين الفرق (ص : ١٨٤) ، والتبصير بالدين (ص : ٨٠) .

كتبه كثيرا ، وأقرب مثال على ذلك قول الجويني بالأحوال ، وتأكيده على ذلك بعد أن ذكر تردد الباقلاني في القول بها ، ومما يلاحظ أن الباقلاني لما قال بالأحوال لم يوافق أبا هاشم الجبائيَّ في أن الحال لا معدومة ولا موجودة ، ولا معلومة ولا مجهولة - كما سبق بيان قوله - لكن الجويني وافق الجبائيَّ في عدم اتصاف الحال بالوجود والعدم (١) ، وإن قطع بأنها معلومة مقدورة مرادة (٢) ، مع تفسير معين لهذه المعاني (٣) .

ومن الأدلة على صلة الجويني بأبي هاشم دفاعه عنه فيما نسب إليه في مسألة تعريف العلم ، وأن علم المقلد هل يعتبر علما أو لا ، يقول : « نقول : عقد المقلد إذا لم يكن له مستند عقلي فهو على القطع من جنس الجهل ، وبيان ذلك بالمثال : إن من سبق إلى عقده أن زيدا في الدار ، ولم يكن فيها ، ثم استمر العقد ، فدخلها زيد ، فحال المعتقد لا يختلف وإن اختلف المعتقد ، وعن ذلك نقل النقلة عن عبد السلام بن الجبائيّ - وهو أبو هاشم - أنه كان يقول : العلم بالشيء والجهل به مثلان ، وأطال المحققون ألسنتهم فيه ، وهذا عندي غلط عظيم في النقل ، فالذي نص عليه الرجل في كتاب الأبواب : إن العقد الصحيح مماثل للجهل ، وعني بالعقد اعتقاد المقلد » (٤) .

وفي مسألة الصلاة في الدار المعصوبة ذكر قول أبي هاشم الجبائيّ : إنها لا تصح ، وبعد كلام ذكر معارضة المعترضين لكلامه ثم قال : « وأبو هاشم لا يسلم ذلك ولا أمثاله ، وليس هو (٥) ممن تزعه التهاويل » (٦) ، ويذكر في إحدى المسائل أنه اطلع على مصنفاته (٧) .

---

(١) انظر : الشامل (ص : ٦٣٩-٦٤١) .
(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ٦٤٢) .
(٣) انظر : تفصيل أقواله في الأحوال في الشامل (ص : ٦٢٩-٦٤٥) ، والإرشاد (ص : ٨٠) .
(٤) البرهان (١٢١/١) .
(٥) في المطبوعة من البرهان لو ، ولعله خطأ مطبعي .
(٦) البرهان (٢٨٦/١) وفي الحاشية في نسخة ش ، ع ، ت ترمعه ، وتزعه بمعني : تكفه .
(٧) المصدر السابق (٣٠٤/١) .

د - صلته بالفلسفة وعلوم الأوائل :

لم يكن الجويني فيلسوفا ، أو متبنيا لأفكار الفلاسفة ، وإنما اطلع على كتبهم واستفاد منها في تأصيل المذهب الأشعري في بحوثه الكلامية ولذلك جاء تفكيره - كما عبر البعض - متسما بنزعة فلسفية عميقة [١] ، وتأثر الجويني بِكُتُبِ الأوائل من الفلاسفة تمثل فيما يلي :

١ - نقوله عنهم ، يقول في مسألة إحاطة الإنسان بأحكام الإلهيات وحقائقها : « أقصى إفضاء العقل إلى أمور جملية منها ، والدليل القاطع في ذلك على رأي الإسلاميين : إن ما يتصف به حادث ، وموسوم بحكم النهاية ، يستحيل أن يدرك حقيقة مالا يتناهي ، وعبر الأوائل عن ذلك بأن قالوا : تصرف الإنسان في المعقولات بفيض ما يحتمله من العقل عليه ، ويستحيل أن يدرك الجزء الكل ، ويحيط جزء طبيعي له حكم عقلي بما وراء عالم الطبائع ، وهذه العبارات وإن كانت مستنكرة في الإسلام ، فهي محومة على الحقائق » [٢] .

٢ - مسألة علم الله بالجزئيات ، التي أثارت جدلا بالنسبة للجويني ، وهل وافق الفلاسفة في قولهم : إن الله يعلم الكليات دون الجزئيات ، والحق أن عبارة الجويني موهمة وذلك حين يقول : « وبالجملة علم الله تعالى إذا تعلق بجواهر لا تتناهي فمعني تعلقه بها استرساله عليها من غير فرض تفصيل الآحاد » [٣] ، وقد شنع عليه من العلماء الإمام المازري [٤] وقال : « إنما سهل عليه ركوب هذا المذهب إدمانه النظر في مذهب أولئك » [٥] ، والجويني الذي قال العبارة الموهمة السابقة هو الذي يقول في نفس الكتاب « إن الرب تعالى كان

---

(١) انظر : مقدمة تحقيق الشامل (ص : ٧٦) .
(٢) البرهان (١٤٢/١) .
(٣) البرهان (١٤٥/١-١٤٦) .
(٤) كما هجره صديقه القشيري لأجلها بقول الذهبي . « هذه هفوة اعتزال ، هجر أبو المعالي عليها ، وحلف أبو القاسم القشيري لا يكلمه ، ونفي بسببها ، فجاور وتعبد ، وتاب ولله الحمد منها » (السير ٤٧٢/١٨) .
(٥) طبقات السبكي (٢٠١/٥) .

عالما في أزله تفاصيل مايقع فيما لا يزال » (١) وهذا نص في إثبات علم الله بالجزئيات ، ولذلك دافع السبكي – بحق – في طبقاته عن الجويني وأطال الكلام حول هذه المسألة وأتى بالنقول من كتب الجويني الأخرى كالشامل والإرشاد ، كما نبه إلى النص الذي نقلناه آنفا من البرهان وهي نقول تدل على إثباته لعلم الله بالجزئيات » (٢) .

٣ – ومن معالم تأثره بالكتب الفلسفية ما هو واضح في منهجه من التحديد الدقيق للمصطلحات في كتبه ، فهو قبل أن يبدأ في الكلام في أي باب يبدأ بتعريف المصطلحات والتعريفات (٣) ، وتأخذ هذه المقدمات – أحيانا – قسطا كبيرا من كتبه ، وهذا المنهج الذي سلكه الجويني ظهر جليا في كتب متأخري الأشعرية ، حيث يصل الأمر أن تبلغ المقدمات أكثر من ثلثي الكتاب قبل أن يدخل المؤلف في المقصود من الكتاب وهو البحث في الإلهيات ، ومن الأمثلة على ذلك كتاب شرح المقاصد ، والمواقف وشروحه .

هـ – الفقه وأصوله عند الجويني وعلاقة ذلك بمذهبه الكلامي :

يعتبر الجويني من أئمة الشافعية ، وقد سبقت الإشارة إلى أنه كتب كتابا يفضل فيه مذهب الشافعي ويرى أنه الأحق بالاتباع ، وهو ما صرح به أيضا في البرهان (٤) .

ومن الأمور الملفتة والبارزة في منهجه إدخاله مسائل المنطق والكلام في أصول الفقه ، ولما كان كتابه من الكتب الأصولية المتقدمة فقد تأثر بمنهجه هذا من جاء بعده من الأشاعرة وغيرهم مثل الغزالي والرازي والآمدي وغيرهم . يقول النشار في عرضه لمسألة إدخال المنطق الأرسطي في أصول الفقه : « أما الأشاعرة فقد احترزوا بأصولهم عن منطق أرسطوا ، ونجد هذا واضحا لدى عدو

---

(١) البرهان (١٣٠١/٢) .

(٢) انظر : طبقات السبكي (١٩٢/٥-٢٠٧) .

(٣) انظر : مثلا لمع الأدلة (ص : ٧٦) من أول الكتاب ، وما بعدها ، والإرشاد (ص : ٥) وما بعدها .

(٤) (١١٤٨/٢-١١٥٥) .

ممتاز للتراث اليوناني – أبي بكر الباقلاني – وهو شخصية ضخمة لم تبحث بعد ، ولم يصل إلينا إنتاجها الأصولي إلا خلال كتب المتأخرين أيضا » .

« ولكن مالبث علم الأصول أن اتجه وجهة أخري على يد إمام الحرمين (٤٧٨ هـ) ، وقد كان المظنون أن إمام الحرمين سار على منهج المدرسة الكلامية الأصولية الأولي ، إلا أنه تسني لي بحث مخطوطة نادرة لكتاب البرهان فتبين لي أنه وإن كان إمام الحرمين خالف المنطق الأرسططاليسي في نقاط كثيرة إلا أنه تأثر به إلى حد ما ، بل قد تجد عنده أول محاولة لمزج منطق أرسطو بأصول الفقه ، فكما أنه خالف متكلمي أهل السنة في القول بالواسطة أولا ، ثم وافق أبا هاشم الجبائيَّ في أقوال له كثيرة ... تراه يخالفهم أيضا في محاولته مزج المنطق الأرسططاليسي في الأصول ، ويمهد الطريق بذلك لتلميذه أبي حامد الغزالي [(١)] » [(٢)] ، وقد أدخل الجويني مسائل كلامية كثيرة في أصول الفقه ومنها صيغ الأمر [(٣)] ، والكلام النفسي [(٤)] ، وعلم الله [(٥)] ، وتكليف مالا يطاق [(٦)] ، والاستطاعة [(٧)] ، والمعجزة [(٨)] ، والتحسين والتقبيح [(٩)] وغيرها .

و – حيرة الجويني ورجوعه :

لما كان الجويني ممن خاض في مسائل علم الكلام أكثر ممن سبقه ، وما تميزت به شخصيته من استقلال واعتداد ، بحيث لا يرى غضاضة في مخالفة

---

(١) للغزالي كتابه المشهور : المستصفي ، وله المنخول من تعليقات الأصول نص في آخره على أنه اقتصر « على ماذكره إمام الحرمين رحمه الله في تعاليقه من غير تبديل وتزييد في المعنى وتعليل » المنخول (ص : ٥٠٤) .

(٢) مناهج البحث (ص : ٧٣) – ط الرابعة – .

(٣) البرهان (٢١٢/١) .

(٤) نفسه (١٩٩/١) .

(٥) نفسه (١٤٥/١) .

(٦) نفسه (١٠٢/١) .

(٧) نفسه (٢٧٦/١) .

(٨) نفسه (١٤٨/١) .

(٩) نفسه (٨٧/١) .

شيوخه وتزييف أقوالهم أحيانا ولو كانوا أعلاما كالأشعري ، والباقلاني ، وابن فورك ، وأبي إسحاق الإسفراييني وغيرهم ، لهذا ولما يحسب من قصده الحق وتجرده فقد برز في كتبه مايدل على تراجعه عن بعض أقواله ، وانتهاء الأمر عنده إلى الحيرة ويمكن عرض الشواهد التالية من كتبه .

١ - في أثناء جواب الجويني عن المطاعن التي وجهت إلى اللمع للأشعري ، ومنها استدلاله في إثبات حدث العالم بالنطفة وأنه لم يوضح الدلالة على حدثها القائم على إثبات الأعراض ، وبعد مناقشات يقول الجويني : « ثم نقول : لا يتوقف ثبوت حدث العالم على إثبات الأعراض ، ولكن من علم تعاقب الأحوال المتناقضة على بعض الذوات ، علم استحالة عروه منها ، فهذا يفضي به إلى العلم بحدث الذات ، وإن لم يتعرض لكون الأحوال موجودات وكونها أغيارا للذات ، فلم يتوقف إذاً إثبات حدث الجواهر على إثبات الأعراض ، هكذا قال ابن مجاهد والقاضي - رضي الله عنهما - ، فاستبان بما قلناه أنه لا يتوقف العلم بحدث العالم على العلم بثبوت الأعراض ، فإن المقصد يثبت دون ذلك »[1] فالجويني يصرح هنا بأن دليل حدوث العالم لا يتوقف على دليل حدوث الأعراض ، ولكنه لما أخذ يرد على الكرامية في مسألة القول بأن الله جسم قال : « وسبيل الكلام أن يسألوا عن دلالة حدث العالم ، فإن ترددوا فيها ، ولم يستقلوا بإيرادها بان عجزهم عن قاعدة الدين ، وأصل المعارف ، فإن السبيل الذي به تتوصل إلى معرفة المحدث ثبوت الحدث ، وإن راموا ذكر الدلالة على حدث الأجسام ، لم يطردوا دلالة إلا تقرر عليهم مثلها في الجسم الذي حكموا بقدمه »[2] ، ومن أصول أدلة حدوث العالم عند الجويني أن الجواهر لا تخلو من الأعراض[3] . فالجويني في رده على الكرامية سد طرق إثبات حدث العالم إلا بطريق حدوث العالم

---

(١) الشامل (ص : ٢٤٧) ، ومن العجيب أن الجويني وهو يدافع عن الأشعري في عدم ذكره لدليل حدوث الأجسام قال : « إنه » أي الأشعري » رأى كثيرا من الناس ينفرون عن طرق الكلام ويأبونها ، ولو صدر الكلام بإثبات الأعراض والتعرض للجواهر لن يأمن أن ينفر صدر كتابه مطالعه ، فبدأ بإثبات الصانع في معرض لا يأباه أحد ثم ذكر حدث العالم في درج الكلام ، الشامل (ص : ٢٧٩) .

(٢) انظر : الشامل (ص : ٤١١) .

(٣) انظر : المصدر السابق (ص : ٢٠٤،٢٠٩،٢٢٠) .

إلا بطريق حدوث الأجسام والأعراض ، وهو هناك في رده على خصوم الأشعري يصرح بأنه لا يتوقف إثبات حدوث الجواهر على حدوث الأعراض ؟ .

وقد رجح الجويني في إثبات الصانع ادعاء الضرورة في أن هذا العالم لابد له من خالق دون الدخول في طرائق الاستدلال ، يقول الجويني بعد كلام ومناقشات حول ماذكره الأشعري من أدلة إثبات الصانع وأن هذا الكون لابد له من خالق كما أن البناء لابد له من بان والكتابة لابد لها من كاتب - : « قال عبد الملك بن عبد الله : أسد الطرق عندي في المسألة ادعاء الضرورة ، ومن لم يسلك هذا المسلك أولا اضطرته الحاجة إلى سلوكه آخرا » (١) ، وهذا الذي يدعي فيه الجويني الضرورة كتب حول الاستدلال له كلاما طويلا (٢) .

٢ - حيرته في مسألة هل المعدوم مأمور ؟ وقد تقدم كلامه في ذلك حين قال : وهذا مما نستخير الله تعالى فيه .

٣ - في مسألة قدرة العبد ذكر في الشامل والإرشاد ولمع الأدلة (٣) أنه لا تأثير لها كما هو مذهب جمهور الأشاعرة ثم رجع في النظامية إلى أن لها تأثيرا (٤) .

٤ - ومن الأمور المهمة رجوعه في نظرته إلى السلف ، فإنه قال في كتابه - الكافية في الجدل - في الجواب عن الاعتراض الذي يقول : إن السلف لم يستخدموا بعض أنواع القياس في الرد على الخصم - فقال بعد ذكر عدة أجوبة : « وأيضا فإنهم [أي السلف] لما علموا أنه قد يكون بعدهم من لعل الله سبحانه يخصه بجودة قريحة ، وزيادة فهم ، وفطنة وذكاء ... لم يطولوا واقتصروا على النبذة والإشارة » (٥) ، فهذه العبارات توحي بتجهيل وسلبية للسلف ، لكنه يقول عنهم في الغياثي - الذي ألفه بعد النظامية - فهو من آخر كتبه (٦) - موصيا مغيث الدولة الذي هو نظام الملك - قائلا : « والذي أذكره الآن لائقا بمقصود

---

(١) المصدر السابق (ص : ٢٨٢-٢٨٣) .
(٢) انظر : الشامل (ص : ١٢٣-٣٤٢) .
(٣) انظر : الشامل (ص : ١٨٢) ، والإرشاد (ص : ٢٠٨) ، ولمع الأدلة (ص : ١٠٧) .
(٤) انظر : النظامية (ص : ٤٣-٥١) .
(٥) الكافية في الجدل (ص : ٣٤٦-٣٤٧) .
(٦) أحال الجويني في الغياثي (ص : ١٩٠) على النظامي .

هذا الكتاب أن الذي يحرص الإمام عليه جمع عامة الخلق على مذاهب السلف السابقين ، قبل أن نبغت الأهواء ، وزاغت الآراء ، وكانوا – رضي الله عنهم – ينهون عن التعرض للغوامض والتعمق في المشكلات ، والإمعان في ملابسة المعضلات ، والاعتناء بجمع الشبهات ، وتكلف الأجوبة عما لم يقع من السؤالات ، ويرون صرف العناية إلى الاستحثاث على البر والتقوى ، وكف الأذى ، والقيام بالطاعة حسب الاستطاعة ، وماكانوا ينكفون – رضي الله عنهم – عما تعرض له المتأخرون عن عي وحصر ، وتبلد في القرائح ، هيهات ، قد كانوا أذكى الخلائق أذهانا ، وأرجحهم بيانا .... » [(١)] .

٥ – حيرته فى مسألة العلو – وقصته مع الهمذاني مشهورة [(٢)] – وقد صرح بالحيرة في هذه المسألة في النظامية بعد كلام طويل [(٣)] .

٦ – رجوعه عن علم الكلام ، وهو من الأمور المشهورة التي لا ينازع فيها إلا من يحمل في قلبه تعصبا أعمى للأشاعرة وعلومهم الكلامية ، ومن أقواله في رجوعه :

أ – ما رواه الفقيه غانم الموشيلي : سمعت الإمام أبا المعالي يقول : « لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما اشتغلت بالكلام » [(٤)] .

ب – ما حكاه أبو الفتح الطبري الفقية قال : دخلت على أبي المعالي في مرضه ، فقال : اشهدوا عليَّ أني قد رجعت عن كل مقالة تخالف السنة ، وأني أموت على ما يموت عليه عجائز نيسابور » [(٥)] .

---

(١) الغياثي : غياث الأمم في التياث الظلم (ص : ١٩٠-١٩١) ، وفي هذا الكتاب(ص : ١٩٣-١٩٤) هاجم المأمون بسبب تساهله مع المعطلة ، وترجمته لكتب الأوائل ، وحمله المسؤولية أمام الله .

(٢) انظرها : في العلو للذهبي (ص : ١٨٨) ، وقال الألباني في مختصر العلو (ص : ٢٧٧) « إسناد هذه القصة صحيح مسلسل بالحفاظ » ، وانظر : سير أعلام النبلاء (١٨/٤٧٤-٤٧٥،٤٧٧) ، وطبقات السبكي (٥/١٩٠) ، وحاول ردها بما لا طائل من ورائه .

(٣) انظر : النظامية (ص : ٢٣) .

(٤) سير أعلام النبلاء (١٨/٤٦٣) .

(٥) المصدر السابق (١٨/٤٧٤) ، وطبقات السبكي (٥/١٩١) .

جـ - وروي عنه أنه قال : « قرأت خمسين ألفا في خمسين ألفا ، ثم خليت أهل الإسلام بإسلامهم فيها وعلومهم الظاهرة ، وركبت البحر الخضم ، وغصت في الذي نهى أهل الإسلام ، كل ذلك في طلب الحق ، وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد ، والآن فقد رجعت إلي كلمة الحق ، عليكم بدين العجائز ، فإن لم يدركني الحق بلطيف بره ، فأموت على دين العجائز ، ويختم عاقبة أمري عند الرحيل على كلمة الإخلاص : لا إله إلا الله ، فالويل لابن الجويني » (١) .

د - وقال أبو الحسن القيرواني الأديب - وهو من تلاميذ الجويني - : سمعت أبا المعالي يقول : « يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام ، فلو عرفت ان الكلام يبلغ بي ما بلغ ما اشتغلت به » (٢) .

وقد حاول السبكي رد هذه الأقوال المروية عن الجويني بأساليب معهودة عند السبكي حين يتعلق الأمر بالطعن على الأشاعرة .

٧ - رجوع الجويني في النظامية :

اشتهر عن الجويني أنه رجع في النظامية وأبرز ما رجع فيه مسألتان :

أ - مسألة القدرة الحادثة وقوله : إنها مؤثرة بعد أن كان يرى أنها غير مؤثرة - وقد سبقت الإشارة إلى ذلك - .

ب - مسألة الصفات الخبرية ، فإنه قال : « اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة ، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها ، وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها ، فرأى بعضهم تأويلها والتزام هذا المنهج في آي الكتاب وما يصح من سنن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها ، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى ، والذي نرتضيه رأيا ، وندين الله به عقلا اتباع سلف الأمة ، فالأولى الاتباع وترك الابتداع ، والدليل السمعي

---

(١) السير (٤٧٤/١٨) ، والمنتظم (١٩/٩) ، والسبكي (١٨٥/٥) .
(٢) السير (٤٧٤/١٨) ، والمنتظم (١٩/٩) ، والسبكي (١٨٦/٥) .

القاطع في ذلك : أن إجماع الأمة حجة متبعة ، وهو مستند معظم الشريعة . وقد درج أصحاب رسول الله ﷺ ورضى عنهم على ترك التعرض لمعانيها ودرك ما فيها ، وهم صفوة الإسلام ، والمستقلون بأعباء الشريعة ... » (١) ، ورجوع الجويني في النظامية لم يكن رجوعا كاملا إلى مذهب السلف في جميع مسائل العقيدة وعلم الكلام ، والدليل على ذلك :

١ – أن رجوعه بالنسبة للصفات كان إلى التفويض ، وليس هذا مذهب السلف .

٢ – أن الجويني أبقي على بعض المسائل وعرضها كما هي في مذهبه الأول ومنها مسألة حدوث الأجسام (٢) ، وكلام الله (٣) ، ومنع حلول الحوادث التي هي مسألة الصفات الاختيارية (٤) ، والرؤية بلا مقابلة (٥) ، كما أنه أول بعض الصفات مثل المحبة أولها بالإرادة (٦) ، وفي الإيمان ذكر أولا أنه التصديق (٧) ، ثم ذكر عند الكلام علي زيادة الإيمان ونقصانه قول السلف : إنه معرفة بالجنان وإقرار باللسان ن وعمل بالأركان ، وقال : « هذا غير بعيد في التسمية » (٨) ، لكنه ذكر بعده القول الآخر ؛ إنه التصديق ، ولم يرجح بينهما .

* * *

هذا هو الجويني في أحواله وأقواله ، ومما سبق يتبين كيف خطا بالمذهب الأشعري نحو الاعتزال ، والتأصيل الكلامي .

---

(١) النظامية (ص : ٣٢-٣٣) .
(٢) النظامية (ص : ١٦) وما بعدها .
(٣) المصدر السابق (ص : ٢٧-٣٠) .
(٤) المصدر نفسه (ص : ٢٧) .
(٥) نفسه (ص : ٣٩) .
(٦) نفسه (ص : ٦١) .
(٧) نفسه (ص : ٨٥) .
(٨) نفسه (ص : ٩٠) .

أبو حامد الغزالي : ت ٥٠٥ هـ .

هو الشيخ أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي ، الشافعي ، الغزالي ، ولد بمدينة طوس سنة ٤٥٠ هـ ، توفي والده وهو صغير ، وكان قد أوصي إلى صديق له صوفي بكفالة ولده محمد وأخيه أحمد ، وأن يعني بتعليمهما ، وبقيا تحت رعاية هذا الرجل – وكان فقيرا – حتى نفد المال الذي تركه والدهما ، فطلب منهما أن يذهبا إلى إحدى دور العلم ، فبدأ الغزالي بالدراسة على الفقيه علي بن أحمد الراذكاني بطوس ، وكان ذلك سنة ٤٦٥ هـ ثم رحل إلى جرجان حيث طلب العلم على الشيخ الإسماعيلي – إسماعيل بن مسعدة [(١)] – ، فلما كان عام ٤٧٣ هـ اتجه أبو حامد إلى نيسابور يطلب العلم على أبي المعالي الجويني – رئيس المدرسة النظامية فيها – ، وأصبح أشهر تلاميذه وأكثرهم نبوغا ، ولما توفي الجويني سنة ٤٧٨ هـ رحل إلى عسكر نيسابور واتصل بنظام الملك هناك وناظر العلماء وبهرهم واعترفوا بمكانته ، فولاه نظام الملك التدريس في نظامية بغداد ، فقدم الغزالي بغداد سنة ٤٨٤ هـ وصار يدرس فيها الفقه والأصول وعلم الكلام ، فتكونت له بذلك شهرة عالية وجاه عريض ومنزلة رفيعة ، وفي أثناء ذلك أخذ يعيش صراعا باطنيا بينه وبين نفسه مما أدّى إلى عزوفه عما هو فيه وميله إلى العزلة والتصوف ، فرحل سنة ٤٨٨ هـ عن بغداد – وترك أخاه أحمد يتولي التدريس مكانه – وتوجه إلى الشام فنزل دمشق ، ثم ذهب إلى بيت المقدس ، واستمرت عزلته هناك قرابة عشر سنين ، حيث رجع إلى بغداد وأقام زمنا يسيرا ثم ارتحل سنة ٤٩٩ هـ إلى نيسابور – بأمر من بعض سلاطينها – ليتولى الإمامة والتدريس في نظاميتها ، ثم لم يلبث زمنا قصيرا حتى رجع إلى بلده طوس حيث بنى بجوار بيته مدرسة وخانقاه [(٢)] للصوفية ، وأقبل على علوم الآخرة والحديث حتى توفي سنة ٥٠٥ هـ [(٣)] .

---

(١) توفي سنة ٤٧٧ هـ ، انظر : العبر (٢/٣٣٦) ، والشذرات (٣/٣٥٤) .

(٢) سبق التعريف بها (ص : ١٤٣) .

(٣) ذكر الغزالي جوانب مهمة من حياته في كتابه « المنقذ من الضلال » – وهو من أهم مصادر =

مؤلفـــات الغزالي :

تعددت كتب الغزالي ومؤلفاته ، وبلغت من الكثرة والشهرة حدا كبيرا ، وكل من ترجم له ذكر أسماء مؤلفاته ، ومؤلفاته لكثرتها فهي أقسام :

- منها ما هو ثابت أنه من مؤلفاته .
- ومنها ما هو منحول منسوب إليه .
- ومنها ما هو مشكوك في نسبته إليه .

وقد قام محققا المنقذ من الضلال بتعدادها ، مع الإشارة إلى بعض ماهو منحول منها (١) ، كما قام عبد الرحمن بدوى بتأليف كتاب ضخم أفرده لدراسة مؤلفاته الثابت منها والمشكوك فيه والمنحول (٢) .. أما أشهر مؤلفات الغزالي الأشعرية فهي :

١ - الأربعين في أصول الدين ، وهذا الكتاب هو الجزء الثاني من كتابه الآخر « جواهر القرآن » .

٢ - قواعد العقائد ، - وكتابه العقيدة القدسية جزء منه - وقد ضم الغزالي قواعد العقائد إلي كتابه الآخر « إحياء علوم الدين » وهو ضمن المجلد الأول منه .

٣ - الاقتصاد في الاعتقاد .

٤ - تهافت الفلاسفة ، نقض فيه أقوال الفلاسفة من منطلق أشعري .

= ترجمته ، انظره : (ص : ٧٧) وما بعدها - ت تحقيق صليبا عياد - ، وانظر : أيضا : تبيين كذب المفتري (ص : ٢٩١) ، المنتظم (١٦٨/٩) ، وفيات الأعيان (٢١٦/٤) ، المستفاد (ص : ١٢٧) ، وسير أعلام النبلاء (٣٢٢/١٩)، وطبقات السبكي (١٩١/٦) ، والوافي (٢٧٤/١) ، وإتحاف السادة المتقين (٦/١) ، والتاج المكلل (ص : ٣٨٨) ، والطبقات العلية في مناقب الشافعية للواسطي [ترجمة الغزالي] طبعت ضمن كتاب الأعسم الفيلسوف الغزالي ص ١٥٣-١٩٤] وغيرها ، أما الكتب المعاصرة فكثيرة جدا .

(١) انظر : مقدمة تحقيق المنقذ : - صليبا عياد - (ص : ٥٢-٦٥) .

(٢) كما أنه ذكر في آخر كتابه ملاحق تحوي نصوص بعض القدماء في تعداد مؤلفاته ، انظر : مؤلفات الغزالي (ص : ٤٦٩) وما بعدها ، إضافة إلى نصوص في ترجمته من مصادر مختلفة .

٥ - فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة .

وللغزالي كتب أخرى كثيرة في أصول الفقه ، والفقه ، والفلسفة ، والمنطق ، والتصوف ، وتفصيل الكلام حولها يضيق به هذا المقام ، ولكن نشير إلى أهمها بالنسبة لمن يريد الاطلاع على فكر وأقوال الغزالي ، فإضافة إلى كتبه الأشعرية السابقة هناك له :

٦ - المستصفى من علم الأصول ، وأشهر مافيه مقدمته المنطقية ، ومباحثه الكلامية في أثنائه ، وقد برر الغزالي فعل المتكلمين في كتبهم الأصولية حين خلطوا مع الأصول المباحث الكلامية بقوله : « وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم ، فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة »[١] ، لكنه قال : « وبعد أن عرفناك إسرافهم في هذا الخلط فإنا لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء منه لأن الفطام عن المألوف شديد ... »[٢] ، أما المقدمة المنطقية فالعجيب قوله فيها : « وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ، ولا من مقدماته الخاصة به ، بل هي مقدمة العلوم كلها ، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا »[٣] ، وقد ألف كتابين آخرين مشهورين في المنطق هما : محك النظر ، ومعيار العلم ، وهما مطبوعان .

٧ - المعارف العقلية ، طبع بتحقيق عبد الكريم العثمان .

٨ - مشكاة الأنوار ، طبع عدة مرات منها طبعة بتحقيق أبي العلا عفيفي .

٩ - المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى ، طبع عدة مرات منها طبعة بعناية بسام الجابي .

---

(١) المستصفي (ص : ١٧) - ط الجندي - .

(٢) المصدر السابق (ص : ١٨) .

(٣) المصدر نفسه (ص : ١٩) ، وفي جواهر القرآن (ص : ٢١) حين تحدث عن محك النظر ومعيار العلم - عبارة مشابهة - .

١٠ – ميزان العمل ، طبع عدة مرات ، منها طبعة بتحقيق سليمان دنيا ، وأخرى بتحقيق سليمان البواب .

١١ – المضنون به على غير أهله ، وهذا الكتاب مثار جدل قديم وحديث حول نسبته إلى الغزالي ، والمطلع على كتب الغزالي الأخري – خاصة التي تجمع بين الفلسفة والتصوف – يترجح لديه صحة نسبته إليه – والله أعلم ، وقد طبع الكتاب عدة مرات ، آخرها بعناية وضبط رياض العبد الله .

١٢ – المضنون الصغير ، المسمي : الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية ، طبع ضمن القصور العوالي الجزء الثاني .

١٣ – معارج القدس في مدارج معرفة النفس – ط مكتبة الجندي – .

١٤ – قانون التأويل ، طبع مع الكتاب السابق .

١٥ – وهناك كتب في الرد على الباطنية ومنها الكتابان المشهوران : فضائح الباطنية ، والقسطاس المستقيم ، وهما مطبوعان .

١٦ – إلجام العوام عن علم الكلام : طبع عدة مرات منها طبعة بتعليق وتصحيح محمد المعتصم بالله البغدادي .

١٧ – روضة الطالبين وعمدة السالكين – طبع بتصحيح محمد بخيت – .

١٨ – الرسالة اللدنية – طبعت ضمن القصور العوالي الجزء الأول – .

١٩ – إحياء علوم الدين ، وهو أشهر كتبه وأهمها .

٢٠ – المنقذ من الضلال ، ورسائل الغزالي [١] ، ولهما أهمية كبرى في معرفة حياته وأحواله .

---

(١) ترجمت رسائل الغزالي من الفارسية إلى العربية بعنوان : فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام الغزالي ، ترجمها الدكتور نور الدين آل علي ، – ط الدار التونسية ١٩٧٢ م – ، وهي رسائل متنوعة كتبها للملوك والوزراء والأمراء والفقهاء ، وغالبها مما كتبه آخر عمره ، ولها أهمية كبرى في معرفة آراء وأحوال الغزالي .

وهناك كتب أخرى للغزالي ، قد يقع التردد كثيرا في نسبة بعضها إليه ومع ذلك فَمَا سبق ذكره منها يمثل فكر وعقيدة الغزالي ، وهي كتب تجمع بين المذهب الأشعري ، والتصوف ، والفلسفة .

منهج الغزالي ودوره في تطور المذهب الأشعري :

هذا الموضوع بحاجة إلى دراسات مستقلة ، وقد كتبت حوله بحوث ودراسات عديدة تشعبت بأصحابها المناهج والنتائج [(١)] ، ولضيق المقام هنا نشير إلى الملاحظات التالية :

أولا : يعتبر الغزالي أحد أعلام الأشاعرة الذين دافعوا عن المذهب الأشعري ضد مناوئيه من مختلف الطوائف ، ولذلك سمي أحد أشهر كتبه الأشعرية بالاقتصاد في الاعتقاد ليكون مقتصدا ووسطا كما يقول بين الحشوية من جهة والمعتزلة والفلاسفة من جهة أخرى [(٢)] ، والغزالي لم يأت بجديد فيما يتعلق بمذهب الأشاعرة ، بل جاءت كتبه واستدلالاته ملخصة عمن سبقه من أعلام الأشاعرة مع صياغة جديدة وأسلوب سهل ، والملاحظ في مذهبه تركيزه على :

١ - قوله بصحة إيمان المقلد - خلافا للمشهور من مذهب جمهور الأشاعرة - ، بل يرى أن فئات من الناس آمنوا بالله وصدقوا برسله واعتقدوا الحق واشتغلوا بالعبادة أو الصناعة « فهؤلاء ينبغي أن يتركوا وماهم عليه ، ولا تحرك عقائدهم بالاستحثاث على تعلم هذا العلم [أي علم الكلام بأدلته] ، فإن صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر

---

(١) منها على سبيل المثال : الأخلاق عند الغزالي ، زكي مبارك ، والحقيقة في نظر الغزالي ، سليمان دنيا ، والفيلسوف الغزالي ، إعادة تقويم لمنحني تطوره الروحي : عبد الأمير الأعسم ، والغزالي : البارون كارادوفو ، ترجمة عادل زعيتر ، ومنهج البحث عن المعرفة عند الغزالي ، فكتور سعيد باسيل ، ومنهاج البحث عند الغزالي : عادل زعبوب ، ومفهوم السببية عند الغزالي ، أبو يعرب المرزوقي ، وهناك دراسة مهمة عن الغزالي لحسام الألوسي ، نشر فصلا منها في كتابه دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي وعنوانه : الغزالي مشكل وحل ، والمنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارات محمود زقزوق ، وغيرها كثير جدا .

(٢) انظر : الاقتصاد في الاعتقاد (ص : ٣) .

من التصديق ، ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي أو بيقين برهاني » [١] ، وفي الأربعين يقول بعد ذكره عشرة أصول على وفق مذهب الأشاعرة : « ووراء هذه العقيدة الظاهرة رتبتان : إحداهما ، معرفة أدلة هذه العقيدة الظاهرة من غير خوض على أسرارها ،والثانية ، معرفة أسرارها ، ولباب معانيها ، وحقيقة ظواهرها ،والرتبتان جميعا ليستا واجبتين على جميع العوام ، أعني أن نجاتهم في الآخرة غير موقوفة عليهما ، ولا فوزهم موقوف عليهما » [٢] ، وكتاب الأربعين من كتب الغزالي المتأخرة التي جمعت بين إيضاح المذهب الأشعري مع آرائه الأخيرة في مسائل التصوف والكشف والذوق .

٢ - تأكيده لإنكار السببية ، وهي مسألة مشهورة في المذهب الأشعري ، وقد قال بها الأشاعرة وأكدوها لأمرين :

الأول : إثبات المعجزات ، التي هي في الحقيقة خوارق للعادات المعهودة ، فحتي تربط هذه المعجزات بالله وقدرته بحيث يقلب العصا حيّة ، ويشق القمر وغيرها من الأمور الخارقة لابد من ربط هذا بإنكار التلازم الذي يدعيه الفلاسفة وغيرهم بين السبب والمسبب [٣] .

والثاني : إثبات قدرة الله الشاملة ، وإبطال التولد الذي قال به المعتزلة ، فالفاعل والخالق لكل شيء هو الله تعالى وهذا بناء على مذهبهم في القدر الذي يميل إلى الجبر [٤] .

وقد شرح الغزالي هذه النظرية في معرض رده على الفلاسفة وأطال

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد (ص : ٨) .

(٢) الأربعين في أصول الدين (ص : ٢٠) .

(٣) انظر : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية (ص : ١٠٤) وكلامه مبني على كلام الغزالي في التهافت (ص : ٢٣٦) .

(٤) انظر : تهافت الفلاسفة (ص : ٢٣٨،٢٥١) .

فيها [١] ، فلما ألف معيار العلم – وهو متأخر عن مقاصد الفلاسفة والتهافت – ذكر دليل المجربات – كجزء من الأدلة اليقينية الصادقة [٢] – قال : « فإن قال قائل : كيف تعتقدون هذا يقينا ، والمتكلمون شكوا فيه وقالوا : ليس الجز سببا للموت ، ولا الأكل سببا للشبع ، ولا النار علة للإحراق ، ولكن الله تعالى يخلق الاحتراق والموت والشبع عند جريان هذه الأمور ؟ ، قلنا : قد نبهنا على غور هذا الفصل وحقيقته في كتاب « تهافت الفلاسفة » والقدر المحتاج إليه الآن ، ان المتكلم إذا أخبره بأن ولده جزت رقبته لم يشك في موته وليس في العقلاء من يشك فيه ، وهو معترف بحصول الموت ، وباحث عن وجه الاقتران ، وأما النظر في أنه هل هو لزوم ضروري ، ليس في الإمكان تغييره ؟ ، أو هو بحكم جريان سنة الله تعالى لنفوذ مشيئته الأزلية التي لا تحتمل التبديل والتغيير ، فهو نظر في وجه الاقتران ، لا في نفس الاقتران ، فليفهم هذا ، وليعلم أن التشكك في موت من جزت رقبته وسواس مجرد ، وأن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه » [٣] ، وفي التهافت قال في جواب اعتراض « ولم ندع أن هذه الأمور واجبة ، بل هي ممكنة ، يجوز أن تقع ، ويجوز أن لا تقع ، واستمرار العادة بها ، مرة بعد أخري ، يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك منه » [٤] ، وهذه النصوص تدل على أن فهم الغزالي للسببية ليس كما يتصوره بعض من ينتصر للفلسفة اليونانية [٥] ، وليس أيضا كما فهمه بعض أتباع الأشاعرة الذين أخذوا يشككون في حقائق الأشياء حتى إن بعضهم يقول : هذا ثوب إن شاء الله ، ومع ذلك فالغزالي وإن استدرك على نفسه ما يبعد عنها تهمة إنكار السببية [٦] ، إلا أن تأصيل هذه النظرية وشرحها كان له –

---

(١) انظر : تهافت الفلاسفة (ص : ٢٣٥) وما بعدها .

(٢) انظر : معيار العلم (ص : ١٨٦) – ت سليمان دنيا – .

(٣) معيار العلم (ص : ١٩٠-١٩١) .

(٤) تهافت الفلاسفة (ص : ٢٤٥) .

(٥) كابن رشد انظر : تهافت التهافت (ص : ٧٧٧-٧٨٨) وانظر : مفهوم السببية عند الغزالي للمرزوقي (ص : ٥١-٦٧) ، وانظر : ابن رشد والغزالي ، التهافتان ليو حنا قنبر (ص : ٣١) .

(٦) انظر : المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت (ص : ١٨١-١٨٨) ، وتاريخ الفلسفة في الإسلام دي بور (ص : ٣٣٨-٣٣٩) ، تعليقات المترجم – ط الخامسة – .

على ما أظن – تأثير كبير في الفكر الصوفي – بعد الغزالي – حين أصبحت الكرامات والخوارق المزعومة للأولياء مقبولة مهما كان فيها من مخالفة للشرع والعقل .

٣ – مجيئه بقانون التأويل الكلامي حين يتعارض – وبالأصح حين يتوهم التعارض – بين العقل والنقل ، والغزالي وإن كان مسبوقا إلي هذا القانون [(١)] ، إلا أنه ألف فيه رسالة مستقلة كانت على إثر أسئلة سألها أحد تلاميذه [(٢)] ، وفي هذه الرسالة ذكر فرق الناس في هذه المسألة ، ورجح قول الفرقة الخامسة التي قال عنها « هي الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول الجاعلة كل واحد منهما أصلا مهما ، المنكرة لتعارض العقل والشرع ، وكونه حقا ، ومن كذب العقل فقد كذب الشرع إذ بالعقل عرف صدق الشرع ، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبي ، والصادق والكاذب ، وكيف يكذب العقل بالشرع ، وما ثبت الشرع إلا بالعقل ، وهؤلاء هم الفرقة المحقة ، وقد نهجوا منهجا قويما ... » [(٣)] ، وبعد أن يذكر صعوبة هذا المسلك أوصي بعدة وصايا منها : « الوصية الثانية أن لا يكذب برهان العقل أصلا ، فإن العقل لا يكذب ، ولو كذب العقل فلعله كذب في إثبات الشرع ، فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكي الكاذب ، والشرع شاهد بالتفاصيل ، والعقل مزكي الشرع » [(٤)] ، وقد تأثر بهذا القانون جمهرة الأشاعرة بعد الغزالي ، ومن

---

(١) من الفلاسفة ابن سينا ، حيث يقول في الأضحوية في المعاد : « أما أمر الشرع فينبغي أن يعلم فيه قانون واحد وهو أن الشرع والملل الآتية على لسان نبي من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة » (الأضحوية ص : ٩٧ ت حسن عاصي) ، ومن المتكلمين الجويني في الإرشاد ، انظر : (ص : ٣٥٨-٣٦٠) .

(٢) وهو أبو بكر بن العربي ، وفي المعيار المعرب (١١/٢٣-٢٤) نقل نص جواب للغزالي على أحد أسئلة ابن العربي وهذا النص آخر قانون التأويل للغزالي (ص : ٣٤٥-٣٤٦) ، وممن نبه إلي أن السائل ابن العربي ابن تيمية في الدرء (١/٥) ، وانظر : الدراسة الواردة في مقدمة تحقيق قانون التأويل لابن العربي (ص : ٢٤٤) .

(٣) قانون التأويل للغزالي (ص : ٢٣٨-٢٣٩) – ط في ذيل معارج القدس – مكتبة الجندي .

(٤) قانون التأويل للغزالي (ص : ٢٤٠) .

أبرزهم تلميذه ، أبو بكر بن العربي [١] ، والرازي [٢] ، وغيرهم ، وهذا القانون أصبح فيما بعد أحد ركائز العقيدة الأشعرية وأخطرها وأعظمها أثرا ، ولذلك أفرده شيخ الإسلام ابن تيمية بمؤلفه الكبير « درء تعارض العقل والنقل » .

٤ – ومن أهم سمات منهج الغزالي أنه حول المعركة – التي كانت تدور فيما سبق بين الأشاعرة والمعتزلة – إلي معركة بين الأشاعرة والفلاسفة ، وكتاب تهافت الفلاسفة يعتبره الأشاعرة بدءا من الغزالي نفسه أحد الكتب المؤيدة لمذهبهم ، وقد ألفه الغزالي في المرحلة التي كان فيها أستاذ المدرسة النظامية – الأشعرية – دون منازع [٣] ، والذي ينبغي أن يلاحظ أمران :

أحدهما : أن الغزالي ناقش الفلاسفة بمختلف المناهج ، ولذلك قال في المقدمة الثالثة من كتابه : « ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة ، وظن أن مسالكهم نقية من التناقض ، ببيان وجوه تهافتهم ، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت ، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بإلزامات مختلفة ، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية ، وطوراً مذهب الواقفية ، ولا أتنهض ذابا عن مذهب مخصوص ، بل أجعل الجميع ألبا واحدا عليهم ، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين ، فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد » [٤] ، ومع ذلك فالغزالي غلب منهج الأشاعرة ، واستفاد من منهجه السابق في الهروب من تحديد مذهبه الذي يؤمن به في القضايا المطروحة ولذلك قال في جواب أحد الاعتراضات عليه : « نقول : نحن لم نخض في هذا

---

(١) انظر : كتابه قانون التأويل (ص : ٤٥٢–٥٧٦،٦٤٦) ، وانظر : كتاب مع القاضي أبي بكر ابن العربي سعيد اعراب (ص : ٤٣) .

(٢) انظر : أساس التقديس للرازي (ص : ٢٢٠–٢٢١) – ت السقا – ، و(ص : ١٧٢–١٧٣) – ط الحلبي – .

(٣) ولذلك قرر في كتابه التهافت مذهب الأشاعرة مثل قضية السببية ، ومثل مسألة تأويل الصفات . انظر : (ص : ٢٩٣) .

(٤) تهافت الفلاسفة (ص : ٨٢–٨٣) – ت سليمان دنيا – .

الكتاب خوض الممهدين ، بل خوض الهادمين المعترضين ، ولذلك سمينا الكتاب « تهافت الفلاسفة » ، لا تمهيدا لحق ، فليس يلزمنا الجواب عن هذا » [١] .

والثاني : أن الغزالي ألف هذا الكتاب بعد دراسته للفلسفة ليستفيد منها ولاشك أنه تأثر بها أيما تأثر ، أما رده عليها فبناء على العقيدة التي يظهرها للعوام - كما هو مذهبه في أن للإنسان ثلاث عقائد - ولذلك قال في مقدمة التهافت بعد ذكره لانتشار أقوال الفلاسفة وإعجابهم بأنفسهم : « فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضا على هؤلاء الأغبياء انتدبت لتحرير هذا الكتاب ، ردا على الفلاسفة القدماء » [٢] ، وهذا يشبه موقفه من الباطنية - الذين انتشرت دعوتهم في زمنه انتشارا عظيما - يقول عنهم « وكان قد نبغت نابغة التعليمية ، وشاع بين الخلق تحدثهم بمعرفة معني الأمور من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق ، فعن لي أن أبحث في مقالاتهم ، لأطلع على ما في كنانتهم ، ثم اتفق أن ورد على أمر جازم من حضرة الخلافة بتصنيف كتاب يكشف حقيقة مذهبهم ، فلم يسعني مدافعته » [٣] ، ثم بين أن هذا الأمر جاء موافقا لما في نفسه من معرفة مذهبهم - ليستفيد منه - فقال : « وصار ذلك مستحثا من خارج ضميمة للباعث الأصلي من الباطن » [٤] ، وهذا يوافق قوله في فضائح الباطنية : « فكانت المفاتحة بالاستخدام في هذا المهم في الظاهر نعمة أجابت قبل الدعاء ، ولبت قبل النداء ، وإن كانت في الحقيقة ضالة كنت أنشدها ، وبغية كنت أقصدها » [٥] .

فدراسة الغزالي لمذهب الباطنية جاء عن رغبة باطنة في الاستفادة مما قد يكون عندهم من معارف ، وهذا يشبه مافعله مع الفلاسفة ، ومما يلاحظ أنه في رده على الباطنية انطلق من منطلق أشعري ، وهذا واضح في كتابيه فضائح

---

(١) تهافت الفلاسفة (ص : ١٨٠) .

(٢) المصدر نفسه (ص : ٧٥) .

(٣) المنقذ من الضلال (ص : ١١٨) - ت صليبا وعياد - ، والكتاب الذي ألفه : فضائح الباطنية انظره : (ص : ٢-٣) .

(٤) المنقذ من الضلال (ص : ١١٨) .

(٥) فضائح الباطنية (ص : ٣) .

الباطنية [١] ، والقسطاس المستقيم [٢] - الذي هو عبارة عن مناقشة ومحاورة بينه وبين أحد دعاة التعليم من الباطنية - ، وهو بهذا الكتاب يحيل على كتابيه المنطقيين « محك النظر » و « معيار العلم » [٣] .

فالغزالي ينطلق في ذلك من منطلق عقيدة العوام التي هي عقيدة الأشاعرة ، ولذلك يقول في جواهر القرآن عن علم محاجة الكفار ومجادلتهم : « ومنه يتشعب علم الكلام المقصود لرد الضلالات والبدع وإزالة الشبهات ، ويتكفل به المتكلمون ، وهذا العلم شرحناه على طبقتين : سمينا الطبقة القريبة منهما الرسالة القدسية ، والطبقة التي فوقها الاقتصاد في الاعتقاد ، ومقصود هذا العلم حراسة عقيدة العوام عن تشويش المبتدعة ، ولا يكون هذا العلم مليا [٤] بكشف الحقائق ، وبجنسه يتعلق الكتاب الذي صنفناه في تهافت الفلاسفة ، والذي أوردناه في الرد على الباطنية في الكتاب الملقب بالمستظهري وفي كتاب حجة الحق ، وقواصم الباطنية ، وكتاب مفصل الخلاف في أصول الدين ، ولهذا العلم آلة يعرف بها طريق المجادلة ، بل طرق المحاجة بالبرهان الحقيقي ، وقد أودعناه كتاب « محك النظر » ، وكتاب معيار العلم على وجه لا يلفي مثله للفقهاء والمتكلمين ولا يثق بحقيقة الحجة والشبهة من لم يحط بهما علما » [٥] .

ثانيا : هناك مشكلة تتعلق بحقيقة مذهب الغزالي ، هل هو المذهب الأشعري الذي تبناه ظاهرا ودافع عنه كثيرا [٦] ، أم له مذهب آخر يذكره

---

(١) انظر - من هذا الكتاب - : (ص : ١٥٤) حول تأويل الصفات .

(٢) بنى الغزالي كتابه هذا على المنطق ، وغير في الألفاظ فقط حيث أتى بألفاظ من القرآن ، وقد اعترف بذلك (ص : ٦٧) بل وصرح أنه قد قال بهذه الموازين من سبقه من الأمم الخالية ، أما منطلقة الأشعري فواضح انظر : (ص : ٥٥-٥٦) حيث أشار إلى دليل حدوث الأجسام وفسر به الأفول في قصة إبراهيم عليه السلام ، (وص : ٩٤-٩٥) مسألة الصلاح والأصلح .

(٣) انظر : القسطاس المستقيم (ص : ٧١،٧٥) .

(٤) كذا ، ومثله في - ط الجندي - (ص : ٢٤) ولعل صوابها : مليئا ، أو ملما .

(٥) جواهر القرآن (ص : ٢١) .

(٦) انظر في أسباب تبنيه للمذهب الأشعري : منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي ، فكتور سعيد باسل (ص : ٢٣٧-٢٣٩) .

لخاصته وأومأ إليه في كثير من كتبه ؟ ، يقول الغزالي في كتابه ميزان العمل الذي ألفه بعد معيار العلم ؛ لأن السعادة عنده إنما تكون بالعلم والعمل [١] – وميزان العمل من كتب الغزالي الصوفية – يقول في آخره : « لعلك تقول : كلامك في هذا الكتاب انقسم إلى ما يطابق مذهب الصوفية ، وإلى ما يطابق مذهب الأشعرية وبعض المتكلمين ، ولا يفهم الكلام إلا على مذهب واحد ، فما الحق من هذه المذاهب ؟ فإن كان الكل حقا فكيف يتصور هذا ؟ وإن كان بعضه حقا فما ذلك الحق ؟ فيقال لك : إذا عرفت حقيقة المذهب لا تنفعك قط ، إذ الناس فيه فريقان :

فريق يقول : المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب :

إحداها : ما يتعصب له في المباهاة والمناظرات .

والأخرى : ما يسار به في التعليمات والإرشادات .

والثالثة : ما يعتقده الإنسان في نفسه مما انكشف له من النظريات » .

ثم شرح هذه المراتب بقوله : « ولكل كامل ثلاثة مذاهب بهذا الاعتبار : فأما المذهب بالاعتبار الأول : هو نمط الآباء والأجداد ، ومذهب المعلم ، ومذهب البلد الذي فيه النشوء ، وذلك يختلف بالبلاد والأقطار ، ويختلف بالمعلمين ، فمن ولد في بلد المعتزلة أو الأشعرية أو الشفعوية أو الحنفية ، انغرس في نفسه منذ صباه التعصب له ، والذب دونه ، والذم لما سواه ... المذهب الثاني : ما ينطبق في الإرشاد والتعليم على من جاء مستفيدا مسترشدا ، وهذا لا يتعين على وجه واحد بل يختلف بحسب المسترشد ، فيناظر كل مسترشد بما يحتمله فهمه ... المذهب الثالث : ما يعتقد الرجل سرا بينه وبين الله عز وجل لا يطلع عليه غير الله تعالى ولا يذكره إلا مع من هو شريكه في الاطلاع على ما اطلع ، أو بلغ رتبة يقبل الاطلاع عليه ويفهمه » [٢] ، ثم ذكر قول الفريق الثاني الذين

---

(١) انظر : معيار العلم (ص : ٣٤٨) آخر الكتاب .

(٢) ميزان العمل (ص : ٤٠٥-٤٠٨) – ت سليمان دنيا – .

يقولون المذهب واحد ، ثم ذكر أن الأولين يوافقون هؤلاء على أنهم لو سئلوا عن المذهب لم يجز أن يذكروا إلا مذهبا واحدا [١] .

إن هذا الكلام يفيد في معرفة وتحليل ذلك التناقض العجيب في كتبه .

ثالثا : الشك عند الغزالي :

وقد احتلت هذه المسألة مكانا بارزا بالنسبة لدارسي الغزالي ، بل وكثرت المقارنات بينه وبين ديكارت [٢] ، صاحب الفلسفة المعروفة التي قال فيها : « أنا أفكر ، إذن فأنا موجود » [٣] ، بل أثبت أحد الباحثين أن ديكارت قد اطلع على كتاب الغزالي « المنقذ من الضلال » وأنه اقتبس منه فكرة الشك [٤] ، والكلام حول شك الغزالي وكنهه وإلى أي مدى كان يطول ، ولكن الثابت أن منهج الشك عند الغزالي تمثل في أمرين :

أحدهما : عملي ، وهو ما عايشه وسطره بوضوح في كتابه المنقذ من الضلال [٥] ، ويلاحظ هنا أن الغزالي يشرح ما جرى له ، ولذلك سماه داءَ ومرضا .

---

(١) انظر : ميزان العمل (ص : ٤٠٨-٤٠٩) .

(٢) هو رينيه ديكارت ، فيلسوف فرنسي ولد سنة ١٥٩٦ م ، وتوفي سنة ١٦٥٠ م ، يعرف بأنه أبو الفلسفة الحديثة ، من أهم كتبه : مقال عن المنهج ، وتأملات في الفلسفة الأولى ، وهما مترجمان ومطبوعان ، انظر : في فلسفته وترجمته : أعلام الفلسفة الحديثة ، رفقي زاهر (ص : ٤٣) ، وقصة الفلسفة الحديثة (٦٥/١) ، وتاريخ الفلسفة الحديثة : يوسف كرم (ص : ٥٨) .

(٣) مقال عن المنهج لديكارت (ص : ٥١) ترجمة محمود الخضيري ، وانظر أيضا : كتابه الآخر : التأملات في الفلسفة الأولى (ص : ٩٣) وما بعدها ترجمة عثمان أمين ، وانظر : ديكارت والعقلانية : جنفياف لويس (ص : ٣٧) ترجمة عبده الحلو ، ودراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة يحيي هويدي (ص : ٥) وما بعدها .

(٤) انظر : المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت (ص : ١٧-٢٠) - ط الثالثة - .

(٥) انظر : المنقذ (ص : ٨١-٨٧) .

والثاني : شك منهجي ، وهو الذي أشار إليه في بعض كتبه ، ومن ذلك قوله : « ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث ، لتنتدب للطلب ، فناهيك به نفعا ، إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق ، فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمي والضلال ، نعوذ بالله من ذلك »[١] ، وهذا الشك هو الذي يذكر في أول واجب على المكلف ، هل هو النظر أو القصد إلى النظر أو الشك ، وإذا كان الأول والثاني قد أخذ به بعض الأشاعرة فإن الثالث – وهو الشك – إنما يؤثر القول به عن أبي هاشم الجبائي المعتزلي[٢] .

رابعا : تصوف الغزالي وفلسفته :

بقدر اشتهار الغزالي بأشعريته ، اشتهر بتصوفه ، ولذلك فهو يمثل مرحلة خطيرة من مراحل امتزاج التصوف بالمذهب الأشعري حتى كاد أن يكون جزءا منه ، ولكن ما نوعية التصوف الذي اعتنقه الغزالي بقوة حتى قال فيه في المنقذ – بعد شرح مطول لمحنته ورحلته وعزلته – : « ودمت على ذلك مقدار عشر سنين ، وانكشفت لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها ، والقدر الذي أذكره لينتفع به : اني علمت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطريق ، وأخلاقهم أزكي الأخلاق ، بل لو جمع عقل العقلاء ، وحكمة الحكماء ، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ، ليغيروا شيئا من سيرهم وأخلاقهم ، ويبدلوه بما هو خير منه ، لم يجدوا إليه سبيلا ، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم ، فى ظاهرهم وباطنهم ، مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به » ثم يشرح ويوضح فيقول :

---

(١) ميزان العمل للغزالي (ص : ١٥٣) – ت البواب ، – وانظر : الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل للفيومي (ص : ١٠٧) .

(٢) انظر : الشامل (ص : ١٢١) ، وأبكار الأفكار (جـ ١ – ل ٣١ – أ) ، وشرح المواقف (٢٧٨/١) ، ودرء التعارض (٤١٩/٧) .

« وبالجملة فماذا يقول القائلون في طريقة طهارتها – وهي أول شروطها – تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى ، ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة ، استغراق القلب بالكلية بذكر الله ، وآخرها الفناء بالكلية في الله ؟ وهذا آخرها ، بالإضافة إلى ما يكاد يدخل تحت الاختيار والكسب من أوائلها ، وهي على التحقيق أول الطريقة ، وما قبل ذلك إلا كالدهليز للسالك إليه » – ثم يوضح أكثر فيقول : « ومن أول الطريقة تبتدي المكاشفات والمشاهدات حتى أنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة ، وأرواح الأنبياء ، ويسمعون منهم أصواتا ، ويقتبسون منهم فوائد ، ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق ، فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز منه ... » [١] ، ما نوع تصوف الغزالي الذي يقول فيه هذا الكلام – خاصة المقطع الأخير منه – ؟ .

لقد كان التصوف قبله متمثلا بتصوف المحاسبي ، ثم القشيري ، وقد سبق حقيقة تصوفهما ، وما يحمله من بدع مخالفة للسنة ، فهل كان تصوف الغزالي من هذا النوع ، أم كان تصوفا من نوع آخر .

إن هناك من يدافع عن الغزالي ، ويرى أن تصوفه تصوف سني ، وأنه هاجم الفلاسفة والمتكلمين لنصرة طريق الصوفية [٢] ، ولكن المطلع على كتبه – وما ألفه منها للخاصة – كمشكاة الأنوار ، والمعارف العقلية ، وميزان العمل ، ومعارج القدس ، وروضة الطالبين ، والمقصد الأسني ، وجواهر القرآن ، والمضنون به على غير أهله ، يرى شيئا آخر غير التصوف المعروف .

---

(١) المنقذ من الضلال (ص : ١٣٩-١٤٠) .

(٢) مثل عبد الحليم محمود وتلامذته ، انظر : مقدمات تحقيق المنقذ من الضلال ، عبد الحليم محمود (ص : ١٧) وما بعدها ، (وص : ٥٨) وما بعدها ، وانظر : التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل ، عبد الحليم محمود (ص : ١٧٤-١٧٩) ، وانظر : الفلسفة الإسلامية بين التقليد والابتكار : عبد الرحمن عميرة (ص : ٤٨) وما بعدها ، والإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالشك (ص : ١٧٧) وما بعدها .

إن مفتاح معرفة شخصية الغزالي أمران :

أولهما : ماسبق نقله عنه من أن لكل رجل كامل ثلاث عقائد ، إحداها ما يتظاهر به أمام العوام ويتعصب ، والثانية : ما يسار به في التعليم والإرشاد – وهو يختلف بحسب حال المسترشد الطالب – ، والثالثة : ما يعتقده الإنسان في نفسه ولا يطلع عليه إلا من هو شريكه في المعرفة ، إذن الغزالي – حتما – يخفي جوانب خاصة وسرية من عقيدته .

والثاني : جمع أقواله ولمحاته – التي يشير دائمًا إلى سريتها والضن بها – ثم مقارنتها بأقوال من سبقه من الفلاسفة – المائلين إلى الإشراق والتصوف – كابن سينا وغيره ، وقد تنبه إلى هذا المنهج بعض الباحثين [1] ، ونحن هنا نذكر نماذج فقط من أقواله التي تدل على أن تصوفه كان تصوفا فلسفيا إشراقيا ، وان هجومه على الفلاسفة في التهافت لم يكن إلا بمنهج النوع الأول من العقيدة – لكل إنسان – وهي العقيدة التي يتعصب لها ويذب عنها :

١ – يقول الغزالي في كتابه : إحياء علوم الدين عن علم المكاشفة : « هو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة ، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءها ، فيتوهم لها معاني مجملة غير متضحة ، فتتضح إذ ذاك ، حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه ، وبصفاته الباقيات التامات ، وبأفعاله وبحكمه في خلق الدنيا والآخرة ، ووجه ترتيبه للآخرة على الدنيا ، والمعرفة بمعنى النبوة والنبي ، ومعنى الوحي ، ومعنى الشيطان ، ومعنى لفظ الملائكة والشياطين ، وكيفية معاداة الشياطين للإنسان ، وكيفية ظهور الملك للأنبياء ، وكيفية وصول الوحي إليهم ، والمعرفة بملكوت السموات والأرض ... الخ » ، ثم يقول عن هذه الكشوفات التي تحصل : « وهذه هي العلوم التي لا تسطر في الكتب ، ولا يتحدث بها

---

(١) من هؤلاء سليمان دنيا في كتابه : الحقيقة في نظر الغزالي (ص : ١٤٩) وما بعدها ، وحسام الألوسي في كتابه عن الغزالي ، انظر : دراسات (ص : ٢٣٧) وما بعدها .

من أنعم الله عليه بشيء منها إلا مع أهله ، وهو المشارك فيه ، على سبيل المذاكرة ، وبطريق الإسرار وهذا هو العلم الخفي ... » [(١)] ، إن هذا الكلام الخطير يقوله الغزالي في أهم وأشهر كتاب من كتبه ، وقد ألفه في أواخر عمره بعد عزلته ورجوعه إلى بغداد ، ومما يلاحظ أن لفتات كثيرة تشبه هذا الكلام جاءت متفرقة في هذا الكتاب الكبير [(٢)] .

٢ – ويقول في كتابه مشكاة الأنوار وهو من كتبه التي ألفها للخاصة ولذلك يقول في مقدمته : « أما بعد فقد سألتني أيها الأخ الكريم ... أن أبث إليك أسرار الأنوار الإلهية ، مقرونة بتأويل ما يشير إليه ظواهر الآيات المتلوة والأخبار المروية » ، ثم يقول : « ولقد ارتقيت بسؤالك مرتقي صعبا تنخفض دون أعاليه أعين الناظرين ، وقرعت بابا مغلقا لا يفتح إلا للعلماء الراسخين ، ثم ليس كل سر يكشف ويفشي ، ولا كل حقيقة تعرض وتجلي ، بل صدور الأحرار قبور الأسرار ، ولقد قال بعض العارفين : إفشاء سر الربوبية كفر ... » [(٣)] ، وبعد أن يذكر تأويلات باطنية وفلسفية عجيبة يقسم الناس – في آخر الكتاب – إلى أصناف ، ومنهم المحجوبون بمحض الأنوار ، وهؤلاء أيضا أصناف وبعد أن يذكر الصنف الأول والثاني يقول : « والصنف الثالث ترقوا عن هؤلاء وقالوا : إن تحريك الأجسام بطريق المباشرة ينبغي أن يكون خدمة لرب العالمين ، وعبادة له وطاعة من عبد من عباده يسمي : ملكا ، نسبته إلى الأنوار الإلهية المحضة نسبة القمر في الأنوار المحسوسة ، فزعموا أن الرب هو المطاع من جهة هذا المحرك ، ويكون الرب تعالى محركا للكل بطريق الأمر ، لا بطريق المباشرة ، ثم في تقسيم ذلك الأمر وماهيته غموض يقصر عنه أكثر الأفهام ولا يحتمله هذا الكتاب » ، ثم يقول : « فهؤلاء الأصناف كلهم محجوبون بالأنوار المحضة ، وإنما الواصلون صنف رابع تجلى لهم أن هذا « المطاع » موصوف بصفة

---

(١) إحياء علوم الدين (١/٢٠-٢١) .

(٢) انظر على سبيل المثال : (١/١٠٠،١٠٤،٤/٢٤١) .

(٣) مشكاة الأنوار (ص : ٣٩) – ت أبو العلا عفيفي – .

تنافي الوحدانية المحضة والكمال البالغ لسر لا يحتمل هذا الكتاب كشفه ، وان نسبة هذا المطاع نسبة الشمس في الأنوار ... » [١] ، وهذا المطاع هو العقل الأول عند الفلاسفة [٢] .

٣ – وفي معارج القدس – وهو من كتبه الفلسفية الخاصة – ينهج فيه نهج الفلاسفة في بحوثهم عن النفس الإنسانية ، ويذكر خصائص النبوة ، وأنها ثلاث : قوة التخييل وقوة العقل ، وقوة النفس [٣] – وهذا نفسه هو كلام الفلاسفة الذين يقولون : إن النبوة مكتسبة – ، ويفسر الغزالي آية النور ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ﴾ الآية [النور : ٣٥] بقوله : « فالمشكاة مثل العقل الهيولاني ، فكما أن المشكاة مستعدة لأن يوضع فيها النور فكذلك النفس بالفطرة مستعدة لأن يفيض عليها نور العقل ... ثم إذا حصلت له المعقولات فهو نور علي نور ، نور العقل المستفاد علي نور العقل الفطري ، ثم هذه الأنوار مستفادة من سبب هذه الأنوار بالنسبة إليه كالسرج بالنسبة إلى نار عظيمة طبقت الأرض ، فتلك النار هي العقل الفعال المفيض لأنوار المعقولات علي الأنفس البشرية » [٤] ، وهذا لا يحتاج إلى تعليق ، ومنها يتضح ما يقصده الغزالي بالأسرار ، والتي يقول فيها في كتابه المعارف العقلية : « وهذا القدر الذي كتبنا وذكرنا في هذه الأوراق نخبة أسرار غير مكتوبة ، وإشارات مكنونة ورموز مستورة ... ولا يحل أن يوضع الورد بين الحمير ، ويطرح الدر في فم الخنزير » [٥] ، وقد صرح في كتابه هذا بأمور غريبة وعجيبة حقا [٦] .

٤ – ويقول الغزالي في كتابه – جواهر القرآن – « وهذه العلوم الأربعة أعني علم الذات والصفات والأفعال وعلم المعاد أودعنا من أوائله ومجامعه القدر

---

(١) مشكاة الأنوار (ص : ٩١) ، وانظر : رسائل الغزالي (ص : ٥٤–٥٥) .
(٢) انظر : دراسات في الفكر الفلسفي ، الألوسي (ص : ٢٤٨) .
(٣) انظر : معارج القدس في مدارج معرفة النفس (ص : ١٥١) – ط مكتبة الجندي – .
(٤) معارج القدس (ص : ٦٣) ، وانظر (ص : ١٦٤–١٦٥) .
(٥) المعارف العقلية (ص : ١٠٨–١٠٩) – ت عبد الكريم العثمان – .
(٦) انظر : المصدر السابق (ص : ٢٧–٣٤،٦٦،٧٠) .

الذي رزقنا منه مع قصر العمر وكثرة الشواغل والآفات وقلة الأعوان والرفقاء بعض التصانيف ، لكنا لم نظهره ، فإنه يكل عنه أكثر الافهام ، ويستضر به الضعفاء ، وهم أكثر المترسمين بالعلم ، بل لا يصلح إظهاره إلا على من اتقن علم الظاهر ، وسلك في قمع الصفات المذمومة من النفس وطرق المجاهدة حتي ارتاضت نفسه واستقامت على سواء السبيل » ، ثم يقول محذرا : « وحرام على من يقع ذلك الكتاب بيده أن يظهره إلا على من استجمع هذه الصفات » [(١)] . وفي إلجام العوام عن علم الكلام ، مع أنه كتاب في المنع من علم الكلام أن يدرس للعامة إشارات عديدة إلى مثل هذه العلوم المستورة [(٢)] .

٥ - وفي روضة الطالبين : يشرح بشكل واضح كيف تتم الكشوف ، والعقبات التي تحول دونها ، وهي ست عقبات ، وماذا يحصل لكل من تجاوز عقبة من العقبات وكيف يصل إلى السكر والفناء [(٣)] ، وفي كلامه عن الروح ولماذا منع رسول الله - ﷺ - من إفشاء سر الروح ، قسم الناس إلى عوام وخواص ، ثم ذكر من ترقى عن العامية قليلا من المعتزلة والأشعرية ثم قال : « فإن قيل لم لا يجوز كشف السر مع هؤلاء ؟ فيقال : لأنهم أحالوا أن تكون هذه الصفة لغير الله تعالى ، فإذا ذكرت هذا معهم كفروك ، وقالوا هذا تشبيه لأنك تصف نفسك بما هو صفة الإله تعالى على الخصوص » [(٤)] ، والغزالي في « المقصد الأسني » وإن رد على الاتحادية أو أصحاب وحدة الوجود [(٥)] ، إلا أنه ذكر أمورا فلسفية وأشار إلى سريتها ، فصرح بأن الله معشوق - كما يقوله الفلاسفة [(٦)] - ، ولما أشار إلى أبدية الإنسان وأنه لا سبيل عليه للعدم قال : « وكشف ذلك بالحقيقة مما لا يحتمله هذا الكتاب » [(٧)] .

---

(١) جواهر القرآن (ص : ٢٥) . - ط دار الآفاق الجديدة - .
(٢) انظر : إلجام العوام عن علم الكلام (ص : ٦٠،٧٠) - ط دار الكتاب العربي - .
(٣) انظر : روضة الطالبين (ص : ٨-١٣) .
(٤) روضة : الطالبين (ص : ٦٩) .
(٥) انظر : المقصد الأسني (ص : ١٢٨،١٥٢-١٥٦) . - عناية بسام الجابي - .
(٦) انظر : المصدر السابق (ص : ١١٦) .
(٧) انظر : المصدر نفسه (ص : ١٢٤) .

٦ – وهذا الذي ذكره الغزالي في كتبه هو ما يؤكده تلاميذه ومنهم ابن العربي الذي يقول عنه – بعد أن لقيه وتتلمذ عليه – « ولا ينكر أحد من الإسلاميين ، لا من الفقهاء ، ولا من المتكلمين ، أن صفاء القلب وطهارته مقصود شرعي ، إنما المستنكر أن صفاءه يوجب تجلي العلوم فيه بذاته »[1] ، ثم يقول – بعد أن ذكر الطائفة الثانية من المتصوفة كالمحاسبي والقشيري – : « ونجمت في آثارهما أمم انتسبت إلى الصوفية ، وكان منها من غلا وطفف ، وكاد الشريعة وحرف ، وقالوا – كما تقدم – لا ينال العلم إلا بطهارة النفس ، وتزكية القلب ، وقطع العلائق بينه وبين البدن ، وحسم مواد أسباب الدنيا من الجاه والمال ، والخلطة بالجنس ، والإقبال على الله بالكلية ، علما دائما وعملا مستمرا حتى تنكشف له الغيوب ، فيري الملائكة ويسمع أقوالها ، ويطلع على أرواح الأنبياء ويسمع كلامهم ، ووراء هذا علو ينتهي بمشاهدة الله ، يدخلونه في باب الكرامات إذ كان من المجوزات » ، ثم قال « ولقد فاوضت فيها أبا حامد الغزالي حين لقائي له بمدينة السلام في جمادي الآخرة سنة تسعين وأربعمائة ، وقد كان راضَ نفسه بالطريقة الصوفية من سنة ست وثمانين ... فسألته سؤال المسترشد عن عقيدته المستكشف عن طريقته ، لأقف من سر تلك الرموز التي أومأ إليها في كتبه ، على موقف تام المعرفة ، وطفق يجاوبني مجاوبة النَّاهج لطريق التسديد للمريد لعظم مرتبته ، وسمو منزلته ، وماثبت له في النفوس من تكرمته ، فقال لي من لفظه ، وكتبه لي بخطه : إن القلب إذا تطهر عن علاقة البدن المحسوس ، وتجرد للمعقول انكشفت الحقائق ، وهذه أمور لا تدرك إلا بالتجربة لها عند أربابها ، بالكون معهم والصحبة لهم ، ويرشد إليه طريق من النظر وهو : أن القلب جوهر صقيل ، مستعد لتجلي المعلومات فيه ، عند مقابلتها عريا عن الحجب ، كالمرآة في ترائيٍّ المحسوسات عند زوال الحجب » ، ثم يقول ابن العربي : « قال لي : وقد تقوى النفس ، ويصفو القلب حتى يؤثر في العوالم ، فإن للنفس قوة تأثيرية

---

(١) العواصم من القواصم (ص : ٢٢-٢٣) – ت عمار الطالبي – .

موجدة .... » [١] ، وهذه الأقوال موجودة في كتبه [٢] ، وقد نقلنا ما يشبهها سابقا .

٧ - ومن الأمور الخطيرة في مذهب الغزالي ميله إلى تأويل عذاب القبر ، وعذاب النار ونعيم الجنة ، بتأويلات قرمطية باطنية ، حتى ذكر في المضنون به على غير أهله : أن نصوص النعيم « مما خوطب به جماعة يعظم ذلك في أعينهم ، ويشتهونه غاية الشهوة » [٣] ، ويقول : « والرحمة الإلهية ألقت بواسطة النبوة إلى كافة الخلق القدر الذي احتملته أفهامهم » [٤] ، ولا يقول قائل : إن هذا في كتاب المضنون - وهو مشكوك في صحة نسبته إلى الغزالي - لأن الغزالي صرح بشيء من ذلك في كتابه الأربعين - الذي لا يشك أحد في نسبته إليه - فقال : « أما قولك : إن المشهور من عذاب القبر التألم بالنيران والعقارب والحيات ، فهذا صحيح ، وهو كذلك ، ولكني أراك عاجزا عن فهمه ودرك سره وحقيقته ، إلا أني أنبهك على أنموذج منه تشويقا لك إلى معرفة الحقائق ، والتشمر للاستعداد لأمر الآخرة ، فإنه نبأ عظيم أنتم عنه معرضون » [٥] ، ثم يضرب مثالا ، ويؤوله ثم يقول : « لعلك تقول : قد أبدعت قولا مخالفا للمشهور ، منكرا عند الجمهور ، إن زعمت أن أنواع عذاب الآخرة يدرك بنور البصيرة والمشاهدة إدراكا مجاوزا حد تقليد الشرائع ، فهل يمكنك - إن كان كذلك - حصر أصناف العذاب وتفاصيله ؟ فاعلم أن مخالفتي للجمهور لا أنكره ، وكيف تنكر مخالفة المسافر للجمهور ، فإن الجمهور يستقرون في البلد الذي هو مسقط رؤوسهم ، ومحل

---

(١) العواصم من القواصم (ص : ٣٠-٣٢) .

(٢) انظر مثلا : مقاصد الفلاسفة (ص : ٣٧٧) ، والعجيب أن ابن العربي - المالكي - تأثر بالغزالي في كتابه قانون التأويل ، انظر : (ص : ٤٧٠-٤٧٩) ، وإن كان قد رد على الغزالي في مايشبه هذه المسائل ، انظر : قانون التأويل (ص : ٤٩٨) وما بعدها ، (وص : ٥٥٢) ، وانظر : الدراسة التي في أول الكتاب - للمحقق - (ص : ٣٤٠-٣٤٩) .

(٣) المضنون به على غير أهله (ص : ١١٧) .

(٤) المصدر السابق (ص : ١٢١) .

(٥) الأربعين (ص : ١١٢) .

ولادتهم ، وهو المنزل الأول من منازل وجودهم وإنما يسافر منهم الآحاد » ، ثم يذكر كيف يترقي الإنسان حتي « يفتح له باب الملكوت فيشاهد الأرواح المجردة عن كسوة التلبيس ، وغشاوة الأشكال ، وهذا العالم لا نهاية له » [1] ، ولاشك أن مذهب الغزالي الفلسفي الصوفي قاده إلى مثل هذه التأويلات الخطيرة [2] — نعوذ بالله من الخذلان — .

* * *

هذا هو أبو حامد الغزالي — من خلال لمحات سريعة عن منهجه وعقيدته — الذي تأثر به من جاء بعده ، ويمكن تلخيص هذا التأثر بما يلي :

١ — التأكيد على إنكار السببية ، فقد تأثر به من جاء بعده ، دون الانتباه إلى تحفظاته التي أوردها .

٢ — تكريس قانون التأويل الكلامي في المذهب الأشعري ، وقد جاءت صياغة هذا القانون بشكل مركز على يد الرازي .

٣ — تحويل المعركة من معركة مع المعتزلة — والفلاسفة من باب أولى — إلى معركة مع الفلاسفة ، وهذا ما نشاهده لدي كثير من الأشاعرة لكنه هجوم من منطلق صوفي .

٤ — إنه لا مانع أن يحمل الإنسان أكثر من عقيدة — حسب الأحوال — وهذا ما نشاهد نموذجا له عند الرازي ، الذي ظهر في بعض كتبه فيلسوفا وبعضها أشعريا .

---

(١) الأربعين (ص : ٢١٥-٢١٦) .

(٢) وأخطر منها ما ذكره في المضنون من الشركيات في « التقرب لمشاهدة الأنبياء والأئمة عليهم الصلاة والسلام ، فإن المقصود منه : الزيارة والاستمداد من سؤال المغفرة وقضاء الحوائج من أرواح الأنبياء والأئمة » (ص : ١٢١) ، وانظر ما بعدها ، وفي رسائل الغزالي (ص : ٨٥) ذكر أنه نذر عند تربة الخليل .

٥ - نقله التصوف من التصوف المعروف قبله - على ما فيه من بدع تصغر أو تكبر - إلى تصوف فلسفي إشراقي ، وإذا كان هذا المذهب جاء عند الغزالي على شكل عقيدة مخفية لا يصرح بها للعوام ، فإن الأشاعرة من بعده صرحوا بتبنيهم للفلسفة - أحيانا - أو لبعض آراء الفلاسفة .

٦ - كما أن المنطق الأرسطي - بقي بعد الغزالي - على ماصرح به الغزالي من أنه آلة ، وأنه لا علاقة له بالعقيدة .

٧ - وأخيرا بقي الغزالي - في كتابه الإحياء خاصة - مرجعا يرجع إليه فئات كثيرة من الناس على مختلف مشاربهم وعقائدهم ، لأن كلا منهم يجد في هذا الكتاب ما يوافق هواه [١] .

---

(١) ومع ذلك فهناك جمهرة من العلماء المائلين إلى المذهب الأشعري ردوا على الغزالي في كتبه ، خاصة الإحياء ، كما ردوا عليه بسبب ميله إلى الفلاسفة ، ومن هؤلاء : محمد بن علي بن حمدين المتوفى سنة ٥٠٨ هـ الذي اطلع على كتاب الإحياء فسعى إلى الأمير علي بن يوسف تاشفين فأمر بإحراقه ، فتم ذلك في سنة ٥٠٣ هـ بل وأصدر أمرا إلى سائر البلاد بالأمر بإحراقه ، وقد ألف ابن حمدين كتابا في الرد على الغزالي ، انظر في ترجمته : (الصلة لابن بشكوال ٢/٥٧٠ ، وسير أعلام النبلاء ١٩/٤٢٢) ، وفي مسألة الإحراق الحلل الموشية ص : ١٠٤ ، (وستأتي مصادر أخرى لقصة الإحراق في ترجمة ابن تومرت) ، ومن العلماء الذين ردوا على الغزالي : أبو بكر الطرطوشي المتوفى سنة ٥٢٠ هـ حيث كتب رسالة حط فيها من الغزالي وبرر قصة إحراق كتابه ، (انظر هذه الرسالة في المعيار المعرب ١٢/١٨٦-١٨٧ ، وانظر سير أعلام النبلاء ١٩/٤٩٠) ترجمة الطرطوشي ، وفي (ص : ٤٩٥) ذكر الذهبي عنه أنه قال عن إحياء علوم الدين : « وهو لعمرو الله أشبه شيء بإماتة علوم الدين » ، ومن العلماء أيضا : الإمام المازري المتوفى سنة ٥٣٦ هـ الذي رد على الغزالي وألف كتابا سماه : الكشف والإنباء عن كتاب الإحياء ، وقال عن الغزالي : إنه « قرأ علم الفلسفة قبل استبحاره في فن أصول الدين ، فكسبته قراءة الفلسفة جراءة على المعاني ، وتسهيلا للهجوم على الحقائق » ، ثم إن له عكوفا على رسائل إخوان الصفا ، وإنه يعول على كتب ابن سينا (انظر : طبقات السبكي ٦/٢٤١ ، وانظر : كتاب : المازري ، الفقيه والمتكلم وكتابه المعلم ، لمحمد الشاذلي النيفر ص ٦٧ وما بعدها) ، ومنهم ابن الصلاح كما في سير أعلام النبلاء ١٩/٣٢٩ ، ومنهم القاضي عياض كما في السير أيضا (١٩/٣٢٧) ومنهم أبو بكر بن العربي كما سبقت الإشارة إلى ذلك .

أعلام الأشاعرة في الفترة بين الغزالي والرازي :

- ابن تومرت ت ٥٢٤ هـ
- أبو بكر بن العربي ت ٥٣٤ هـ
- الشهرستاني ت ٥٤٨ هـ
- ابن عساكر ت ٥٧١ هـ

ليس المقصود استيفاء أعلام الأشاعرة في كل زمن ، وإنما الغرض من هذا الفصل الإشارة إلى أشهر رجالهم الذي كان لهم أثر في المذهب الأشعري وتطوره ، لذلك سنختصر الحديث عن هؤلاء ، وإن كان كل واحد منهم قد يفرد ببحث مستقل .

أما ابن تومرت[١] فشهرته جاءت كمؤسس لدولة الموحدين ، التي قامت على أنقاض دولة المرابطين - التي كانت دولة سنية - ، وحادثة إحراق كتب الغزالي - وعلى رأسها الإحياء - مشهورة [٢] ، وسبب إحراقها ما حوته من تأويل وأقوال مخالفة لمذهب السلف ، فلما جاء ابن تومرت - الذي ذكر أنه لقي بعض الأشاعرة في رحلته إلى المشرق ومنهم الغزالي [٣] - وبدأ ثورته

---

(١) سبقت ترجمته (ص : ١٧١) .

(٢) انظر في سنية دولة المرابطين : المعجب للمراكشي (ص : ٢٥٥) ، وشذرات الذهب (٤/٧١-٧٢) ، وتاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية (١/٢٠١-٢٠٨) ، وعقيدة المرشدة : عبد الله كنون ضمن نصوص فلسفية (ص : ١٠٣-١٠٤) ، أما في مسألة حرق كتب الغزالي فانظر : المعجب (ص : ٢٥٥) ، والبيان المغرب لابن عذاري (٤/٥٩-٦٠) ، والحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس : عصر المرابطين والموحدين : حسن علي حسن (ص : ٤٥٠-٤٥١) .

(٣) ممن ذكر لقاءه بالغزالي : ابن الأثير في الكامل (١٠/٥٦٩) ، والمراكشي في المعجب (ص : ٢٦٣) ، وابن خلدون في تاريخه (١١/٤٦٦) دار الكتاب اللبناني ، والصفدي في الوافي (٣/٣٢٣) ، وصاحب الحلل الموشية (ص : ١٠٤-١٠٥) ، وممن أنكر لقاءه به عنان في تراجم إسلامية (ص : ٢٤٢) ، والفرد بل في الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي (ص : ٢٥١) ، ويحيى هويدي في تاريخ فلسفة الإسلام (ص : ٢٢٦) .

ضد المرابطين أخذ يستخدم في حربهم أساليب متعددة منها رميهم بالتجسيم ، وألف عقيدته المسماة المرشدة ، ونجح في تأسيس دولة الموحدين فاشتهر على أنه أحد أعلام الأشاعرة ، والظاهر أن تصنيفه كأحد الأعلام الذين نشروا المذهب الأشعري جاء لسببين :

أحدهما : حربه للمرابطين السنة ، وكان من الأشياء التي حاربهم بها اتهامه لهم بالتجسيم والتشبيه ، فهو بهذا فتح الباب لدخول التأويل الكلامي لبلاد المغرب ، ولم يقتصر الأمر على هذا بل تبني - بصفته إماما مطاعا - هذا الجانب ، فكان لسلطته الدور الأكبر في انحسار مذهب السلف ، وفشو مذاهب المتكلمين .

الثاني : تأليفه للمرشدة [1] ، وهي عقيدة - مختصرة - مستقاة من مذهب الأشاعرة ، ولم يقتصر الأمر على هذا بل كان يفرض هذه العقيدة على الناس ، بحيث تدرس للعوام ، مما جعلها تشتهر بسرعة .

وفيما عدا ذلك فابن تومرت يبدو أقرب مايكون إلى مذهب المعتزلة ، ومذهب الشيعة [2] ، وقد كان أحد أتباعه لما كتب تاريخ ابن تومرت لا يسميه إلا الإمام المعصوم [3] وليس قربه من هؤلاء بأقل من قربه من الأشاعرة .

* * *

---

(١) هذه العقيدة مختصرة - صفحة واحدة - قيل سميت بذلك لقوله في أولها : اعلم أرشدنا الله وإياك ، انظر نصها في الحلل الموشية (ص : ١١٧-١١٨) ، وطبقات السبكي (٨/١٨٥-١٨٦) ، وقد حققها مع دراسة واسعة عبد الله كنون - نشرت ضمن : نصوص فلسفية - الدراسة تبدأ (ص : ٩٩) ، ونص المرشدة (ص : ١١٤-١١٥) ، وقد عدها السبكي في معيد النعم (ص : ٧٥) من أصول العقائد الموافقة لعقيدة أهل السنة والجماعة ، وسلكها مع عقيدة الطحاوي والقشيري ، وذكر في الطبقات (٨/١٨٥) أن فخر الدين ابن عساكر كان يدرس المرشدة في القدس في المدرسة الصلاحية .

(٢) انظر : وفيات الأعيان (٣/٢٣٨) - علاقة المهدي بكتاب الجفر الباطني - وانظر : عقيدة المرشدة - كنون - (ص : ١٠٦-١٠٧) ، وانظر الأمير الشاعر أبو الربيع الموحدي : عباس الجراري (ص : ٤٦-٤٧) ، وانظر كتاب : المهدي ابن تومرت : عبد المجيد النجار (ص : ٣٥٦) وما بعدها .

(٣) انظر : أخبار المهدي بن تومرت لأبي بكر الصنهاجي ، المكنى بالبيدق (ص : ١١) وما بعدها .

أما أبو بكر بن العربي المعافري الأشبيلي [١] ، فقد تتلمذ على الغزالي بلا شك وتأثر به وإن كان قد نقده في بعض المواضع ، بل ونقد بعض شيوخ الأشاعرة كالأشعري والباقلاني والجويني [٢] ، لكنه مع ذلك بقي ملتزما بمذهب الأشاعرة في الصفات وغيرها [٣] ، بل ودافع عن منهجهم فقال : « فإن قيل فما عذر علمائكم في الإفراط بالتعلق بأدلة العقول دون الشرع المنقول في معرفة الرب ، واستوغلوا في ذلك ؟ قلنا : لم يكن هذا لأنه خفي عليهم أن كتاب الله مفتاح المعارف ومعدن الأدلة ، لقد علموا أنه ليس إلى غيره سبيل ولا بعده دليل ، ولا وراءه للمعرفة معرس ولا مقيل ، وإنما أرادوا وجهين : أحدهما : أن الأدلة العقلية وقعت في كتاب الله مختصرة بالفصاحة ، مشارا إليها بالبلاغة مذكورا في مساقها الأصول ، دون التوابع والمتعلقات من الفروع ، فكمل العلماء ذلك الاختصار ، وعبروا عن تلك الإشارة بتتمة البيان ، واستوفوا الفروع والمتعلقات بالإيراد ... الثاني : أنهم أرادوا أن يبصروا الملاحدة ويعرفوا المبتدعة أن مجرد العقول التي يدعونها لأنفسهم ، ويعتقدون أنها معيارهم لاحظ لهم فيها ... » [٤] ، وهذا الكلام – بما فيه من لمز خفي بكتاب الله وكمال بيانه – استقاه ابن العربي من شيوخه الذين أمر بالاقتداء بهم في التأويل حين قال حول صفات اليد ، والقدم ، والأصابع ، والنزول : « اسرد الأقوال في ذلك بقدر حفظك ، وأبطل المستحيل عقلا بأدلة العقل ، والممتنع لغة بأدلة اللغة ، والممتنع شرعا بأدلة الشرع ، وأبق الجائز من ذلك كله بأدلته المذكورة ، ورجح بين

---

(١) سبقت ترجمته (ص : ٢٥٢) .

(٢) انظر : عارضة الأحوذي (١٠/٦٨) ، وقانون التأويل (ص : ٤٦٢،٥٠٧،٥٥٩) ، والعواصم (ص : ١٠٦،١٢٧،١٣٤) .

(٣) لابن العربي كتاب اسمه « المتوسط في الاعتقاد » اعتمد فيه على أقوال الأشاعرة ، كما أن له كتابا اسمه : الأمد الأقصى شرح أسماء الله الحسنى ، تابع فيه الغزالي في كتابه : المقصد الأسنى وتأثر به ، وإن كان قد رد عليه بعض ماحوم عليه في هذا الكتاب من التصوف المغرق ، انظر : قانون التأويل – الدراسة – (ص : ١١٢-١١٣،١١٧) .

(٤) قانون التأويل لابن العربي (ص : ٥٠١-٥٠٢) .

الجائزات من ذلك كله إن لم يمكن اجتماعها في التأويل ، ولا تخرج في ذلك عن منهاج العلماء ، فقد اهتدى من اقتدى ، ولن يأتي أحد بأحسن مما أتى به من سبق أبدا » [١] . وما منهجه في كتابه « قانون التأويل » وغيره [٢] إلا أكبر دليل على أشعريته .

وابن العربي – مع أشعريته – تميز بأمور :

١ – منها حياته الخاصة وجهوده الكبيرة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، حتى جرى له لما تولى القضاء أمور كثيرة سببت عداء كثير من الناس له [٣] .

٢ – تحقيقات أصولية وحديثية وفقهية أودعها كتبه المختلفة في الحديث والتفسير والأصول .

٣ – دوره العظيم في الدفاع عن الصحابة وما جرى بينهم ، والرد على مختلف الطوائف المنحرفة عن مذهب السلف في هذا الباب ، وقد جاء ذلك في قسم من كتابه العواصم من القواصم [٤] .

أما الشهرستاني [٥] فقد اشتهر بكتابيه الملل والنحل ونهاية الإقدام ، كما كانت له ردود على الفلاسفة في كتابه « مصارعة الفلاسفة » ، وأكثر ما يميز مذهبه ومنهجه :

---

(١) قانون التأويل (ص : ٥٧٦) ، ويقول أيضا في عارضة الأحوذي (١١/٤٩) – عن المحكم والمتشابه في القرآن – : « خذوا معني اللفظ عربية واعرضوه على أدلة العقول إن كان توحيدا فما جاز ظاهره عليه نفذ وما امتنع عدل به عنه إلى أقرب وجوهه إليه » .

(٢) انظر حول قانون التأويل الذي اعتمده العواصم (ص : ١٥٢، ٣١١) ، وانظر : حول أشعريته وموقفه من الصفات (العواصم ص : ٢٨١) وما بعدها .

(٣) انظر : العواصم (ص : ٤٠٠) ، والبيان المغرب لابن عذاري (٤/٩٢–٩٤) ، والصلة (٢/٥٩١) ، وأزهار الرياض (٣/٦٣) ، وقانون التأويل – الدراسة – (ص : ٩١–٩٥) ، ومع القاضي أبي بكر بن العربي ، سعيد إعراب (ص : ٨١–٨٨) .

(٤) العواصم – ط عمار طالبي – (ص : ٣٧٣) وما بعدها ، وقد حقق هذا القسم وعلق عليه وطبعه مستقلا محب الدين الخطيب .

(٥) هو : محمد بن عبد الكريم بن أحمد ، أبو الفتح الشهرستاني ، تتلمذ على أبي نصر =

١ – العناية بنقل أقوال الناس ، وقد تمثل هذا بوضوح في كتابه « الملل والنحل » حيث اشتهر كأحد مؤرخي الفرق من ملية وغيرها ، كما تمثل هذا أيضا في بقية كتبه ، فهو في مصارعة الفلاسفة ينقل أقوال الفلاسفة – وعلى رأسهم ابن سينا – بحروفها ثم يعقبها بالنقض والمناقشة ، وكذلك فعل في كتابه نهاية الإقدام فإنه نقل أقوال أئمة الأشاعرة والمعتزلة .

٢ – عرض المذهب الأشعري – بأقوال أئمته – ، وقد كان عنوان كتابه نهاية الإقدام في علم الكلام ، يحمل دلالة معينة ، فيها الانتصار للأشاعرة ومذهبهم الكلامي ، ولم يكن الشهرستاني صاحب منهج محدد ، بل كان ناقلا لأقوال من سبقه ، حاكما بينها في بعض الأحيان [١] . وفي الكتاب ردود على من يسميهم أهل التشبيه من الكرامية وغيرهم مع قسوته عليهم [٢] ، كما أن فيه ردودا على المعتزلة وسماهم مرة بالخناثي لأنهم ليسوا مع الفلاسفة ولا الأشاعرة [٣] .

٣ – الإقرار بالحيرة حتى وهو يؤلف كتابه في علم الكلام ، ولذلك قال في أول صفحة من نهاية الإقدام ، مستشهدا :

لقد طفت في تلك المعاهد كلها وسيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعا كف حائر على ذقن أو قارعا سن نادم [٤]

= القشيري وأبي القاسم الأنصاري ، ولد الشهرستاني سنة ٤٦٩ هـ ، وتوفي سنة ٥٤٨ هـ ، وقد اتهم بالإلحاد والتشيع ، ذكر ذلك السمعاني في التحبير (١٦١/٢) ، وصاحب معجم البلدان – نقلا عن ابن أرسلان الخوارزمي (٣٧٧/٣) – ، ودافع عنه السبكي .

وشهرستان التي ينسب إليهاهي التي في خراسان بين نيسابور وخوارزم ، انظر : وفيات الأعيان (٢٧٤/٤) ، ومعجم البلدان ، وانظر في ترجمته أيضا : لسان الميزان (٢٦٣/٥) ، وطبقات السبكي (١٢٨/٦) ، وسير أعلام النبلاء (٢٨٦/٢٠) ، ومقدمة مصارعة الفلاسفة (ص : ٩) وما بعدها .

(١) انظر : نهاية الإقدام (ص : ١٤٣،٢٣٧) .

(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ١٠٣–١٢٢) .

(٣) انظر : المصدر نفسه (ص : ١٥٩) .

(٤) استشهد بهما الشهرستاني في نهاية الإقدام (ص : ٣) دون أن ينسبهما لا له ولا لغيره ، وفي وفيات الأعيان (٢٧٤/٤) ، وذكر أنه قيل : إنهما لأبي بكر بن باجه ، المعروف بابن الصائغ ، وفي الوافي للصفدي (٤٠٨/١٢) ذكر أنهما نسبا إلى ابن سينا .

ولم يخل الكتاب من عبارات الحيرة [١] .

٤ - رد على الفلاسفة ردودا قوية ، لكنه مع ذلك تأثر بأقوالهم ، ومن أبشع الأمور التي تأثر فيها بهم قوله بجواز وجود الجواهر العقلية والنفوس الفلكية المجردة [٢] .

* * *

وابن عساكر [٣] اشتهر كمدافع عن المذهب الأشعري في كتابه المشهور شهرة واسعة : « تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري [٤] ، وقد كان لخلفيته الحديثية والتاريخية أثر في منهج الكتاب وقدرته على الدفاع عن أبي الحسن الأشعري ، كما أن هذا الكتاب يصح أن يسمي : طبقات الأشاعرة ، لأنه ترجم لأعلامهم منذ الأشعري وإلى عصره .

---

(١) انظر : نهاية الإقدام (ص : ١٠٩، ٢٣٧، ٣٤٠) .

(٢) انظر : مصارعة الفلاسفة (ص : ٣٦، ٦٣، ١٠٠) ، وانظر : درء التعارض لابن تيمية (١/٣٣٧، ٤/١٦٣) .

(٣) هو : الإمام الحافظ أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله ، بن عساكر ، ولد سنة ٤٩٩ هـ وتوفى سنة ٥٧١ هـ ، له مؤلفات كثيرة جدا أشهرها كتابه العظيم تاريخ دمشق ، ومما يلاحظ أنه لما مات صلى عليه القطب النيسابوري ، وحضره السلطان صلاح الدين الأيوبي - وكان ممن نشر المذهب الأشعري كما سبق - ، انظر في ترجمة ابن عساكر : سير أعلام النبلاء (٢٠/٥٥٤) ، ووفيات الأعيان (٣/٣٠٩) وغيرهما كثير .

(٤) وقد طبع الكتاب مع مقدمة وتعليقات لزاهد الكوثري ملأها - كعادته - بالسباب لأعلام السلف ، والرفع من شأن انحرافات المتكلمين .

- فخر الدين الرازي : ت ٦٠٦ هـ .

هو محمد بن عمر بن الحسن بن علي ، فخر الدين أبو عبد الله ، القرشي البكري ، الطبرستاني ، الرازي [١] ، ولد سنة ٥٤٤ هـ ، تتلمذ علي والده ضياء الدين [٢] المعروف بخطيب الري ، ولذلك اشتهر ولده الفخر بابن خطيب الري ، ولما توفى والده تتلمذ علي الكمال السمناني [٣] ، ومجد الدين الجيلي [٤] الذي لازمه الفخر حتى في أسفاره وقد أخذ عنه الفلسفة كما أخذ عن أبيه ضياء الدين الفقه وعلم الكلام .

وحياة الرازي [٥] برز فيها جانبان :

الأول : رحلاته المتكررة ، إلى كل من خوارزم ، وطوس ، وبلاد ما وراء النهر ، وهراة التي استقر ومات بها ، وقد جرت له في رحلاته مناظرات عديدة

---

(١) الرازي نسبة إلى الري علي غير قياس ، انظر : الروض المعطار (ص : ٢٧٩) وانظر : قولا آخر في النسبة في حاشية المحصول (٣٢/١) ، والري مدينة مشهورة تقع بين جرجان وطبرستان في منطقة الجبل - شمال إيران وجنوب بحر قزوين - انظر : معجم البلدان (١١٦/٣) ، والروض المعطار (ص : ٢٧٨) .

(٢) سبقت ترجمته (ص : ٤٣٩) .

(٣) اسمه أحمد بن زر بن كم بن عقيل - كذا في طبقات السبكي (١٦/٦-١٧) - ، وفي طبقات الأسنوي (٥٧/٢) أحمد بن زيد ، تفقه السمناني علي محمد بن يحيي وكان رئيس أصحابه ، وتوفي سنة ٥٧٥ هـ ، انظر في ترجمته المصدرين السابقين ، والطبقات الوسطي للسبكي كما في حاشية الكبرى (١٧/٦) .

(٤) لم أجد من ترجمه سوى ابن أبي أصيبعه في عيون الأبناء (ص : ٤٦٢) - ت نزار رضا - حيث أشار إليه بقوله « كان مجد الدين هذا من الأفاضل العظماء في زمانه ، وله تصانيف جليلة » .

(٥) انظر : في ترجمة الرازي : الكامل لابن الأثير (٢٨٨/١٢) ، وإخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي (ص : ١٩٠) ، والتكملة للمنذري (١٨٦/٢) ، وآثار العباد للقزويني (ص : ٣٧٧) ، ونزهة الأرواح للشهرزوري (١٤٤/٢) ، ومختصر تاريخ الدول (ص : ٢٤٠) ، ووفيات الأعيان (٢٤٨/٤) ، والوافي (٢٤٨/٤) ، وسير أعلام النبلاء (٥٠٠/٢٠) ، وتاريخ الإسلام للذهبي (٢٣٢/١٨) مطبوع ، وميزان الاعتدال (٣٤٠/٣) ، ولسان الميزان (٤٢٦/٤) ، وطبقات السبكي (٨١/٨) ، والأسنوي (٢٦٠/٢) ، وابن قاضي شهبة (٨١/٢) .

مع المعتزلة والكرامية وغيرهم ، وكثيرا ما تشتد الخصومة بينه وبين معارضيه فيضطر إلى مغادرة المكان الذي هو فيه .

الثاني : اتصاله بالملوك والسلاطين ، وتأليفه أغلب كتبه لهم ، وقد استفاد من صلته بهم - خاصة خوارزم شاه وولده محمدا - مالا وجاها عريضا ، وقد توفي الرازي سنة ٦٠٦ هـ .

أما تلاميذ الرازي فهم كثيرون - بخلاف شيوخه - ومن أبرزهم : أفضل الدين الخونجي [١] - صاحب المنطق - وأثير الدين الأبهري [٢] ، وتاج الدين الأرموي [٣] ، وغيرهم [٤] .

أما مؤلفاته فكثيرة جدا شملت فنون التفسير ، والفقه ، وأصوله ، وعلم الكلام والفلسفة ، والبلاغة ، وغيرها ، وقد استقصى الحديث عنها - مع بيان مخطوطاتها وما طبع منها - محمد صالح الزركان في كتابه « فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية » [٥] ، وأهم كتبه المطبوعة :

١ - التفسير .

٢ - المحصول في أصول الفقه .

٣ - المباحث المشرقية .

---

(١) تقدمت ترجمته (ص : ٣٢٢) .

(٢) هو : المفضل بن عمر الأبهري السمرقندي ، له مؤلفات في الفلسفة والفلك والمنطق ، ومنها : هداية الحكمة ، مطبوع ، توفى سنة ٦٦٣ هـ ، انظر : تاريخ آداب اللغة ، جرجي زيدان (١١٤/٣) ، ومعجم المؤلفين (٣١٥/١٢) ، والأعلام (٢٧٩/٧) .

(٣) هو : محمد بن الحسين بن عبد الله الأرموي ، فقيه أصولي له كتاب حاصل المحصول في أصول الفقه ، توفى سنة ٥٥٦ هـ ، انظر : الوافي (٣٥٣/٢) ، وطبقات الأسنوي (٤٥١/١) ، ومعجم المؤلفين (٢٤٤/٩) .

(٤) انظر : تاريخ الإسلام للذهبي (٣٣٧/١/١٨) ، ومختصر تاريخ الدول لابن العبري (ص : ٢٥٤) ، وفخر الدين الرازي للزركان (ص : ٣٢-٣٦) ، ومقدمة تحقيق نهاية الإيجاز (ص : ١٢-١٣) .

(٥) (ص : ٥٦-١٦٤) .

٤ – محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين .

٥ – أساس التقديس .

٦ – معالم أصول الدين .

٧ – لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات .

٨ – شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا .

٩ – الأربعين في أصول الدين .

١٠ – عصمة الأنبياء .

١١ – مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر .

١٢ – نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز .

١٣ – اعتقادات فرق المسلمين والمشركين .

١٤ – مناقب الإمام الشافعي .

١٥ – الخمسين في أصول الدين .

١٦ – لباب الإشارات .

أما المخطوطة فمنها :

١٧ – المطالب العالية ، طبع منه جزء يتعلق بالنبوات ، ولم يتمه وهو من أواخر كتبه .

١٨ – أقسام اللذات ، آخر كتبه .

١٩ – الملخص في الحكمة والمنطق .

٢٠ – شرح عيون الحكمة لابن سينا .

٢١ – نهاية العقول .

وغيرها كثير .

- منهج الرازى وأثره في تطور المذهب الأشعري :

أولا : يمثل الرازي مرحلة خطيرة في مسيرة المذهب الأشعري ، فهذا الإمام الشافعي الأشعري [١] ترك مؤلفات عديدة دافع فيها عن المذهب الأشعري بكل ما يملكه من حجج عقلية ، كما أنه أفاض في بعضها في دراسة الفلسفة فوافق أصحابها حينا وخالفهم حينا آخر ، بل وصل الأمر به إلى إن يؤلف في السحر والشرك ومخاطبة النجوم . وقد اختلفت آراء الناس فيه بين مادح وقادح ، ومدافع عنه منافح ، وناقد له جارح . وقد انتهى في آخر عمره إلى أن الحق في الرجوع إلى مذهب أهل الحديث وهو الاستدلال بالكتاب والسنة ، ولكن بقيت المشكلة في مؤلفاته الكلامية والفلسفية التي انتشرت وتلقفها المهتمون بهذه الأمور ، لذلك اختلفت أقوال الناس فيه وفي مؤلفاته :

فالسبكي - على عادته في أمثاله - كال له المدح كيلا بلا حساب ، حتى وصل الأمر إلى أن يقول فيه « وله شعار أوى الأشعري من سننه إلى ركن شديد ، واعتزل المعتزلي علما أنه ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد » [٢] ، وفي معيد النعم لما هاجم الفلسفة وأعلامها كابن سينا والفارابي ونصير الدين الطوسي وهاجم الذين حاولوا مزج الفلسفة بكلام علماء الإسلام أورد على نفسه هذا الاعتراض قائلاً : « فإن قلت : فقد خاض حجة الإسلام الغزالي والإمام فخر الدين الرازي في علوم الفلسفة ودونوها ، وخلطوها بكلام المتكلمين فهلا تنكر عليهما ؟ » - ثم أجاب قائلا -: « قلت : إن هذين إمامان جليلان ، ولم يخض واحد منهما في هذه العلوم حتى صار قدوة في الدين ، وضربت الأمثال باسمهما في معرفة علم الكلام على طريقة أهل السنة والجماعة من الصحابة والتابعين فمن بعدهم ، فإياك أن تسمع شيئا غير ذلك ، فتضل ضلالا مبينا ، فهذان إمامان عظيمان وكان حقا عليهما نصر المؤمنين وإعزاز هذا الدين بدفع ترهات أولئك المبطلين ، فمن وصل إلى مقامهما لاملام عليه بالنظر في الكتب الفلسفية ، بل هو مثاب مأجور » [٣] ، وليس هذا موضع مناقشة هذه الفكرة التي يطرحها

---

(١) انظر : سلسلة شيوخه في الفقه إلى الشافعي وفي العقيدة إلى الأشعري في وفيات الأعيان (٢٥٢/٤) .
(٢) طبقات السبكي (٨٢/٨) .
(٣) معيد النعم (ص : ٧٨-٧٩) .

السبكي مدافعا فيها عن شيوخه من الأشاعرة ، وإنما القصد الاستشهاد بأقوال الذين دافعوا عن الرازي وفلسفته ، وكان منهم ابن خلكان الذي قال عنه بعد تعداده لمؤلفاته : « وكل كتبه ممتعة ، وانتشرت تصانيفه في البلاد ، ورزق فيها سعادة عظيمة ، فإن الناس اشتغلوا بها ورفضوا كتب المتقدمين ، وهو أول من اخترع هذا الترتيب في كتبه : وأتى فيها بما لم يسبق إليه » [(١)] ، كما دافع عنه أبو حيان والصفدي وأبو شامة [(٢)] .

أما الذين انتقدوه فكثيرون جدا ، منهم ابن جبير الذي قال عنه في رحلته - كما نقل الصفدي - : « دخلت الري فوجدت ابن خطيبها قد التفت عن السنة وشغلهم بكتب ابن سينا وأرسطو » [(٣)] ، ونقل أبو شامة أن الشناعات عليه قائمة بأشياء منها « أنه كان يقول : قال محمد التازي [(٤)] يعني العربي : يريد النبي ﷺ ، وقال محمد الرازي ، يعني نفسه ، ومنها أنه كان يقرر في مسائل كثيرة مذاهب الخصوم وشبههم بأتم عبارة فإذا جاء إلى الأجوبة اقتنع بالإشارة » [(٥)] ، ثم مدحه ودافع عنه . وقال فيه بعض المغاربة : « يورد الشبه نقدا ، ويحلها نسيئة » [(٦)] ، وقال الطوفي الصرصري المتوفي سنة ٧١٦ هـ : « وأجمع ما رأيته من التفاسير لغالب علم التفسير كتاب القرطبي ، وكتاب مفاتيح الغيب ، ولعمري كم فيه من زلة وعيب ، وحكى لي الشيخ شرف الدين

---

(١) وفيات الأعيان (٤/٢٤٩) ، ونقله عنه الذهبي تاريخ الإسلام (١/١/٢٣٥) مطبوع .

(٢) انظر : كلام أبي حيان والصفدي في الوافي (٤/٢٤٨-٢٥٢) ، أما كلام أبي شامة فهو في ذيل الروضتين - قاله بعد ذكر ماوجه إلى الرازي من نقد - وذكر أنه التقى ببعض تلاميذه انظر : الذيل (ص : ٦٨) .

(٣) الوافي (٤/٢٥١) ، ولم أجد هذا الكلام في رحلة ابن جبير المطبوعة - دار صادر - ولابن جبير ثلاث رحلات ، انظر : تاريخ الأدب الجغرافي العربي تأليف يوكرا تشكوفسكي (ص : ٢٩٩) .

(٤) التازي : كان العجم يطلقونها على العرب ، أي العربي ، انظر : حاشية ذيل الروضتين (ص : ٦٨) .

(٥) ذيل الروضتين (ص : ٦٨) .

(٦) لسان الميزان (٤/٤٢٧) .

النصيبي [١] المالكي أن شيخه الإمام الفاضل سراج الدين المغربي السرمساحي [٢] المالكي صنف كتاب المآخذ على مفاتيح الغيب ، وبين مافيه من البهرج والزيف في نحو مجلدين ، وكان ينقم عليه كثيرا ، خصوصا إيراده شبه المخالفين في المذهب والدين على غاية ما يكون من القوة وإيراد جواب أهل الحق منها على غاية ما يكون من الوهي [٣] ، ولعمري إن هذا لدأبه في غالب كتبه الكلامية والحكمية ، كالأربعين ، والمحصل ، والنهاية ، والمعالم ، والمباحث المشرقية ، ونحوها ، وبعض الناس يتهمه في هذا وينسبه إلى أنه ينصر بهذا الطريق ما يعتقده ولا يجسر على التصريح به ، ولعمري إن هذا ممكن ، لكنه خلاف ظاهر حاله ، فإنه ماكان يخاف من قول يذهب إليه ، أو اختيار ينصره ، ولهذا تناقضت آراؤه في سائر كتبه ، وإنما سببه عندي ، أنه كان شديد الإشتياق إلى الوقوف على الحق كما صرح به في وصيته التي أملاها عند موته ، فلهذا كان يستفرغ وسعه ويكد قريحته في تقرير شبه الخصوم ، حتى لا يبقى لهم بعد ذلك مقال ، فتضعف قريحته عن جوابها على الوجه ، لاستفراغه قوتها في تقرير الشبه ... » [٤] . وقال الذهبي عنه - وقد ترجم له في الميزان في حرف الفاء باسم الفخر - : « رأس في الذكاء والعقليات لكنه عرى عن الآثار ، وله تشكيكات على مسائل من دعائم الدين تورث الحيرة نسأل الله أن يثبت الإيمان في قلوبنا ، وله كتاب السر المكتوم في مخاطبة النجوم ، سحر صريح ، فلعله تاب من تأليفه إن شاء الله تعالى » [٥] .
أما الشهرزوري المتوفى سنة ٦٨٧ هـ تقريبا - فقد نقده نقدا لاذعا - من منطلق فلسفي إشراقي [٦] وقال عنه « له مصنفات في أكثر العلوم

---

(١) في الإكسير اليصني ، وما أثبته من لسان الميزان (٤٢٨/٤) .

(٢) في لسان الميزان : السرمياحي .

(٣) في الإكسير : الدهاء ، وهو خطأ والتصويب من لسان الميزان .

(٤) الإكسير في علم التفسير (ص : ٢٦) ، ونقله ملخصا ابن حجر في لسان الميزان (٤٢٧/٤-٤٢٨) .

(٥) ميزان الاعتدال (٣٤٠/٣) .

(٦) الفلسفة الاشراقية تجمع بين الفلسفة والتصوف ، وكان على رأسها السهروردي المقتول سنة ٥٨٧ هـ ، وأشهر كتبه كتابه حكمة الأشراف الذي شرحه الشهرزوري - محمد بن محمود - انظر في نشأة فلسفة الإشراق وترجمة الشهرزوري : مقدمة تحقيق نزهة الأرواح (جـ ١ ص : د - كز) وأصول الفلسفة الإشراقيه ، محمد على أبو ريان ، والأعلام للزركلي (٨٧/٧) .

إلا أنه لا يذكر في زمرة الحكماء المحققين ، ولا يعد في الرعيل الأول من المدققين ، أورد على الحكماء شكوكا وشبها كثيرة وما قدر أن يتخلص منها ، وأكثر من جاء بعده ضل بسببها ، وما قدر على التخلص منها » [١] ، ويقول عنه أيضا : « هو شيخ مسكين ، متحير في مذاهبه التي يخبط فيها خبط عشواء » [٢] .

هذه أقوال الناس فيه مدحا وذما ، ومنها يتبين كيف كان الرازي – بمؤلفاته العديدة ذا أثر واضح فيمن جاء بعده من الأشاعرة الذين رأوا فيه علما من أعلامهم المنافحين عن مذهبهم ضد مخالفيهم من مختلف الطوائف .

ثانيا : هناك مسألة تحتاج إلي بيان ، وهي أن الرازي بلا شك خاض في علم الكلام والفلسفة ، فعلى أى وجه كان خوضه فيهما ؟ وما خلاصة منهجه وعقيدته ؟ .

هل كان فيلسوفا مثل ابن سينا والفارابي وغيرهما ؟ أم كان متكلما مناهضا للفلسفة ؟ أم أنه متكلم متفلسف يؤيد الفلاسفة حينا ويؤيد المتكلمين حينا آخر ؟ أم أنه مر بمراحل في حياته ، يميل إلي الفلسفة في مرحلة ثم يتخلي عنها إلي علم الكلام في مرحلة لا حقة ؟ [٣] .

هذه أهم الأقوال في حقيقة منهج الرازي وعقيدته التي سطرها في كتبه ، والأقوال الثلاثة الأولي منها لا تعارض بينها ، لأن من وصفه بأنه فيلسوف فقد بني قوله على كتبه الفلسفية الواضحة كالمباحث المشرقية وشرح الإشارات ، وشرح عيون الحكمة ، وهذه كتب نهج فيها الرازي نهج الفلاسفة وهو وإن ناقشهم فيها أحيانا أو جعل فيها قسما للإلهيات فذلك لأن كتب فلاسفة الإسلام نفسها فيها أشياء من هذا ولم تخرج كتبهم عن أن تكون كتبا فلسفية ، ومن قال إنه متكلم – أشعري – فقد بنى ذلك على كتب الرازي التي تبنى فيها –

---

(١) نزهة الأرواح (١٤٤/٢) .

(٢) المصدر السابق (١٤٦/٢) .

(٣) ذكر خلاصة هذه الأقوال والقائلين بها الزركان في كتابه عن الرازي (ص : ٦١٦-٦١٨) .

بقوة – مذهب الأشاعرة كالأربعين وأساس التقديس ونهاية العقول والمعالم وغيرها وهؤلاء جعلوا خوضه في الفلسفة مثل خوض الغزالي فيها إنما هو للرد على الفلاسفة ونقض أقوالهم ، ومن قال إنه متكلم متفلسف فقد عبر فعلا عن ما تحويه كتبه من موافقة لأهل الفلسفة وأهل الكلام .

أما القول الرابع وهو أن الرازي مر بمراحل فقد تبناه الدكتور محمود قاسم ، وتابعه في ذلك تلميذه محمد صالح الزركان ، وعلى هذا الرأي بني رسالته العلمية عن الرازي (١) ، فذكر – في كل مسألة من مسائل الفلسفة أو العقيدة – أن الرازي مر فيها بمرحلتين أو أكثر حسب ماهو موجود في كتبه المختلفة ، ونظرا لأن هذه الدراسة انتشرت وتناقل أفكارها كثير من الباحثين ، فأود أن أسجل عليها الملاحظات التالية وهي ملاحظات تفيد في التعرف على منهج الرازي وعقيدته :

أ – يقول الزركان « نظرا إلى اختلاف آراء الرازي في معظم المسائل فقد تبادر إليَّ بادئ الأمر أنني حيال تناقض واضطراب ، وبالفعل كتبت الرسالة مفسرا ما أجده من تعارض آرائه بالتناقض ، إلا أن أستاذنا الدكتور محمود قاسم رأى – بعد أن قرأ ماكتبت – أن الأمر ليس تناقضا ، بل هو تطور ، وعندئذ عدت إلى أوراقي أقرؤها واضعا نصب عيني الترتيب الزماني لمؤلفات الرازي ، فاتضح لي صدق نظرة أستاذنا ومن ثم اضطررت إلى تغيير أكثر مادونته أولا » (٢) ، والذي يتبادر إلى الذهن من هذا الكلام أنه قصد من تغيير منهجه في الدراسة إلى أن يتخلص من الحكم بتناقض الرازي ، وليس هناك مبرر واضح لهذا التغيير ، وكل إنسان ألف كتبا عديدة لابد أن يكون قد ألفها في أزمان متتالية ، والتطور إنما يكون للآراء والأفكار ، ولو أن الرازي كان أشعريا في أول أمره ثم تحول إلى الفلسفة ورد على الأشاعرة ، أو بالعكس ، لكان هذا تطورا واضحا ، ولكن من خلال تتبع مؤلفاته تبين أنه ألف في وقت مبكر كتبا فلسفية وأشعرية ،

---

(١) التي بذل فيها جهدا كبيرا ، فتتبع بشكل جيد أقوال الرازي في كتبه المخطوطة والمطبوعة ، ودرسها وقارن بينها .

(٢) فخر الدين الرازي للزركان (ص : ٦١٨) – حاشية – .

وكذا في وسط حياته ، ومثله في آخر حياته ، ثم إن الرازي في واحد من كتبه المتقدمة التي وافق فيها بعض آراء الفلاسفة وصف بعض أقوالهم بأنها خرافات ، وقال : إنه لا يقبل مقالات الأولين [(١)] ، فكيف يقال : إنه في أول أطواره كان أرسطيا مشائيا ؟ وإن كتابه « المباحث المشرقية » يمثل هذه المرحلة ؟ ، والرازي يتناقض في الكتاب الواحد من كتبه ، وقد ذكر الزركان مثالا على ذلك [(٢)] ، فهل يقال في مثل هذا : إن مذهبه قد تطور ؟ .

ب – سار الزركان في دراسته على تتبع جزئيات المسائل ، وعرض تطور مذهبه في كل واحدة منها على حدة ، ومن المعلوم أن المسائل يترتب بعضها على بعض ، فمن وافق الفلاسفة أو المعتزلة أو الأشاعرة فلا بد أن تكون موافقته لعموم المسائل التي يقوم عليها هذا المذهب – خاصة الأصولية منها – ، والمتتبع لما عرضه الباحث لتطور مذهب الرازي في كل مسألة لا يرى أنها تسير نسقا متقاربا – ولا أقول واحدا – ، والسبب في ذلك أن الرازي – وهو المكثر في تآليفه – كان يرجح في كل مسألة ما يتوصل إليه عند كتابتها ، ثم قد يعود إلى المسألة نفسها في كتاب آخر ويرجح ترجيحا مخالفا لترجيحه الأول ، والناظر فيما كتبه الباحث حيال ثلاث من أهم المسائل الفلسفية والكلامية ، وهي مسألة : هل الوجود زائد على الماهية ، والمثل الافلاطونية ، وتماثل الأجسام [(٣)] وتطور مذهب الرازي في كل واحد منها ، يستنتج منها أنه كان مضطربا بشكل واضح وأن من الصعوبة بمكان القول بأن مذهبه تطور فيها .

جـ – يقول الرازي في كتابه في الفرق عن الفلاسفة – وقد صنفهم ضمن الفرق الخارجين عن الإسلام بالحقيقة والاسم –: « مذهبهم أن العالم قديم وعلته مؤثرة بالإيجاب ، وليست فاعلة بالاختيار ، وأكثرهم ينكرون علم الله تعالى ،

---

(١) انظر : المباحث المشرقية (٥٠٧/٢) .

(٢) انظر : فخر الدين الرازي (ص : ٣٢٠) .

(٣) انظر : هذه المسائل الثلاث في المصدر السابق – على التوالي – (ص : ١٧٠) وما بعدها و(ص : ٤١٠–٤١٥) و(ص : ٥٠١–٥٠٩) .

وينكرون حشر الأجسام ، وكان أعظمهم قدرا أرسطاليس ، وله كتب كثيرة ، ولم ينقل تلك الكتب أحد أحسن مما نقله الشيخ الرئيس أبو على بن سينا الذي كان في زمن محمود بن سبكتكين ، وجميع الفلاسفة يعتقدون في تلك الكتب اعتقادات عظيمة » ، ثم يقول بعد هذا مباشرة مبينا أسباب دراسته لكتبهم : « وكنا نحن في ابتداء اشتغالنا بتحصيل علم الكلام تشوقنا إلى معرفة كتبهم لنرد عليهم ، فصرفنا شطرا صالحا من العمر في ذلك حتي وفقنا الله تعالى في تصنيف كتب تتضمن الرد عليهم ككتاب نهاية العقول ، وكتاب المباحث المشرقية ، وكتاب الملخص ، وكتاب شرح الإشارات ... [وذكر كتبا أخرى] ... وهذه الكتب بأسرها تتضمن شرح أصول الدين وإبطال شبهات الفلاسفة وسائر المخالفين ، وقد اعترف الموافقون والمخالفون أنه لم يصنف أحد من المتقدمين والمتأخرين مثل هذه المصنفات ، وأما المصنفات الأخر التي صنفناها في علم آخر فلم نذكرها هنا » ، ثم يقول عن الاتهامات التي وجهت إليه بسبب كتبه : « ومع هذا فإن الأعداء والحساد لايزالون يطعنون فينا وفي ديننا ، مع مابذلنا من الجد والاجتهاد في نصرة اعتقاد أهل السنة والجماعة ، ويعتقدون أني لست على مذهب أهل السنة والجماعة ، وقد علم العالمون أنه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي إلا مذهب أهل السنة والجماعة ، ولم تزل تلامذتي ولا تلامذة والدي في سائر أطراف العالم يدعون الخلق إلى الدين الحق والمذهب الحق ، وقد أبطلوا جميع البدع ،وليس العجب من طعن هؤلاء الأضداد الحساد بل العجب من الأصحاب والأحباب كيف قعدوا عن نصري والرد على أعدائي » [1] ، وهذا الكلام يدل على أن الرازي وهو يؤلف في الفلسفة كان قاصد للرد على أصحابها من منطلق مذهبه الأشعري ، ولكنه لما خاض في هذه الأمور اجتهد في عرض مذاهبهم وأقوالهم وحججهم بأسلوبه ، كما فعل الغزالي في مقاصد الفلاسفة ، وكانت للرازي في أثناء عرضه لهذه الأمور ترجيحات وافق في بعضها مذهب الفلاسفة ، ولم يكن في وقت من الأوقات فلسفيا خالصا حتي يقال : إن مذهبه قد تطور .

---

(١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص : ٩١-٩٣) - ت النشار - .

د – هناك جانب لابد من الإنتباه إليه بالنسبة للذين خاضوا في الفلسفة من علماء الأشاعرة ، وهو أنهم يحرصون كثيرا على إخفاء ما عندهم من عقائد توافق مذاهب الفلاسفة ، ولذلك فهم يكتمون بعض أمورهم ويلمحون لذلك في مواضع من كتبهم ، وأبرز الأمثلة على ذلك الغزالي – كما سبق – أما الرازي فكان خوضه في علوم الفلاسفة صريحا حتي هاجمه وانتقده – بسبب ذلك – بعض علماء الأشاعرة ومع ذلك فوصل الأمر به إلى إخفاء بعض الأمور ، ومن الأمثلة على ذلك :

١ – قوله في المباحث المشرقية حين عرض لمسألة العقول والجواهر المجردة التي قال بها الفلاسفة : « هذا مانقوله في هذا الموضع وهذا الفصل من كلامنا ، وهو مشتمل على رموز ونكت من استحضر الأصول الماضية وقف عليها ، وظفر منها بالحق الذي لا محيص عنه ، ولكنا تركناها مستورة لئلا يصل إليها إلا من هو أهلها » [١] .

٢ – وفي شرحه لكتاب الإشارات والتنبيهات قال بعد ذكر قول ابن سينا في آخرها : « خاتمة ووصية : إني قد مخضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق ، وألقمتك قفيّ الحكم في لطائف الكلم ، فصنه عن الجاهلين والمبتذلين ، ومن لم يرزق الفطنة الوقادة ، والدربة والعادة ، وكان صغاه مع الغاغة ، أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم ، فإن وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع إليه الوسواس ، وبنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق ، فآته ما يسألك منه ، مدرجا ، مجزأ ، مفرقا ، تستغرس مما تسلفه لما تستقبله ، وعاهده بالله وبأيمان لا مخارج لها ، ليجرى فيما تأتيه مجراك متأسيا بك ، فإن أذعت هذا العلم ، أو أضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا » [٢] ، قال الرازي معلقا على هذا الكلام : « وأنا أيضا أوصيك يا أخي في الدين وصاحبي في طلب اليقين أن تعمل بهذا الشرح ما أمرك الشيخ به ،

---

(١) المباحث المشرقية (٢/٤٤٥) .

(٢) الإشارات والتنبيهات ، مع شرح الطوسي (٤/٩٠٣–٩٠٦) – ط دار المعارف – .

وأن لا تعدل عن قانون قوله ، فإنك بعد اطلاعك على ما فيه ، ووقوفك على حقائقه ومعانيه تعلم أن الضنة إن حسنت في المشروح فهي واجبة في الشرح لكثرة ما فيها من الحقائق الدقيقة والمباحث العميقة » (١) .

٣ - والرازي - مثل الغزالي - يقسم الناس إلى خواص وعوام ، فيقول في معرض تعداده لما ذكره العلماء من فوائد للمتشابهات في القرآن : « الوجه الخامس - وهو السبب الأقوي في هذا الباب - أن القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية ، وطبائع العوام تنبو في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق ، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا بمتجيز ولا مشار إليه ، ظن أن هذا عدم ونفي فوقع في التعطيل ، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه ، ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح » (٢) ، وليس المقصود رد مافي كلامه من الباطل ، وإنما بيان منهجه وأنه يقسم الناس إلى عوام وخواص .

فهذه الشواهد - من كلامه - تدل على أن الرازي يوافق الفلاسفة ويحسن الظن بعلومهم ويعتقد أنها لا تخالف علم الكلام (٣) ، وهذا يدل على خطورة مذهبه ومنهجه ، وأنه متكلم متفلسف خلط هذا بهذا ، وقد اقتدى به كثير ممن أتى بعده .

ثالثا : من القضايا المتعلقة بمنهج الرازي أنه يعتبر من الذين خلطوا الكلام بالفلسفة ، وقد انتقده في ذلك بعض متأخري الأشعرية حتى قال السنوسي في شرح السنوسية الكبرى عنه « وقد يحتمل أن يكون سبب دعائه بهذا ماعلم من حاله من الولوع بحفظ آراء الفلاسفة وأصحاب الأهواء وتكثير الشبه لهم ، وتقوية إيرادها ، ومع ضعفه عن تحقيق الجواب عن كثير منها على ما يظهر من تآليفه ،

---

(١) شرح الإشارات للرازي ، مع شرح الطوسي (١٤٤/٢) .

(٢) تفسير الرازي (١٧٢/٧) .

(٣) انظر في مصادر فلسفة الرازي : مذهب الدرة عند المسلمين (ص : ٨٠-٨١) ، وفخر الدين الرازي ، لفتح الله خليف (ص : ١٠٥) .

ولقد استرقوه في بعض العقائد فخرج إلى قريب من شنيع أهوائهم ، ولهذا يحذر الشيوخ من النظر في كثير من تآليفه » [١] ، وقال أيضا في شرحه لعقيدته الأخرى « أم البراهين » : « وليحذر المبتدي جهده أن يأخذ أصول دينه من الكتب التي حشيت بكلام الفلاسفة وأولع مؤلفوها بنقل هوسهم وما هو كفر صراح من عقائدهم التي ستروا نجاستها بما ينبههم على كثير من اصطلاحاتهم وعباراتهم التي أكثرها أسماء بلا مسميات ، وذلك ككتب الإمام الفخر في علم الكلام ، وطوالع البيضاوي ومن حذا حذوهما في ذلك ، وقل أن يفلح من أولع بصحبة الفلاسفة » [٢] ، وأشعرية الرازي لا يتطرق إليها أي شك ، وهو وإن خالفهم أحيانا أو ردّ على بعض أعلام الأشاعرة إلا أنه وضع بعض التآليف التي أصبحت فيما بعد عمدة يعتمد عليها الأشاعرة ، وذلك مثل كتابه المحصل ، والمعالم ، والأربعين ، والخمسين ، وأساس التقديس ، وهذا الأخير يعتبر من أقوي كتبه الأشعرية وأهمها ولذلك أفرد له شيخ الإسلام ابن تيمية كتابا من أهم كتبه وأكبرها – وهو وإن كان لم يصل إلينا كاملا – إلا أن الذين ذكروه تحدثوا عنه بما يفيد أنه أكبر من درء تعارض العقل والنقل ، وما وجد من هذا الكتاب – مطبوعا ومخطوطا – يدل على أن شيخ الإسلام تتبع أقوال الرازي كلمة كلمة وعبارة عبارة ونقضها وبين ما فيها من مخالفة لمذهب السلف ، وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية في مقدمة رده على الرازي مكانته ومنزلته بين أتباعه فقال : « فلهذا ذكرت ما ذكره أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي ، المعروف بابن خطيب الري ، الإمام المطلق في اصطلاح المقتدين به من أهل الفلسفة والكلام ، المقدم عندهم على من تقدمه من صنفه في الأنام ، القائم عندهم بتجديد الإسلام ، حتى قد يجعلونه في زمنه ثاني الصديق في هذا المقام لما رده في ظنهم من أقاويل الفلاسفة بالحجج العظام ، والمعتزلة ونحوهم ، ويقولون : إن أبا حامد ونحوه لم يصل إلى تحقيق ما بلغه هذا الإمام ، فضلا عن أبي المعالي ونحوه ممن عندهم فيما يعظمونه من

---

(١) شرح السنوسية الكبرى (ص : ٤١) .

(٢) شرح أم البراهين ، مع حاشية الدسوقي عليها (ص : ٧٠-٧١) .

العلم والجدل بالوقوف على نهاية الإقدام ، وأن الرازي أتي في ذلك منتهي نهاية العقول والمطالب العالية بما يعجز عنه غيره من ذوي الإقدام ، حتي كان فهم ما يقوله عندهم هو غاية المرام ، وإن كان فضلاؤهم مع ذلك معترفين بما في كلامه من كثرة التشكيك في الحقائق ، وكثرة التناقض في الآراء والطرائق ، وأنه موقع لأصحابه في الحيرة والاضطراب ، غير موصل إلى تحقيق الحق الذي تسكن إليه النفوس وتطمئن إليه الألباب ، لكنهم لم يروا أكمل منه في هذا الباب ، فكان معهم كالملك مع الحجاب ، وكان له من العظمة والمهابة في قلوب الموافقين له والمخالفين ماقد سارت به الركبان ، لما له من القدرة على تركيب الاحتجاج والاعتراض في الخطاب » [1] .

أما ما يدل على دخوله في الفلسفة فأمور :

أ - اهتمامه بكتب ابن سينا وغيره ، ففي المباحث المشرقية اعتمد كثيرا على أقوال ابن سينا ونقلها ، كما أنه شرح الإشارات ، واختصرها ، وشرح عيون الحكمة - وكلها لابن سينا - وقد سبق نقل كلام الرازي في مدحه وأنه قال عنه أنه أحسن من نقل كتب الأقدمين من الفلاسفة : ، واهتمام الرازي بهذه الكتب بحد ذاته يدل على إعجابه بها ، وهو وإن نقد بعض فصولها إلا أنه في نفس الوقت وافقهم على ما في الفصول الأخرى .

ب - لم يقتصر الأمر على شرح كتب الفلاسفة ، بل دافع عنها ، حتى إنه لما ورد بخاري وسمع أن أحدا من أهلها أورد إشكالات على إشارات ابن سينا ، رد عليه وناقشه في قصة ذكرها القزويني [2] ، كما أنه دافع عن عموم الفلاسفة فقال في إحدى المناسبات : « وإذا أمكن تأويل كلام القوم على الوجه الذي فصلناه فأي حاجة بنا إلى التشنيع عليهم وتقبيح صورة كلامهم » [3] .

---

(١) نقض التأسيس المخطوط (١/٦-٧) .

(٢) انظر : آثار البلاد وأخبار العباد (ص : ٣٧٨) .

(٣) المباحث المشرقية (١/٣٨٢-٣٨٣) .

جـ - لما ذكر الأقوال في المعاد وهل يكون للروح أو للجسد والروح ذكر قول القائلين بالمعاد الروحاني والجسماني معا - وقال بعد ذكر عنوان هذا الفصل - : « اعلم أن كثيرا من المحققين قالوا بهذا القول ، وذلك لأنهم أرادوا الجمع بين الحكمة والشريعة » ، ثم قال بعد شرح قولهم : « فهذا المعنى لم يقم على امتناعه برهان عقلي ، وهو جمع بين الحكمة النبوية والقوانين الفلسفية فوجب المصير إليه » [١] ، ونصوص المعاد من أوضح ما ورد بيانه في القرآن ، ومع ذلك فالرازي يري وجوب المصير إلى هذا القول لموافقته للقوانين الفلسفية !

د - موافقته لأقوال الفلاسفة في بعض المسائل التي اختصوا بها ، وهو وإن رجع عن بعضها إلا أن أقواله وترجيحاته بقيت مدونة في كتبه ، ومن أهم الأمثلة على ذلك :

١ - قوله بالعقول المجردة ، وأن لكل ملك نفسا [٢] ، ويرى أن دليل المتكلمين على إبطال ماقاله الفلاسفة من وجود العقول المجردة دليل ضعيف [٣] .

٢ - قوله بالمثل الافلاطونية في بعض كتبه ، فقد أثبتها في الملخص في الحكمة والمنطق [٤] ، وقال في شرح الإشارات : « ماقامت الدلالة القاطعة على فسادها » [٥] ، ولكنه في المباحث المشرقية أبطلها [٦] .

٣ - وأخطر قضية قال بها ووافق فيها الفلاسفة قوله بالتنجيم وأن للكواكب أرواحا تؤثر في الحوادث الأرضية ، وكذلك قوله في السحر ، وتأليفه في ذلك كتابا مستقلا سماه « السر المكتوم في مخاطبة النجوم » وقد أثار هذا الكتاب جدلا

---

(١) الأربعين في أصول الدين (ص : ٣٠٠-٣٠١) .
(٢) شرح الإشارات (١٢٩/٢) ، والمباحث المشرقية (٤٣٧،٣٧٩،٣٧٧/٢) .
(٣) الأربعين (ص : ٦) .
(٤) انظر : فخر الدين الرازي للزركان (ص : ٥٠٦) - نقل عن مخطوطة الملخص - .
(٥) شرح الإشارات (١٣٣/١) .
(٦) انظر : المباحث المشرقية (١١٠/١) .

حول صحة نسبته إليه ، واختلف حوله ، بين ناف ، وشاك ، ومثبت ، وقد عرض الزركان الخلاف حوله ، واستقصي أقوال العلماء في ذلك ، ثم رجح صحة نسبته إليه [١] ، وممن رجح ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في مواضع متفرقة من كتبه [٢] ، وكتاب السر المكتوم أشار إليه الرازي وأحال عليه في بعض كتبه [٣] ، وقد وصل إلينا وطبع في الهند ، إلا أن الذي يدل دلالة قاطعة على صحة نسبة هذا الكتاب إليه أنه ذكر هذه المسألة في كتاب من أواخر كتبه وأشهرها – ولم يتمه – وهو كتاب المطالب العالية ، وقد قال فيه – عند حديثه عن السحر وأقسامه وهو القسم الثالث من كتاب النبوات – « اعلم أنا ما رأينا إنسانا عنده من هذا العلم شيء معتبر ، وما رأينا كتابا مشتملا على أصول معتبرة في هذا الباب إلا أنا لما تأملنا كثيرا حصلنا فيه أصولا وجملا ، فمن جاء بعدنا وفاز بالفوائد والزوائد في هذا الباب فليكن شاكرا لنا حيث رتبنا له هذه الأصول المضبوطة والقواعد المعلومة » [٤] ، ثم يقول : « ثبت بالدلائل الفلسفية أن مبادئ حدوث الحوادث في هذا العالم هو الأشكال الفلكية والاتصالات الكوكبية ، ثم إن التجارب المعتبرة في علم الأحكام [أي أحكام النجوم] انضافت إلي تلك الدلائل ، فقويت تلك المقدمة جدا » [٥] ، ثم ذكر الأدلة على صحة هذا العلم وأن منها إطباق العالم من قديم الدهر على التمسك بعلم النجوم [٦] ، ثم قال بعد ذكره لوجوه صعوبة هذا العلم : « فهذا ضبط الوجوه المذكورة في بيان أن الوقوف على أحوال هذا العلم بالتمام والكمال صعب ، إلا أن العقلاء اتفقوا على أن مالا يدرك كله لا يترك كله ، فهذا العلم وإن كان صعب المرام

---

(١) انظر : فخر الدين الرازي للزركان (ص : ٥٢-٥٤،١٠٩-١١١،٣٨٢) .

(٢) انظر : نقض التأسيس المخطوط (٣/١٨٤،١٩٤) ، والمطبوع (١/٤٤٧،٢/٦٣) ، والصفدية (١/٦٦،١٧٣) ، والاستغاثة (٢/٣٠٢) ، ودرء التعارض (١/٣١١) ، ومجموع الفتاوي (١٨/٥٥) ، والرد على المنطقيين (ص : ٢٨٦) .

(٣) انظر : شرح الإشارات (٢/١٤٣) ، وكتاب الزركان عن الرازي (ص : ١١٠) .

(٤) المطالب العالية – جزء النبوات – (ص : ١٩٩) مطبوع .

(٥) المصدر السابق (ص : ٢٠٠) .

(٦) انظر : المصدر نفسه (ص : ٢١٠) .

من هذه الوجوه إلا أن الاستقراء يدل على حصول النفع العظيم فيه ، وإذا كان كذلك وجب الاشتغال بتحصيله والاعتناء بشأنه ، فإن القليل منه كثير بالنسبة لمصالح البشر » [١] ، وله بعد ذلك كلام غريب وخطير في هذا الباب [٢] .

وقد كان من آثار هذا الشرك الصراح ، أنه ذكر أن من الأنواع المعتبرة في هذا الباب اتخاذ القرابين وإراقة الدماء ، فقال : « إنه لما دلت التجارب عليها وجب المصير إليها » [٣] ، بل قال بتعظيم المزارات والقبور وأن الدعاء عندها فيه فائدة فقال في معرض ذكره لحجج القائلين بأن النفس جوهر روحي مفارق – وهو ما رجحه في كتابه هذا – : « الحجة الثالثة : جرت عادة العقلاء بأنهم يذهبون إلى المزارات المشرفة ، ويصلون ويتصدقون عندها ، ويدعون في بعض المهمات فيجدون آثار النفع ظاهرة ، ونتائج القول لائحة ، حكي أن أصحاب أرسطو كانوا كلما صعبت عليهم مسألة ذهبوا إلى قبره وبحثوا فيها كانت تنكشف لهم تلك المسألة ، وقد يتفق أمثال هذا كثيرا عند قبور الأكابر من العلماء والزهاد في زماننا ، ولولا أن النفوس باقية بعد البدن ، وإلا لكانت تلك الاستعانة بالميت الخالي من الحس والشعور عبثا ، وذلك باطل » [٤] .

هذه أقوال هذا الإمام الذي يقتدي به الكثيرون ، ولعل الرازي قد تاب من ذلك قبل وفاته ولا حول ولا قوة إلا بالله ، ونعوذ به من زيغ القلوب ، ونسأله الثبات على دينه الحق إلى أن نلقاه .

٤ – ومن المسائل التي كان قوله فيها مضطربا ، وكثيرا ما يميل فيها إلى أقوال الفلاسفة ، مسألة النبوة ، وخصائص النبي [٥] .

---

(١) المطالب العالية (ص : ٢١٦) .
(٢) انظر المصدر نفسه (ص : ٢١٩–٢٢٣) .
(٣) المصدر نفسه (ص : ٢٤٣) .
(٤) المطالب العالية (٢/٣٠١–٣٠٦) – مخطوط – نقلا عن الزركان (ص : ٤٧٧–٤٧٨) .
(٥) انظر : المباحث المشرقية (٢/٥٢١–٥٢٢) – آخر الكتاب – وانظر : كتاب الزركان (ص : ٥٤٧–٥٧٥) .

رابعا : تصوف الرازي :

تصوف الرازي قريب مما انتهي إليه تصوف الغزالي ، فهو تصوف فلسفي ، يقوم على أن التجرد بالرياضة مع العلم والفلسفة يقودان إلى الكشوفات المباشرة (١) ، ولذلك حين يدلل على مذهبه في بقاء النفس الذي وافق فيه الفلاسفة يذكر منها : « أن عند الرياضات الشديدة يحصل للنفس كمالات عظيمة وتلوح لها الأنوار وتنكشف لها المغيبات » (٢) ، ولما وصل إلى النمط التاسع في الإشارات والتنبيهات وهو في « مقامات العارفين » ، قال الرازي في شرحه : « هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب ، فإنه رتب علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه إليه من قبله ولا لحقه من بعده » (٣) ، وقال معلقا على كلامه في التفريق والجمع – وهما من اصطلاحات الصوفية – : « لقد وفق المصنف في هذا الفصل حتي جمع في هذه الألفاظ القليلة جميع مقامات السالكين إلى الله ، واعلم أن السالكين إلى الله تعالى لابد وأن يتكلفوا الإعراض عن لذات الدنيا وشهواتها ، ولا يزالون في كلفة وتكلف من ذلك إلى أن يزول عن قلبهم حبها والميل إليها ، وهو الدرجة الثانية إلا أن منتهي سعيهم وثمرة اجتهادهم ليس إلا محو ما سوي الله عن القلب ، ... [ثم يذكر الدرجة الثالثة والرابعة ، ثم يقول] فهذه درجات التخلية وهي في لسان الحكمة درجات الرياضات السلبية ، وفي لسان محققي الصوفية درجات التخلق بنعوت ، وأما درجات الرياضات الإيجابية المسماة عند المحققين بالترق في مدارج الكمال فهي التخلق بأخلاق الله بقدر الطاقة البشرية ... وقد اتفقت كلمة العارفين على أن مقامات السالكين إلى الله لا تخلو عن الفرق والجمع ، وأما الفرق ففيما سوى الله ، وأما الجمع ففي الله ... » (٤) ، ويرى الرازي

---

(١) انظر : من أسرار التنزيل (ص : ١١٣-١١٤) وقد طبع باسم عجائب القرآن انظره : (ص : ١١٨-١١٩) .

(٢) انظر : معالم أصول الدين للرازي (ص : ١٢٠-١٢١) ، ط دار الكتاب العربي ، والفراسة (ص : ٩٦-٩٧) ، ت يوسف مراد .

(٣) شرح الإشارات (٢/١٠٠) .

(٤) انظر : المصدر السابق (٢/١٢٠) .

أن المريد إذا لم يكن عالما فلابد له من شيخ محقق [١] ، كما يرى أن السماع له آثار جيدة في تحريك القلب ورياضته [٢] .

وأبرز الكتب التي ذكر فيها أمورا كثيرة تتعلق بالتصوف كتابه في شرح أسماء الله الحسنى الذي سار فيه على طريقة القشيري والغزالي في كتابيهما عن أسماء الله ، وذلك في ذكر الاسم ومعناه ثم ذكر حال الصوفية والشيوخ مع هذا الاسم ودلالته عندهم ، ولما ذكر الدعاء وأنه أعظم مقامات العبودية دلل على ذلك بأدلة منها « أن الداعي ما دام يبقى خاطره مشغولا بغير الله فإنه لا يكون دعاؤه خالصا لوجه الله ، فإذا فنى عن الكل وصار مستغرقا في معرفة الأحد امتنع أن يبقى بينه وبين الحق وساطة » [٣] ، وأطال القول في تفسير « هو » وذكر أن له هيبة عظيمة عند أرباب المكاشفات [٤] ، ويقول : « إن لفظ هو ... نصيب المقربين السابقين الذين هم أرباب النفوس المطمئنة وذلك لأن لفظ هو إشارة ، والإشارة تفيد تعين المشار إليه بشرط أن لا يحضر هناك شيء سوى ذلك الواحد » [٥] ، ويقول عن موسى والخضر ، ومعلوم اعتقاد الصوفية في الخضر - : « ثم إن موسى عليه السلام لما كملت مرتبته في علم الشريعة بعثه الله إلى هذا العالم ليعلم موسى عليه السلام أن كمال الدرجة في أن ينتقل الإنسان من علوم الشريعة المبنية على الظواهر إلى علوم الباطن المبنية على الإشراف على البواطن والتقطع على حقائق الأمور » [٦] .

وإذا أضيف إلى كلامه هنا ماسبق أن ذكره حول النفوس المجردة يتبين أن تصوفه بناه على جوانب فلسفية قريبة مما ذكره ابن سينا وقد سبقت الإشارة إلى مدى إعجاب الرازي بأقواله في ذلك .

---

(١) انظر : شرح الإشارات (١١٢/٢) .

(٢) انظر : المصدر نفسه (١١٣/٢) .

(٣) لوامع البينات (ص : ٨٥) .

(٤) انظر : المصدر السابق (ص : ١٠١) .

(٥) المصدر نفسه (ص : ١٠٥) ، وانظر : كلامه حول لفظ « هو » في (ص : ١٠١-١٠٧) .

(٦) تفسير الرازي (١٦٠/٢١) .

على أن مما يلفت الانتباه في تصوف الرازي – والصوفية تقول بالجبر في القدر لاستغراقهم في توحيد الربوبية – أنه صرح بالقول بالجبر فقال : « فثبت بهذا أن أفعال العباد بقضاء الله وقدره ، وأن الإنسان مضطر باختيار ، وأنه ليس في الوجود إلا الجبر » [١] ، وقال : « إن صدور الفعل عن العبد يتوقف على داعية يخلقها الله تعالى ، ومتي وجدت تلك الداعية كان الفعل واجب الوقوع ، وإذا كان كذلك كان الجبر لازما » [٢] ، بل قال في شرح الإشارات : « إن العارف لا يكون له همة في البحث عن أحوال الخلق ، ولا يغضب عند مشاهدة المنكر لعلمه بسر الله في القدر » [٣] ، وبذلك يلتقي مع غلاة الصوفية في مقالاتهم الخطيرة ، وأحوالهم المبطلة للشرائع .

خامسا : حيرته وتناقضه ، ورجوعه :

يعتبر الرازي من أكثر الأشاعرة اضطرابا في أقواله ، وهذا بالنظر إلى مجمل أقواله في جميع كتبه ، ومن يتتبع الدراسة التي قام بها الزركان يرى ذلك واضحا في كل مسألة من المسائل التي ذكرها ، وهي كثيرة جدا ، كما أنه في بعض المسائل أعلن حيرته أوشكه ، وفي آخر أمره رجع إلى طريقة القرآن وفضلها ، ولعل من أسباب هذه الأمور في منهجه خوضه في المسائل الفلسفية والكلامية ، وتقريره لكل مسألة بالأدلة التي أوردها أصحابها وزيادته على ذلك بأدلة من عنده يرى أنها تصلح أن تكون دليلا لهم ، ولذلك قال في مقدمة المباحث المشرقية بعد أن بين أنه لخص أقوال الفلاسفة واجتهد في تحريرها : « ثم نضم إليه أصولا وفقنا الله تعالى إلى تحريرها وتحصيلها وتفصيلها مما لم يقف عليه أحد من المتقدمين ولم يقدر على الوصول إليه أحد من السالكين » [٤] ، ويقول في نهاية العقول

---

(١) المباحث المشرقية (٥١٧/٢) .

(٢) المحصول في أصول الفقه (جـ ١ ف ٢ ص ٣٨٠) ، وكلام الرازي هنا مع قوله في النص السابق : أن الإنسان مضطر باختبار كأن فيه إشارة إلى أن كسب الأشعري نوع من القول بالجبر ، ومن ثم فإن الرازي لا يمانع مع ذلك من التصريح بلفظ الجبر ، بل يراه لازما .

(٣) شرح الإشارات (١٢٣/٢) .

(٤) المباحث المشرقية (٤/١–٥) .

عن سبب تأليفه : « وكثر إلحاحهم عليّ بتصنيف كتاب في أصول الدين مشتمل على نهاية الأفكار العقلية ، وغاية المباحث العلمية ، صنفت هذا الكتاب بتوفيق الله تعالى لي بحق ملتمسهم ، وأوردت فيه من الحقائق والدقائق مالا يكاد يوجد في شيء من كتب الأولين والآخرين ، والسابقين واللاحقين ، من المحالفين والمخالفين ، والمرافقين والمفارقين » [١] ، ثم ذكر كيف أنه يستقصي أدلة كل مذهب ويورد الأسئلة والجوابات ويتعمق في بحار المشكلات « على وجه يكون انتفاع صاحب كل مذهب بكتابي هذا ربما كان أكثر من انتفاعه بالكتب التي صنفها أصحاب ذلك المذهب » [٢] ، بل إنه ذكر أنه إذا لم يجد دليلا لأصحاب ذلك المذهب استنبط أقصى ما يمكن أن يقال في تقريره [٣] .

وهذه الأمور - في منهجه - لاشك في تأثيرها على أسلوبه في الوصول إلى الحقائق في كل مسألة ، وهي مفسرة لهذا التناقض والشك والحيرة في كتبه ، وقد تكون هناك أسباب أخرى .

وبروز هذه الجوانب في كتبه ومنهجه واضح ، ومع ذلك فيمكن الإشارة إلى ما يلي :

أ - كثيرا ما يأتي الرازي بعبارات الشك والإشكال والحيرة ، فمثلا يقول في مسألة حدوث العالم وأنه ليس من شرطه أن يكون مسبوقا بالعدم قال بعد ذكر الأدلة « وعلى هذه الطريقة إشكال » ثم ذكره وقال : « فقد بطلت هذه الحجة ، فهذا شك لابد وأن يتفكر في حله » [٤] ، ويقول في مسألة أخرى : « ولكن لابد من فرق بين البابين ، وهو مشكل جدا » [٥] ، وفي الأربعين قال

---

(١) نهاية العقول - مخطوط - (١ - أ) .

(٢) المصدر السابق (١ - ب) .

(٣) نهاية العقول (١ - ب) .

(٤) المباحث المشرقية (٤٨٧/١) .

(٥) المصدر السابق (٥١١/١) .

حول دليل حدوث العالم : « هذا مما نستخير الله فيه » [(١)] ، وقال : « هذا سؤال صعب وهو مما نستخير الله فيه » [(٢)] ، وقال : « الحيلة ترك الحيلة » [(٣)] ، وفي نهاية العقول ذكر إشكالات حول منع حلول الحوادث [(٤)] ، وتوقف في مسألة الجوهر الفرد [(٥)] ، بل توقف في كتابه المباحث المشرقية حول مسألة فلسفية [(٦)] .

ب – أما تناقضه فكثير ، فمثلا في أساس التقديس قال بتماثل الأجسام [(٧)] ، محتجا به على نفي العلو والصفات الخبرية ، ولكنه في المباحث المشرقية ، وشرح الإشارات رد ذلك وقال بعدم تماثلها [(٨)] ، وفي صفة المحبة قال بتأويلها بالإرادة كما فعل الأشاعرة ، ولكنه في أحد مواضع من التفسير قال : « ثبت أن جزم المتكلمين بأنه لا معنى لمحبة الله إلا إرادة إيصال الثواب ليس لهم على هذا الحصر دليل قاطع ، بل أقصى ما في الباب أن يقال لا دليل على إثبات صفة أخري سوى الإرادة فوجب نفيها ، لكنا بينا في كتاب نهاية العقول أن هذه الطريقة ضعيفة ساقطة » [(٩)] ، وهذه المسألة التي ذكرها في نهاية العقول أشار فيها أولا إلى أن القول بأن كل مالا دليل عليه يجب نفيه ، مردود [(١٠)] ، ثم ذكر في موضع آخر – في مسألة أدلة الأشاعرة على وجوب حصر الصفات بالسبع – أن هذه القاعدة من أدلتهم فقال : « أقوى ما قيل فيه أن الله تعالى كلفنا بمعرفته فلا بد من طريق

---

(١) الأربعين (ص : ٤٠) .

(٢) المصدر السابق (ص : ٤١) .

(٣) المصدر نفسه (ص : ٢٣٧) .

(٤) نهاية العقول (٢٦٥–أ) .

(٥) المصدر السابق (٢٤٩–أ) .

(٦) المباحث المشرقية (٥٠٩/١) .

(٧) انظر : أساس التقديس (ص : ١٨) ، وانظر : أيضا عصمة الأنبياء (ص : ٥٥) .

(٨) انظر : المباحث المشرقية (٤٧/٢) ، وشرح الإشارات (٢١/١–٢٢) ، وانظر : كتاب الزركان (ص : ٢٥٠–٢٥١) .

(٩) تفسير الرازي (١٣٢/١٤) .

(١٠) انظر : نهاية العقول (١٠–ب–١٢–ب) .

إلى ذلك ، وإلا وقع التكليف بالمحال ، والطريق لنا إلى ذلك ليس إلا أفعال الله تعالى ، وأفعال الله تعالى لا تدل إلا على هذا العدد من الصفات ، بدليل أنا لو قدرنا ذاتا موصوفة بهذا القدر من الصفات ، فإنه يصح منه الإلهية ، فثبت أن ما وراء هذه الصفات لم يوجد عليه دلالة أصلا فوجب نفيها » – ثم قال معقبا – : « وقد عرفت مايمكن أن يقال على هذه الطريقة ومافيها » (١) .

ومن أبرز الأمثلة على تناقض الرازي أنه في جميع كتبه قرر أن الأدلة النقلية لا تفيد القطع واليقين فلا يحتج بها في العقائد (٢) ، ومن هذه الكتب نهاية العقول حيث فصل الكلام وأطال فيه (٣) ، فلما وصل في هذا الكتاب إلى مسألة صفة السمع والبصر ضعف دليل الأشاعرة العقلي في إثباتهما ، ثم رجح أن الأولى الاستدلال لهما بنصوص السمع ، لكنه أورد هذا الاعتراض : « لئن سلمنا إمكان حملها على حقائقها ، لكنكم قلتم في أول الكتاب : إن التمسك في المسائل القطعية لظواهر الآيات غير جائز » ثم أجاب بقوله : « نحن ماذكرنا ذلك السؤال هناك لاعتقادنا أنه لا يمكن الجواب عنه ، بل الجواب عنه إجماع الأمة على جواز التمسك بنصوص الكتاب والسنة في المسائل القطعية ، وفي هذا الموضوع كلام طويل » (٤) ، يقول الزركان معقبا على كلام الرازي هذا : « على أن قوله الأخير لن يغني فتيلا ، بل هو مجرد مخلص لا أقل ولا أكثر ، وذلك بدليل أني لم أر له في كافة كتبه إلا القول بأن النصوص ظنية الدلالة ، وأنها لا تتقدم على العقليات ، والدليل على أنه مخلص أيضا أنه قال : « وفي هذا الموضع كلام طويل » ، مع أنه لم يبين شيئا من هذا الكلام الطويل ولو مختصرا ، رغم أن الموقف يحتاج إلى البت في هذه المسألة » (٥) ، وأقول ماذا سيكون تعليق الرازي

---

(١) نهاية العقول (١٦٦ – ب) .

(٢) انظر : أساس التقديس (ص : ١٨٢،١٧٢) ، والمحصل (ص : ٥١) ، ونهاية الإيجاز في دراية الإعجاز (ص : ٣٨١) ، ومعالم أصول الدين (ص : ٤٨،٢٥) ، والمحصول في أصول الفقه (جـ ١ ف ١ ص ٥٧٢-٥٧٤) .

(٣) انظر : نهاية العقول (١٤ – أ – ١٥ – أ) .

(٤) المصدر السابق (١٦٠ – أ – ب) ، وانظر : المحصل (ص : ١٧١-١٧٢) .

(٥) فخر الدين الرازي للزركان (ص : ٣٢١) .

لو أنه وجد مثل هذه الطريقة المتناقضة في الاحتجاج استخدمها أحد مخالفيه – خاصة المثبتة – ؟ .

جـ – رجوعه :

لم يكن الرازي بعيدا عن مذهب السلف ، فهو يشير إليه أحيانا لكن ضمن مناقشاته الكلامية والفلسفية ، والملاحظ أن عرضه له كثيرا ما يأتي مشوها [(١)] ، فلما كان آخر حياته صرح بترجيحه لمذهب السلف وذلك في كتابيه المتأخرين المطالب العالية وأقسام اللذات ، ثم في وصيته قبل وفاته :

١ – ففي المطالب العالية لما ذكر أدلة وجود الله رجح طريقة القرآن ثم قال : « ونختم هذه الفصول بخاتمة عظيمة النفع ، وهي أن الدلائل التي ذكرها الحكماء والمتكلمون وإن كانت كاملة قوية ، إلا أن هذه الطريقة المذكورة في القرآن عندي أنها أقرب إلى الحق والصواب ، وذلك لأن تلك الدلائل دقيقة ولسبب ما فيها من الدقة انفتحت أبواب الشبهات وكثرت السؤالات ، وأما الطريق الوارد في القرآن فحاصله راجع إلى طريق واحد ، وهو المنع من التعمق ، والاحتراز عن فتح باب القيل والقال ، وحمل الفهم والعقل على الاستكثار من دلائل العالم الأعلى والأسفل ، ومن ترك التعصب وجرب مثل تجربتي علم أن الحق ما ذكرته [(٢)] » .

٢ – وفي أقسام اللذات – آخر كتبه – قال : « وأما اللذة العقلية فلا سبيل إلى الوصول إليها والتعلق بها ، فلهذا السبب نقول ياليتنا بقينا على العدم الأول وليتنا ما شهدنا هذا العالم ، وليت النفس لم تتعلق بهذا البدن ، وفي هذا المعنى قلت :

نهاية إقدام العقول عقال   وغاية سعي العالمين ضلال ... [(٣)]

---

(١) تفسير الرازي (١/١٨٣) .

(٢) المطالب العالية – عن الزركان – (ص : ١٩٨) .

(٣) هذا البيت – مع أبيات بعده – مشهورة ذكرها أغلب مترجمي الرازي .

– ثم قال – « واعلم أن بعد التوغل في هذه المضائق ، والتعمق في الاستكشاف عن أسرار هذه الحقائق رأيت الأصوب والأصلح في هذا الباب طريقة القرآن العظيم والفرقان الكريم ، وهو ترك التعمق والاستدلال بأقسام أجسام السموات والأرضين على وجود رب العالمين ، ثم المبالغة في التعظيم من غير خوض في التفاصيل .... » [١] .

٣ – وفي وصيته المشهورة قال فيها : « لقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن » ثم قال : « ديني متابعة الرسول محمد ﷺ ، وكتابي القرآن العظيم ، وتعويلي في طلب الدين عليهما » [٢] .

سادسا : أثره فيمن جاء بعده :

ويمكن أن يلاحظ ذلك فيما يلي :

أ – أن من جاء بعده من الأشاعرة اعتمد – في تقرير أصول المذهب الأشعري – على ما كتبه الرازي ، لأنه استقصى ما يمكن أن يقال مما جاء به المتقدمون من الأشاعرة وزاد على ذلك ، ومن ثم أصبحت كتبه مصادر ميسرة ومستوعبة لأدلة الأشاعرة في تقرير مذهبهم والرد على خصومهم .

ب – كانت للرازي اجتهادات في المذهب الأشعري ، وصلت إلى حد القرب من المعتزلة أحيانا ، والرد على أدلة الأشاعرة وتضعيفها أحيانا أخرى ، مع النقد لأعلام الأشاعرة في مناسبات مختلفة ، ومن الأمثلة على ذلك :

١ – نقده للغزالي ، وللبغدادي ، وللشهرستاني ، وقد جاء نقده لهؤلاء في مناظراته في بلاد ما وراء النهر [٣] .

---

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم (ص : ١٩٤-١٩٥) .
(٢) تاريخ الإسلام للذهبي (١٨/٢٤٢-٢٤٣) ، وانظر نص الوصية في عيون الأنباء (ص : ٤٦٦) ، وطبقات السبكي (٨/٩٠) ، والزركان (ص : ٦٣٨) .
(٣) انظر : مناظرات فخر الدين الرازي (ص : ٣٥،٣٩،٤٥) .

٢ – وفي مسألة الرؤية ضعف دليل الأشاعرة العقلي ، واقتصر في إثباتها على السمع [(١)] – وقد سبقت الإشارة إلى هذا عند الحديث عن الماتريدية – .

٣ – كما نقد دليل الأشاعرة على إثبات صفة السمع والبصر – وقد مر قريبا – .

٤ – وكذا في صفة المحبة بين – كما تقدم – أنه لا دليل لهم على تأويلها بالإرادة .

٥ – وفي حصرهم الصفات الثابتة بسبع نقدهم نقدا قويا كما سلف .

٦ – أما في صفة الكلام ، فيعتبر الرازي من الذين ناقشوا حقيقة الخلاف بين الأشعرية والمعتزلة ، وقد ضعف أدلة الأشاعرة العقلية لإثبات هذه الصفة [(٢)] ، بل بين أن منازعة الأشاعرة للمعتزلة في هذه المسألة ضعيفة [(٣)] ، وصرح بأن الحروف والأصوات محدثة [(٤)] .

٧ – اعتذاره لنفاة الصفات بأنهم أرادوا بنفيها إثبات كمال الوحدانية لله تعالى [(٥)] ، بل مال إلى مذهب المعتزلة في الصفات حين رد صفتي الإرادة والقدرة إلى صفة العلم [(٦)] .

٨ – كما نقد الاستدلال بالإحكام والإتقان على العلم ، وهو من أدلة الأشاعرة المشهورة [(٧)] .

---

(١) انظر : الأربعين (ص : ١٩١–١٩٨) ، ونهاية العقول (١٧٤–أ) ، والمعالم (ص : ٧٤) ، والمحصل (ص : ١٨٩) .

(٢) انظر : المحصل (ص : ١٧٣–١٧٤) .

(٣) انظر : الأربعين (ص : ١٧٧–١٧٩) .

(٤) انظر : المصدر السابق (ص : ١٨٤) .

(٥) انظر : لوامع البينات (ص : ٣٣) .

(٦) انظر : المباحث المشرقية (٢/٤٩٠) .

(٧) انظر : فخر الدين الرازي للزركان (ص : ٣٠٣–٣٠٥) .

٩ - دافع عن تكفير المعتزلة والخوارج والروافض ، وناقش الأوجه التي كفر بها بعضهم بعضا ، ومن ذلك تكفير الأشاعرة لغيرهم [(١)] ، وفي مسألة الجهل بصفات الله رجح أنه لايكفر الجاهل بها ، وعلل ذلك بأنه يلزم منه تكفير كثير من أئمة الأشعرية بسبب خلافهم في إثبات الصفات [(٢)] ، كما رجح أن أهل التقليد ناجون خلافا لكثير من الأشعرية [(٣)] ، وليس المقصود هنا تصويب الرازي أو تخطئته في هذه الأمور التي قرب فيها من منهج أهل السنة ، وإنما المقصود أنه خالف فيها كثيرا من شيوخه الأشاعرة .

١٠ - تصريحه بالجبر في مسألة القدر - كما تقدم - وذلك خلافا لشيوخه الذين ينكرون أن يكون قولهم بالكسب يؤدي إلى الجبر .

إلى غيرها من المسائل ، التي كان للرازي فيها تأثير فيمن جاء بعده ، وذلك بالبعد عن منهج السلف والقرب من بعض فرق الضلال كالمعتزلة وغيرهم كما كان له أيضا تأثير في وجود الترجيحات المخالفة لمذهب الأشاعرة .

جـ - ومن الآثار البارزة في المنهج متابعة من جاء بعده له في خلط علوم الفلسفة بعلم الكلام ، يقول ابن خلدون : « ولما وضع المتأخرون في علوم القوم [أي الفلاسفة] ودونوا فيها ، ورد عليهم الغزالي مارد منها ، ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة ، لعروضها في مباحثهم وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات ، ومسائله بمسائلها ، فصارت كأنها فن واحد ، ثم غيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات ، وخلطوهما فنا واحدا ، قدموا الكلام في الأمور العامة ، ثم أتبعوه بالجسمانيات وتوابعها ، ثم بالروحانيات وتوابعها إلى آخر العلم ، كما فعله ابن الخطيب في المباحث المشرقية ، وجميع من بعده من علماء الكلام » [(٤)] ، والمتتبع لكتب البيضاوي

---

(١) انظر : نهاية العقول (٢٩٠ - أ - ٢٩٣ - ب) .

(٢) انظر : المصدر السابق (٢٨٧ - ب) .

(٣) انظر : نهاية العقول (٢٩٣ - ب - ٢٩٤ - أ) .

(٤) مقدمة ابن خلدون (ص : ٤٦٦) ، وانظر : أيضا قبل ذلك (ص : ٤٣٠) - ط الشعب - .

والتفتازاني والإيجي وغيرهم يلاحظ هذا المنهج واضحا ، حتى إن مباحث الإلهيات – وهي المقصودة – لا تأخذ من الكتاب الواحد منها إلا جزءا صغيرا في آخر الكتاب ، والباقي كله مقدمات منطقية وطبيعية وفلسفية ، وقد علل هؤلاء المتأخرون هذا الخلط بمثل قول التفتازاني المتوفي سنة ٧٩١ هـ : « لما كان من الباحث الحكمية مالا يقدح في العقائد الدينية و لم يناسب غير الكلام من العلوم الإسلامية خلطها المتأخرون بمسائل الكلام إفاضة للحقائق ، وإفادة لما عسي أن يستعان به في التقصي عن المضائق وإلا فلا نزاع في أن أصل الكلام لا يتجاوز مباحث الذات والصفات والنبوة والإمامة والمعاد وما يتعلق بذلك من أحوال الممكنات » [١] .

* * *

وقبل الانتقال إلى الأشاعرة الذين عاصروا شيخ الإسلام ابن تيمية أود الإشارة إلى اثنين من أعلام الأشاعرة المشهورين ، جاءا بعد الرازي وهما :

– أبو الحسن الآمدي [٢] : المتوفي سنة ٦٣١ هـ

وقد اشتهر بكتابه الكبير الذي لا يزال مخطوطا وهو أبكار الأفكار ، وقد اختصره في كتابه الآخر غاية المرام في علم الكلام ، وهو مطبوع ، ومنهج الآمدي يقرب من منهج الرازي في بعض الأمور ومنها :

---

(١) شرح المقاصد (١٤/١) .

(٢) هو : أبو الحسن على بن أبي محمد بن سالم ، سيف الدين الآمدي ، ولد سنة ٥٥١ هـ في آمد من ديار بكر ، انتقل وهو شاب إلى بغداد فدرس بها ، ثم تعرض لاتهام الفقهاء له بسبب ميله إلى العلوم العقلية فانتقل سنة ٥٩٢ هـ إلى مصر وبقي بها مدرسا في بعض مدارسها وقد تعرض فيها أيضا إلى محنة أخرى حيث نسب إليه فساد العقيدة لغلوه في الفلسفة ، ثم انتقل إلى حماة ودمشق حيث تولى مرتبة الأستاذية في المدرسة العزيزية ثم عزل عنها ، ومات سنة ٦٣١ هـ ، من مؤلفاته الأحكام في أصول الأحكام ، ومنتهي السول ، مطبوعان ، وله أيضا الإبكار ، والغاية ، ودقائق الحقائق وغيرها ، انظر : أخبار العلماء للقفطي (ص : ١٦١) ، وعيون الأبناء (ص : ٦٥٠) ، ووفيات الأعيان (٢٩٣/٣) ، وسير أعلام النبلاء (٣٦٤/٢٢) ، وطبقات السبكي (٣٠٦/٨) .

١ – خلطه علم الكلام بالفلسفة ، وهو يُعنى كثيرا بالمصطلحات وبيانها .

٢ – نقده لأدلة الأشاعرة في المسائل المختلفة وتضعيفها ، فهو مثلا يقول عن دليل الشهرستاني على حدوث العالم بعد أن نقله بطوله : « وهو عند التحقيق سراب غير حقيق » (١) ، كما أنه في مسألة حلول الحوادث يستعرض جميع أدلة الأشاعرة على نفيها ثم يضعفها واحدا واحدا (٢) ، وإن كان رجح نفيها بدليل اختاره (٣) ، وكذلك أيضا اعترض على جواب الأشاعرة عن الاعتراض الموجه لهم حين نفوا الجهة بأن الرؤية لا تكون إلا في جهة فأجابوا عن ذلك بمثال المرآة وأن الإنسان يرى نفسه فيها لا في جهة ، فالآمدي قال عن هذا الجواب « لكن فيه نظر ، وهو مما لا يكاد يقوى » (٤) .

٣ – ميله إلى التصوف الفلسفي ، حتي أنه قال في الأبكار في معرض بيانه أن المعرفة قد تحصل بعدة أمور فذكر منها « طريق السلوك والرياضة ، وتصفية النفس وتكميل جوهرها حتى تصير متصلة بالعوالم العلوية ، عالمة بها مطلعة على ما ظهر وبطن من غير احتياج إلى دليل ولا تعلم ولا تعليم » (٥) .

٤ – الحيرة وإيراد الإشكالات ، ومن أمثلة ذلك قوله في دليل إثبات الصانع الذي أتى به المتكلمون : « وإن أمكن بيان ذلك فهو مما يطول ويصعب تحقيقه جدا على أرباب العقول » (٦) ، وقال عن مسألة خلق الأعمال وقول المعتزلة فيها : « وهو موضع غمرة ومحز إشكال » (٧) ، وفي مسألة من أهم المسائل

---

(١) غاية المرام في علم الكلام (ص : ٢٦٠) .

(٢) غاية المرام في علم الكلام (ص : ١٨٧–١٩١) .

(٣) انظر : المصدر السابق (ص : ١٩١) .

(٤) المصدر نفسه (ص : ١٦٨) ، والرازي يميل إلى هذا التضعيف كما تدل عليه عبارته في إيراد أدلة المعترضين على ثبوت الرؤية (انظر : الأربعين ص : ٢١٣ ، والمحصل ص : ١٩٢) .

(٥) أبكار الأفكار – مخطوط – (١/٢٧ – أ) .

(٦) غاية المرام (ص : ٢٤٩) .

(٧) المصدر السابق (ص : ٢١٤) .

في مذهب الأشاعرة وهي القول بأن كلام الله واحد ، أورد الاعتراض الذي يقول : لم لا يقال : إن الصفات كالسمع والبصر والكلام والحياة لا ترجع إلى الذات ، مثل القول بأن الكلام واحد مع أنه متنوع ، فأجاب الآمدي بقوله : « وما أوردوه من الإشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف إلى التعلقات والمتعلقات فَمُشْكِل ، وعسي أن يكون عند غيري حله ، ولعسر جوابه فر بعض أصحابنا إلى القول بأن كلام الله تعالى القائم بذاته خمس صفات مختلفة وهي الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء »[1] .

٥ – ومما يلاحظ على الآمدي – مثل الرازي – التقرب إلى سلاطين زمانه – ومن حولهم – بإهداء كتبه إليهم[2] ، ولعل مرد ذلك إلى نوع من طلب الحماية من اعتراض عموم علماء المسلمين وفقهائهم عليه .

– **أما ما خالف فيه الآمدي الرازي فأمور :**

١ – منها : أنه مع غلبة الحيرة عليه حتي في الأصول الكبار إلا أن تناقضه أقل من تناقض الرازي ، والآمدي يورد أدلة من سبقه بخلاف الرازي الذي يوردها ويستنبط من عنده أدلة أخرى جديدة ، مما يوقعه في التناقض .

٢ – والآمدي كثيرا مايرد على الرازي ، بل له كتاب لايزال مخطوطا اسمه المآخذ على الإمام الرازي أو تلخيص المطالب العالية ونقده[3] ، كما رد عليه في مسألة حلول الحوادث وقول الرازي : إنها لازمة لجميع الطوائف[4] .

٣ – والآمدي لا يتزعزع يقينه في أن أدلة السمع ظنية لاتفيد اليقين ، بخلاف الرازي الذي يشكك أحيانا في أدلة العقل فيحيل على أدلة السمع ، وقد

---

(١) أبكار الأفكار (١/٩٥ – ب – ٩٦ – أ) .

(٢) انظر مثلا : مقدمة الأحكام (١/٤) ، والمبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتعلمين (ص : ٦١–٦٢) ، ت حسن محمود ، أو(ص : ٣٧–٣٨) ت عبد الأمير الأعسم .

(٣) غاية المرام (ص : ٤٥٦) ، في قائمة المراجع ، وذكر المحقق أن لكتابه المآخذ نسخة مصورة بمعهد المخطوطات العربية بالقاهرة – رقم ٣ توحيد – .

(٤) انظر : غاية المرام (ص : ١٨٧) .

رد الآمدي عليه في هذه المسائل ، فرد عليه في تعويله على إثبات صفة الكلام على أدلة السمع [١] ، وكذلك في إثبات صفة السمع والبصر [٢] ، وفي إثبات الرؤية [٣] ، وبين صحة الدليل العقلي لها .

* * *

والآخر : عز الدين بن عبد السلام [٤] : ت ٦٦٠ هـ .

الإمام العلم المشهور ، وهو أحد تلامذة الآمدي ، ويلاحظ أن وفاته كانت قبل ولادة شيخ الإسلام ابن تيمية بسنة واحدة تقريبا ، وقد تميز العز بن عبد السلام بكونه من أعلام العلماء العاملين المجاهدين ، الذين يقتدي بهم فئات عظيمة من الناس من العلماء وغيرهم ، ولذلك فدفاعه عن مذهب الأشاعرة وتقريره له في كتبه له أثره في الناس ، وقد كانت إحدى محنه الكبار بسبب مسألة الحرف والصوت ، وقد ألف في ذلك عقيدته المسماة « الملحة في اعتقاد أهل الحق » قرر فيها مذهب الأشاعرة في كلام الله وإنكار الحرف والصوت وشنع على مخالفيه من الحنابلة ، ووصفهم بالحشو وأغلظ عليهم ، وقد أفرد ولده عبد اللطيف ما جرى له في رسالة [٥] ، ونقلها السبكي ، الذي نقل أيضا

---

(١) انظر : غاية المرام (ص : ٩٠-٩١) .

(٢) انظر : المصدر نفسه (ص : ١٢٣) .

(٣) انظر : المصدر نفسه (ص : ١٦١،١٧٤) .

(٤) هو الشيخ عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن بن محمد بن مهذب السلمي الشافعي ، ولد سنة ٥٧٧ - أو - ٥٧٨ هـ ، تتلمذ على فخر الدين بن عساكر والآمدي وغيرهما ، وكان من أبرز تلاميذه ابن دقيق العيد ، وهو الذي لقبه بسلطان العلماء ، كانت للعز بن عبد السلام مواقف عظيمة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، من أبرز مؤلفاته المطبوعة قواعد الأحكام ، وكتاب الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ، وبداية السول في تفضيل الرسول ، والفتاوي ، وغيرها ، توفى سنة ٦٦٠ هـ ، انظر : ذيل الروضتين (ص : ٢١٦) ، وفوات الوفيات (٢/٣٥٠) ، وطبقات السبكي (٨/٢٠٩) ، وانظر : العز بن عبد السلام للدكتور عبد الله الوهيبي (ص : ٤٧) وما بعدها .

(٥) اسمها : إيضاح الكلام فيما جري للعز بن عبد السلام في مسألة الكلام ، انظر : الرسالة (ص : ١) وما بعدها .

« الملحة » بكاملها [١] ، ومما تجدر ملاحظته أن شيخ الإسلام رد على العز في رسالته هذه - وأغلظ عليه أحيانا - مع أنه مدحه في أول الجواب عن الفتوى [٢] .

والأدلة على أشعرية العز واضحة ، وقد سجل خلاصة لعقيدته في كتابه المشهور قواعد الأحكام [٣] ، أما تأويله لبعض الصفات ، فواضح في كتابه الإشارة إلى الإيجاز فقد أول صفات المجيء ، والقبضة ، واليدين ، والنزول ، والضحك ، والفرح ، والعجب ، والاستواء ، والمحبة ، والغضب ، والسخط وغيرها [٤] ، وهو ممن ينفي العلو والفوقيه ويتأولهما [٥] ، كما أن الشيخ له ميل إلى التصوف ، فقد ذكر في كتابه القواعد أنواع العلوم التي يمنحها الأنبياء والأولياء فذكر منها : « الضرب الثاني : علوم إلهامية ، يكشف بها عما في القلوب ، فيرى أحدهم بعينيه من الغائبات مالم تجر العادة بسماع مثله ... ومنهم

---

(١) انظر : ماذكره السبكي في طبقاته حول المحنة (٨/٢١٨-٢٤٥) ، أما عقيدة العز المسماة « الملحة » فنصها في (٨/٢١٩-٢٢٩) .

(٢) قال ابن تيمية في نقض المنطق (ص : ١٤) [وهو في مجموع الفتاوي ٤/١٥] : « وكذلك رأيت في فتاوي الفقيه أبي محمد فتوى طويلة فيها أشياء حسنة .. » ، ثم رد عليه في (ص : ٧٤) وكونه مع الجويني يعيبون منازعيهم بتسميتهم حشوية ، وفي (ص : ١١٨) نقل نصا من « الملحة » ورد عليه إلى (ص : ١٣٥) - من نقض المنطق - ، والمقصود بأبي محمَّد العزُّ بن عبد السلام وليس أبا محمد الجويني ، والد إمام الحرمين - كما ظن البعض ، لأن ابن تيمية أشار في (ص : ١٥) إلى الفتنة القشيرية والتي وقعت سنة ٤٦٩ هـ وأن اللعن للأشعرية انتشر بعدها ، وأبو محمد الجويني توفى سنة ٤٣٨ هـ ، إضافة إلى أن شيخ الإسلام أعاد ذكره في (ص : ٥٤) بقوله « الفقيه أبو محمد بن عبد السلام » ، وفي (ص : ٧٤) ذكر أن أبا محمد كان يتبع أبا المعالي في فقهه وكلامه ، وهذا دليل قاطع ، مع أنه ذكره بقوله « أبو محمد » فقط بدون الفقيه ، إضافة إلى أن مترجمي الجويني لم يذكروا له فتاوي جمعت له ، أما العز فله عدة فتاوي لها نسخ خطية موجودة ، وقد طبع بعضها ، والله أعلم .

(٣) انظر : قواعد الأحكام (١/١٩٩-٢٠١) ، وانظر أيضا : الإمام في بيان أدلة الأحكام (ص : ٢٢٠-٢٢٦) حيث أثبت الصفات السبع .

(٤) انظر : الإشارة إلى الإيجاز الصفحات : (٨،١٠٦،١٠٧،١٣٦،١٤٥) ، والإمام في بيان أدلة الأحكام (ص : ٢١٩،٢٢٦،٢٣١،٢٣٣،٢٣٨،٢٤٣) .

(٥) انظر : الإشارة (ص : ١٢٩) ، والإمام (ص : ٢٥٧) .

من يرى الملائكة والشياطين والبلاد النائية ، بل ينظر إلى ما تحت الثرى ، ومنهم من يرى السموات وأفلاكها وكواكبها وشمسها وقمرها على ما هي عليه ، ومنهم من يرى اللوح المحفوظ ويقرأ مافيه ، وكذلك يسمع أحدهم صرير الأقلام وأصوات الملائكة والجان ، ويفهم أحدهم منطق الطير ، فسبحان من أعزهم وأدناهم » [١] ، وهذا تصوف غال ، وقد أباح في فتاويه السماع وذكر أنواعه ، ومنع من الرقص المصاحب له [٢] .

والملاحظ في منهج العز - رحمه الله - أنه مع قسوته على مخالفيه في مسألة كلام الله إلا أنه ذكر في بعض كتبه وفتاويه وجوها من الأعذار لهم ، فذكر في الفتاوي مثلا أن معتقد الجهة لا يكفر [٣] ، كما ذكر أن من قال بالحرف والصوت مسلم ويجب رد السلام عليه [٤] ، أما في القواعد فقد ذكر أن مسائل قدم كلام الله ، والصفات الخبرية كالوجه واليدين ، والجهة ، وغيرها » مما لا يمكن تصويب للمجتهدين فيه ، بل الحق مع واحد منهم ، والباقون مخطئون خطأ معفوا عنه لمشقة الخروج منه والانفكاك عنه ولا سيما قول معتقد الجهة ... » [٥] .

الأشاعرة المعاصرون لشيخ الإسلام ابن تيمية :

عاصر شيخ الإسلام عدد كبير من علماء الأشاعرة ، وجرت بينه وبينهم جولات ومناظرات أدت إلى سجنه مرات عديدة ، كما أنها كانت سببا في تأليفه لعدد كبير من رسائله وكتبه ، والملاحظ أنه - رحمه الله - ركز في مواقفه العلمية - أما العملية فسبق شرحها في ترجمته - على الرد على شيوخ أشاعرة عصره ، والسبب أن هؤلاء المعاصرين له إنما كانوا يرددون أقوال وحجج من سبقهم ، ولم يكن أحد منهم ذا تميز مؤثر بحيث يصبح في منزلة الغزالي أو الرازي أو الآمدي أو غيرهم من الذين كانت لهم شخصيات مستقلة .

---

(١) قواعد الأحكام (١٤٠/١) .

(٢) انظر : الفتاوي (ص : ١٦٣-١٦٦) .

(٣) انظر : المصدر السابق (ص : ١٥٣) .

(٤) انظر : الفتاوي (ص : ٥٤) .

(٥) قواعد الأحكام (٢٠١/١) .

ولهذا السبب سيقتصر العرض هنا على ذكر من وصل إلينا شيء من كتبهم العقدية ، وسيكون العرض مختصرا جدا ، مع محاولة التركيز على من كانت بينه وبين شيخ الإسلام مناظرة كصفي الدين الهندي ، أو جاء له ذكر في بعض أحداث محنته كبدر الدين بن جماعة [١] ، مع عدم إغفال من كان لهم تأثير فيمن جاء بعدهم كالبيضاوي والإيجي .

- صفي الدين الهندي [٢] : ت ٧١٥ هـ :

وقد سمى كتابه « الرسالة التسعينية في الأصول الدينية » لأنها مشتملة على تسعين مسألة ، وقد أشار في أولها إلى ما جرى بين ابن تيمية والأشاعرة [٣] ، وقد حذا في رسالته هذه حذو الرازي [٤] ، وذكر القانون الكلي الذي يقدم فيه العقل على النقل عند التعارض [٥] ، كما أول حديث الجارية « أين الله » بتأويل عجيب [٦] ، وفي مسألة حلول الحوادث رد على الرازي حين قال إن أكثر العقلاء قالوا به [٧] ، وفي مسألة حوادث لا أول لها ناقشها وكأنه يعرض بشيخ الإسلام ابن تيمية [٨] ، كما أنه رد على الرازي في قوله في الرؤية : وإنها حالة انكشاف بنوع من العلم [٩] ، وفي الجملة فليس في هذه الرسالة جديد لا في الأدلة ولا في العرض ، ويغلب عليه فيها المنهج العقلي .

---

(١) ورد ذكره في محنته في مصر ومدحه ابن تيمية ودافع عنه كثيرا ، انظر : مجموع الفتاوي (٢٣٤/٣-٢٤٧) .

(٢) سبقت ترجمته (ص : ١٨٠) .

(٣) تقدم نقل كلامه حول ذلك في (ص : ١٨٠) ، وقد أشار إلى ذلك مرة أخرى ، فقال بعد كلامه حول مسألة الجهة : « أطلنا الكلام فيه لابتلاء الناس به بسبب الفتنة المذكورة في أول الكتاب » ، الرسالة التسعينية (١٦ - أ) مخطوط .

(٤) انظر : الرسالة التسعينية (١٢ - ب ، ٢٤ - أ ، ٢٥ - أ - ب ، ٢٨ - ب ، ١٠١ - ب) .

(٥) انظر : المصدر السابق (٢٥ - أ - ب) .

(٦) انظر : المصدر نفسه (٢٥ - ب) .

(٧) انظر : المصدر نفسه (٢٨ - ب) .

(٨) انظر : المصدر نفسه (٣٤ - ب) .

(٩) انظر : المصدر نفسه (٥٣ - أ) .

- **بدر الدين بن جماعة [١] : ت ٧٣٣ هـ .**

وله مؤلفات كثيرة في الحديث وعلوم القرآن وغيرها ، أما كتبه في العقيدة فلم يصل إلينا إلا كتابه الذي سماه : « كتاب إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل ، ولا يزال مخطوطا ، وقد نحا فيه منحي الأشاعرة ، وذكر في أوله انتشار مذهب المعطلة (المعتزلة) والمشبهة ، ثم ذكر أن مذهب المعتزلة « قد محي في بلادنا رسمه ، ولم يبق فيها إلا ذكره واسمه ، وأما مذهب التشبيه فإن جماعات من الأغوام [٢] المجانبين للعلماء الأعلام أحسنوا الظن في بعض من ينسب ذلك إليهم ، واعتمدوا في تقليد دينهم عليهم ، إذ كان هذا المذهب أقرب إلى ذهن العامي وفهمه » [٣] ، ثم ذكر أنه أورد ما تمسكوا به من الآيات والأخبار ، وما يتعين عليه حملها مما يوافق مذهب الأشاعرة ، وقد سار على طريقتهم فأول العلو والاستواء [٤] ، وبقية الصفات الفعلية والخبرية كالمجيء والوجه ، واليدين ، والعين ، والساق ، والقدم ، والنزول ، والضحك ، والفرح ، والعجب ، وغيرها [٥] ، ومما يلاحظ في منهجه أنه ذكر أن العلماء قسمان : أهل تأويل وأهل تفويض [٦] ، ثم رجح التأويل لعدة وجوه ، وذكر منها أنه لو قيل بالتفويض لتعطل معني النصوص ، وصار الخطاب بلفظ مهمل ، وهذا الكلام مما يركز عليه شيخ الإسلام ابن تيمية كثيرا في الرد على المفوضة ، لكن ابن جماعة ذكره لترجيح القول بالتأويل على القول بالتفويض ، وفي معرض إنكاره للعلو ذكر القانون العقلي المشهور عند الأشاعرة [٧] ، كما أنه قال بأن العقلاء اتفقوا على وجود ماليس في حيز ولا جهة كالعقول والنفوس [٨] ، وهو في هذا متأثر بالرازي والآمدي .

---

(١) سبقت ترجمته (ص : ١٨٤) .

(٢) كذا في المخطوطة .

(٣) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل - مخطوط - (٢ - أ) .

(٤) انظر : إيضاح الدليل (٦ - أ - ٢٣ - أ) وأيضا ما بعدها .

(٥) انظر : المصدر السابق (٣ - أ) .

(٦) انظر : المصدر نفسه (٤ - أ - ب) .

(٧) انظر : المصدر نفسه (٨ - ب) .

(٨) انظر : المصدر نفسه (٦ - أ - ب) .

كما يلاحظ في منهجه أنه ذكر أولا الآيات الدالة على الصفات وأولها ، ثم ذكر الأخبار الصحيحة وأولها [١] ، ثم ذكر في القسم الثالث الأحاديث الضعيفة [٢] ، ولم يكتف ببيان ضعفها بل أكثر القول في تأويلها ، وكأنه في هذا سار على منهج أبي الحسن الطبري ، تلميذ الأشعري ، وقد سبق الكلام عنه وعن كتابه المشابه لكتاب ابن جماعة ، ومن أعجب ما أورده ابن جماعة في كتابه هذا أنه قال عن حديث النار وأن الله يضع عليها قدمه – أو رجله [٣] ، بعد أن رد على ابن خزيمة بشدة – : « واعلم أن من العلماء من جزم بضعف هذا الحديث وإن خرجه الإمامان لأنهما ومن روياه عنه غير معصومين » [٤] ، وموطن العجب في هذا الكلام – وكله عجب – أن المعهود عند هؤلاء المؤولة أن يقول الواحد منهم : إن هذه أحاديث آحاد لا تفيد اليقين فلا يحتج بها في العقائد ، أما أن يقول قائل : إن ما اتفق عليه الشيخان وروياه من عدة طرق ، حديث ضعيف لأن البخاري ومسلماً ومن رويا عنهم غير معصومين ، فهذا غريب حقا ، خاصة إذا جاء من عالم مهتم بالحديث له مثل كتاب تذكرة السامع والمتكلم ، والمنهل الروي [٥] ، وغيرهما ، ويشبه هذا ماذكره – نقلا عن غيره – من احتمال التصحيف في حديث « لا شخص أغير من الله » [٦] ، وغيره [٧] .

---

(١) إيضاح الدليل (١٦ – ب) وما بعدها .

(٢) نفسه (٢٨ – ب) وما بعدها .

(٣) متفق عليه – بلفظ « رجله » و « قدمه » ، البخاري في مواضع منها التفسير – سورة ق ، باب هل من مزيد ، ورقمه (٤٨٤٨ – ٤٨٥٠) (الفتح ٥٩٤/٨–٥٩٥) ، وفي التوحيد ، ورقمه (٧٣٨٤) (الفتح ٣٦٩/١٣) ، ومسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها باب النار يدخلها الجبارون ورقمه (٢٨٤٦،٢٨٤٨) .

(٤) إيضاح الدليل (٢٠ – أ) .

(٥) كلاهما لبدر الدين ابن جماعة ، وقد بين في المنهل الروي (ص : ٣٧) أن الأحاديث الضعيفة قد توجد فيما سوي الصحيحين ، وانظر أيضا : (ص : ٣٤) عن معلقات البخاري ، وهو في كلا الموضعين يرد على كلامه هنا .

(٦) انظر : إيضاح الدليل (٢٨ – أ) ، وهو هنا ناقل عن الخطابي أو البيهقي الذي نقل أيضا عن الخطابي ، انظر : الأسماء والصفات للبيهقي (ص : ٢٨٧) ، والحديث سبق تخريجه (ص : ٦١٧) .

(٧) انظر مثلا : إيضاح الدليل (٢٣ – ب) حول حديث « ينادي بصوت » حيث ذكر احتمال أنه بفتح الدال ، ثم تصحفت .

وليس في منهج ابن جماعة جديد ، إذ هو مقلد لمن سبقه ، وكأنه اعتمد على من سلك هذا المنهج في إيراد نصوص الصفات من الآيات والأحاديث والكلام في تأويلها ، وذلك مثل أبي الحسن الطبري ، وابن فورك ، والبيهقي ، وقد نص في بعض المواضع على نقله من الأخير [١] .

- ناصر الدين البيضاوي [٢] : ت ٦٨٥ هـ على الراجح .

وهناك أقوال أخري في وفاته منها أنه توفي سنة ٦٩١ هـ [٣] ، وقيل أنها كانت سنة ٧١٩ هـ [٤] ، ولكن الراجح أنه سنة ٦٨٥ هـ وهو الذي ذكره أغلب مترجميه [٥] ، أما ولادته فلم يذكر لها تاريخ لكن من المحتمل أنها كانت في أوائل القرن السابع أو قبله بقليل [٦] ، والبيضاوي عاش أغلب عمره بين شيراز وتبريز في بلاد فارس ، والغرض من ذكر ماسبق بيان مدي معاصرته لابن تيمية ، وأنه لم يقدم إلي الشام ولا إلي مصر ، ومع ذلك اشتهرت مؤلفاته خاصة كتابه منهاج الوصول في الأصول ، في أصول الفقه ، وتفسيره المسمي أنوار التنزيل ، وكتابه طوالع الأنوار في علم الكلام ، وكل هذه الكتب عني بها العلماء فشرحوها ووضعوا عليها حواشي عديدة ، غالبها مطبوع ، والذي يعنينا هنا كتابه الأخير الذي قال فيه السبكي : « أما الطوالع فهو عندي أجل مختصر ألف في علم

---

(١) انظر مثلا : إيضاح الدليل (٣١ - أ) .

(٢) هو عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي الشيرازي ، ولي قضاء شيراز مدة ، من مؤلفاته أيضا الغاية القصوي - في الفقه - مطبوع ، وغيره كثير ، انظر في ترجمته : الطبقات الكبري للسبكي (١٥٧/٨) ، والكشكول للحر العاملي (٥٢/١) ، ومفتاح السعادة (١٠٣/١) ، إضافة إلي المصادر التالية .

(٣) ممن قال بهذا القول السبكي في الطبقات الوسطي ، انظر : حاشية الكبري (١٥٧/٨) ، والأسنوي (٢٨٤/١) ، وابن قاضي شهبة (٢٢١/٢) .

(٤) انظر : القاضي ناصر الدين البيضاوي وأثره في أصول الفقه د/جلال الدين عبد الرحمن (ص : ١٦٩) .

(٥) ممن ذكره ابن كثير في البداية والنهاية (٣٠٩/١٣) ، والصفدي في الوافي (٣٧٩/١٧) ، وابن العماد في الشذرات (٣٩٢/٥) .

(٦) انظر : القاضي ناصر الدين البيضاوي وأثره في أصول الفقه (ص : ١٣٧) .

الكلام » [١] ، وأبرز من شرحه شمس الدين أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن الأصبهاني المتوفي سنة ٧٤٩ هـ والذي قدم دمشق سنة ٧٢٥ هـ وصار يتردد على شيخ الإسلام ابن تيمية ولازمه [٢] .

الطوالع يعتبر من كتب الأشاعرة التي نهجها متأخرو الأشعرية في الاعتماد على المقدمات الطويلة ثم ذكر مايتعلق بالإلهيات ، وقد استغرقت الإلهيات عند البيضاوي مايقارب ثلث الكتاب فقط ، والباقي في المقدمات العقلية والطبيعية وماشابهها [٣] . وليس هناك جديد فيما عرضه في مسائل الإلهيات [٤] سوى أنه قال في مسألة كلام الله « والأطناب في ذلك قليل الجدوى » [٥] ، وكأنه ضاق بتناقضات من سبقه في ذلك ، ولما عرض لصفات الاستواء واليدين والوجه والعين ، ذكر خلاف الأشاعرة فيها ثم قال : « والأولى اتباع السلف في الإيمان بها والرد إلى الله تعالى » [٦] ، وفي مسألة القدر والكسب عند الأشاعرة قال : « وهو أيضا مشكل ، ولصعوبة هذا المقام أنكر السلف على المناظرين فيه » [٧] ، وقد تابعه الأصفهاني في شرحه وأحال على مذهب السلف في القدر ، وأن يترك المناظرة فيه ويفوض علمه إلى الله تعالى [٨] . والملاحظ عموما على شرح

---

(١) الطبقات الوسطي عن حاشية الكبري (١٥٧/٨) ، ونقله عنه ابن قاضي شهبة (٢٢١/٢) .

(٢) تقدمت ترجمته (ص : ٢١٢) ، وشرحه مطبوع ، وقد سماه مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار ، وقد أهداه إلى السلطان محمد بن قلاوون ، انظر : المقدمة (ص : ٣) .

(٣) يقع متن الطوالع في (١٠٩) ، ولا تبدأ الإلهيات إلا من (ص : ٦٦) .

(٤) هذا في كتابه طوالع الأنوار ، أما تفسيره فالمشهور أنه اعتمد على تفسير الزمخشري والرازي ، لكنه لم يساير صاحب الكشاف في اعتزالياته ، بل رد على المعتزلة (انظر مثلا : تفسيره أنوار التنزيل ١٠٩/١ ، مع حاشية شيخ زاده) ، حيث انتصر للأشاعرة ، وما ذكره رونسون ، ومحمد حسين الذهبي من مسايرته لصاحب الكشاف في بعض اعتزالياته يحتاج إلى استقصاء وتتبع ، والأمثلة التي ذكروها لا تقوى على مثل هذا الجزم . انظر : دائرة المعارف الإسلامية (٣٣/٩) – ط الشعب – ، والتفسير والمفسرون (٢٩٧/١) ، والقاضي ناصر الدين البيضاوي وأثره في أصول الفقه (ص : ٢٢٠-٢٣٥) .

(٥) طوالع الأنوار (ص : ٧٩) .

(٦) المصدر السابق ، والصفحة نفسها ، ولعل هذا تفويض أو سوء فهم لمذهب السلف .

(٧) المصدر السابق (ص : ٨٤) .

(٨) انظر : مطالع الأنظار – للأصفهاني – (ص : ١٩٣) .

الأصفهاني لمتن الطوالع متابعة صاحبه ، وتكرار عبارته ، والإضافات التي يوردها قليلة .

- عضد الدين الإيجي [١] : ت ٧٥٦ هـ .

أما ولادته فقيل : إنها بعد سنة ٦٨٠ هـ [٢] ، وقيل بعد ٧٠٠ هـ [٣] ، ومن كتبه : العقائد العضدية ، متن مختصر وضعت عليه شروح وحواش عديدة ، والكتاب الثاني المواقف في علم الكلام وهو كتاب متوسط يقع في ٤٣٠ صفحة ، فقد قسمه إلى ستة مواقف ، الأربعة الأولى منها في المقدمات المنطقية والمباحث الفلسفية ، والموقف الخامس والسادس في الإلهيات التي بدأت في ص ٢٦٦ ، والكتاب له شروح ، عليها حواش بلغت في طبعتها الثانية ثمانية مجلدات كبار ، وقد جاءت الإلهيات في الجزء الثامن فقط ، وأكبر ما يميز كتاب المواقف ذلك التقسيم الجيد للمسائل حيث أنه يقسم الموقف إلى مراصد ، وكل مرصد إلى مقاصد ، وكل مقصد - إن احتاج - إلى مسالك ، كما أن أسلوبه وعبارته قوية سلسه مع البعد عن التطويل في المناقشات ، كما أنه اعتمد على أقوال كبار رجال الأشاعرة والترجيح بينها إن كان بينهم خلاف ، وهو كثيرا ما يورد أقوال المعتزلة أو الفلاسفة ويناقشها .

ومنزلة هذا الكتاب عند الأشاعرة - ممن جاء بعده كبيرة - فهو يمثل الصياغة النهائية لمذهبهم ، وهو أيضا « يضارع ما بلغه المغني للقاضي عبد الجبار بالنسبة للمعتزلة ، وما بلغه كتاب الشفاء لابن سينا بالنسبة للفلاسفة ، وذلك أنه بشرح الجرجاني يعد حصيلة تراث الأشاعرة كما يعد المغني حصيلة تراث

---

(١) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار ، عضد الدين الإيجي الشيرازي ، وإيج من نواحي شيراز ، تتلمذ علي زين الدين السهنكي أحد تلامذة البيضاوي ، مات مسجونا قرب إيج سنة ٧٥٦ هـ ، ومن أبرز تلامذته شمس الدين الكرماني وسعد الدين التفتازاني ، انظر : طبقات السبكي (١٠/٤٦) ، والدرر الكامنة (٣/١١٠) - هندية - ، والبدر الطالع (١/٣٢٦) ، والإعلام (٣/٢٩٥) .

(٢) انظر : طبقات السبكي (١٠/٤٦) .

(٣) انظر : الدرر الكامنة (٣/١١٠) - هندية - ، والبدر الطالع (١/٣٢٦) .

المعتزلة ، على أن النسق الذي اتبعه الإيجي في كتابه لم يجعل الكتاب مقصورا في موضوعاته على علم الكلام ، إذ اختلطت هذه الموضوعات بالفلسفة والمنطق حتى أصبحت هذه سمة علم الكلام لدى متأخري الأشاعرة ، وإذا كانت هذه السمة معروفة لدى الرازي قبله فالواقع أن الإيجي كان تابعا له في نسقه الكلامي ، وإن كان قد تخلص من كثرة التفريعات المعروفة عن الرازي ، هذا ولقد كان الإيجي أكثر اتساقا من الرازي في موقفه الأشعري ، فلم يُغَلِّب الفلسفة على علم الكلام تغليب الرازي ، ولم يتناقض في آرائه بين مؤلفاته مما جعله أكثر تمثيلا لعلم الكلام الأشعري من الرازي » (١) .

وقد كان دعم هذا الكتاب للمذهب الأشعري مع سهولته ودقة تبويبه أن أصبح مقررا دراسيا في العصور المتأخرة لدى كثير من المعاهد والجامعات في بعض أنحاء العالم الإسلامي .

- أبو علي السكوني (٢) : ت ٧١٧ هـ .

وقد عاش في بلاد المغرب ، وترك عدة مؤلفات أهمها : التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسيره للكتاب العزيز - ولا يزال مخطوطا - وعيون المناظرات ، ولحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام - وهما مطبوعان - .

والذي دعا إلى اختيار هذا العلم ليمثل جهة المغرب في هذه المرحلة المعاصرة لحياة شيخ الإسلام ابن تيمية - إضافة إلى وصول كتبه إلينا - أمران :

أحدهما : أن بلاد المغرب لها تميز عن غيرها ، فهي وإن قبلت المذهب الأشعري وانتشر فيها على يد الهروي والباقلاني وتلامذتهما إلا أنها رفضت تلك

---

(١) الأشاعرة : أحمد صبحي (ص : ٢٨٧-٢٨٨) - ط الرابعة - .

(٢) هو أبو علي عمر بن محمد بن محمد بن أحمد بن خليل السكوني ، التونسي المغربي الإشبيلي ، له عدة مؤلفات ، توفي سنة ٧١٧ هـ وقيل غير ذلك ، انظر في ترجمته : نيل الإبتهاج - بهامش الديباج المذهب - (ص : ١٩٥) ، ومقدمة تحقيق لحن العوام (ص : ١١١-١١٤) - ضمن العدد ١٢ من حوليات الجامعة التونسية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية ١٩٧٥ م .

الانحرافات التي أتى بها الغزالي والرازي وغيرهما ، وأبو علي السكوني في كتبه يمثل هذا الاتجاه بوضوح ، فهو أشعري الاعتقاد ، منافح عنه ضد مناوئيه ، لكنه اعتمد في ذكره للمناظرات ونقل الأقوال على ما أثر عن الأشعري ، وأبي إسحاق الإسفراييني ، والباقلاني ، والجويني ، والشهرستاني ، وابن فورك ، وهؤلاء تكرر ذكرهم كثيرا [(١)] ، أما الغزالي فلم يرد له ذكر في المناظرات ، وفي لحن العوام حذر من مواضع من كتابه الإحياء ، وكتابه الآخر النفخ والتسوية [(٢)] ، وأما الرازي فقد انتقده في المناظرات في مواضع [(٣)] ، ولم ينقل عنه إلا مناظرة لأحد النصاري [(٤)] ، أما في لحن العوام فقد انتقد التسمية بمفاتيح الغيب دون أن يذكر اسمه [(٥)] .

ومما يلاحظ أنه رد طويلا على المنجمين [(٦)] ، والصوفية [(٧)] ، والفلاسفة [(٨)] ، وغيرهم .

والثاني : أن السكوني سلك في كتابيه أسلوبا - لم يسبق إليه فيما أعلم - في تأليف مستقل :

أ - أما في عيون المناظرات فقد عرض فيه المذهب الأشعري عن طريق جمعه للمناظرات التي وقعت من العلماء قبل الأشاعرة ، أو من علماء الأشاعرة ، وذلك في المسائل التي ردوا فيها على خصومهم وبينوا فيها مذهبهم ، وقد جمع

---

(١) انظر : فهرس عيون المناظرات ، وفي لحن العوام ذكر (ص : ٢١٦) عددا من علماء الأشاعرة الذين يثق بهم ويوصي بكتبهم ، ومنهم هؤلاء .

(٢) انظر : لحن العوام (ص : ٢٠٩) .

(٣) انظر : عيون المناظرات (ص : ٤١-٤٤،٥٠) وقد دافع السبكي عن الرازي وهاجم السكوني في ترجمة أحد تلاميذ الرازي ، انظر : الطبقات (١٢١/٨) .

(٤) انظر : المصدر السابق (ص : ٢٨٣-٢٨٧) .

(٥) انظر : لحن العوام (ص : ٢٠٩) .

(٦) انظر : عيون المناظرات (ص : ٢٢١) ، ولحن العوام (ص : ١٧٤) وما بعدها .

(٧) انظر : لحن العوام (ص : ٢٠٢-٢٠٦،٢١٣،٢١٤) .

(٨) انظر : المصدر السابق (ص : ٢١٢) .

السكوني في كتابه هذا مائة وستين مناظرة ، وقال في أول الكتاب بعد أن ذكر علم التوحيد وأهميته : « قصدت إلى تعريفه بطريق ترغب في سمعه الآذان ويسهل مدركه على الأذهان ، ويحمل على تحصيله من به أراد معرفة حقائق قواعد الإيمان ، فألهمني الله سبحانه في ذلك إلى منهج تقرب فائدته ، وتُرتجى بفضل الله عائدته وذلك أني رأيت القلوب كالمجبولة على حب سماع ما كان وما جرى في التاريخ في سالف الأزمان ، ووجدت معظم قواعد هذا العلم الشريف قد تضمنتها عيون مناظرات وأشكال مناظرات جرت لأولي العلم في العالمين والأنبياء والمرسلين صلوات الله عليهم وسلامه أجمعين ، إلى الخلفاء الراشدين ، وصدور العلماء من المتقدمين والمتأخرين فرتبتها في هذا المجموع »[(١)] ، وقد ضمن كتابه هذا كثيرا من آراء الأشاعرة كدليل حدوث الاجسام[(٢)] ، وكلام الله[(٣)] ، ونفي العلو[(٤)] ، والرؤية بلا مقابلة[(٥)] ، وتكليف مالا يطاق[(٦)] ، والكسب[(٧)] ، وغيرها .

ب - أما كتابه لحن العوام فقد قصد منه أن يبين كثيرا من الألفاظ والعبارات التي تدور على ألسنة العوام مما له علاقَة بالله وأسمائه وصفاته ، وقد ذكر في المقدمة أنه لا يجوز إطلاق الأسماء لله إلا بما ورد به الشرع ، ونقل عن الأشعري والباقلاني ما يؤيد ذلك ، ثم سرد مجموعة كبيرة من العبارات والألفاظ التي ترد على ألسنة العامة وغيرهم ، وبين مافيها من مخالفة لما يجب لله تعالى ، والكتاب بديع في أسلوبه وطريقته لولا أنه حشى تعليلاته بما يوافق مذهب الأشاعرة ، مثل نفي العلو ، وتأويل الاستواء والنزول[(٨)] ، وغيرها .

---

(١) عيون المناظرات (ص : ١٤) .
(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ٢٦ ، ٢٣٢-٢٣٣) .
(٣) انظر : المصدر نفسه (ص : ٤١) .
(٤) انظر : المصدر نفسه (ص : ٤٨ ، ٢٣٠-٢٣١) .
(٥) انظر : المصدر نفسه (ص : ٥٨،٢٦٦-٢٦٧) .
(٦) انظر : المصدر نفسه (ص : ٦٠) .
(٧) انظر : المصدر نفسه (ص : ٦١) .
(٨) انظر : لحن العوام (ص : ١٤٢،١٦٤،١٦٩) .

وفيما يتعلق بعصره فإنه بعد أن ذكر نفي العلو وتأويل الاستواء والنزول ، ردًّا على من يسميهم بالكرامية والمجسمة والحشوية المشبهة ، قال : « حتي ذكر بعض أغبيائهم أنه ينزل درجا من المنبر ... ويقول للناس : ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا كنزولي من منبري هذا ، وهذا جهل عظيم بما يجب للرب سبحانه ويستحيل عليه » (١) ، وهذه الحكاية ذكرها ابن بطوطة في رحلته وأن ذلك كان سنة ٧٢٦ هـ والغريب أن ابن بطوطة ذكر أنه رأي ابن تيمية بنفسه يقول هذا على المنبر ، وهذه فرية واضحة لأن ابن تيمية كان وقت دخول ابن بطوطة دمشق في السجن (٢) ، أما ماذكره السكوني فهو ناقل عن غيره ، ولا يمكن أن يكون ناقلا عن ابن بطوطة على القول الراجح في وفاته – أي السكوني – وهو سنة ٧١٧ هـ (٣) .

وهذا يدل على انتشار هذه الفرية على شيخ الإسلام – أو غيره من علماء السلف – والظاهر أن ابن بطوطة تلقاها عن غيره ثم صاغها لتناسب حكاية الرحلات .

* * *

---

(١) لحن العوام (ص : ١٤٣) ضمن حوليات الجامعة التونسية – العدد ١٢ سنة ١٩٧٥ م .

(٢) انظر : رحلة ابن بطوطة (١/١١٠) ، وقد رد عليه المحقق الدكتور علي المنتصر الكتاني في الحاشية ، كما دحض هذه الفرية محمد بهجة البيطار في كتابه حياة شيخ الإسلام ابن تيمية (ص : ٤٦-٥٣) .

(٣) وهذا ما رجحه المحقق سعد غراب وقال فيه « وقد تمكنا بعد نقاش طويل (أي في رسالته للدكتوراه) من ترجيح سنة ٧١٧ هـ ترجيحا يكاد يبلغ حد اليقين » لحن العوام (ص : ١١٤) ، لكنه ذكر أقوالا أخرى في وفاته منها أنه كان ٧٤٧ هـ وقيل ٨١٦ هـ ، وعلى هذين القولين قد يكون ناقلا عن ابن بطوطة ، والله أعلم .

- خلاصة وتعقيب :

مما سبق يتبين كيف تطور المذهب الأشعري بدءا من الأشعري وإلى عصر شيخ الإسلام ابن تيمية ، ومنه يتبين كيف دخل هذا المذهب على يد أعلامه في متاهات كلامية وفلسفية ، وصوفية ، فقرب من الاعتزال ، وخلط علومه بمقدمات الفلاسفة المنطقية وغيرها ، وقرن ذلك بتصوف منحرف .

أما ما استقر عليه مذهب الأشاعرة ، فلا يمكن تحديد ذلك بدقة ، لاختلاف الأقوال وتعارضها ، وقد يثبت بعضهم مانفاه الآخرون ، ومع ذلك فيمكن أن يقال : إن الأرضية التي استقر عليها هذا المذهب هو ماسطره الإيجي في كتابه المواقف ، مع ملاحظة أنه يعرض أحيانا في بعض المسائل لعدة أقوال داخل المذهب الأشعري ، ومع ملاحظة أن الأشاعرة حتي في العصور المتأخرة يعولون على كتب السابقين مثل كتب الأشعري والباقلاني والجويني والغزالي والرازي وغيرهم .

لذلك فيمكن أن يقال : إن المذهب الأشعري أخذ السمات التالية :

١ - ضرورة المقدمات المنطقية والعقلية لتحديد المصطلحات ، والإحالة عليها عند عرض مايتعلق بها من موضوعات العقيدة .

٢ - التمسك بدليل حدوث الأجسام ، والتركيز على ضرورته لأجل الرد على القائلين بقدم العالم .

٣ - استقرار القانون العقلي - عند تعارض العقل والنقل - الذي جاءوا به على أنه قانون مسلم ، يلجأون إليه دائما عندما يواجهون بالنصوص .

٤ - خبر الآحاد لا يفيد اليقين ، فلا يحتج به في العقائد ابتداء ، ولا مانع من الاحتجاج به في مسائل السمعيات ، أو فيما لا يعارضه قانون عقلي .

٥ - مسألة نفي العلو والجهة ، أصبحت من المسائل المسلمة التي لا تقبل المناقشة .

٦ – التوحيد هو توحيد الربوبية فقط ، ويدخلون فيه نفي الصفات الخبرية التي تقتضي عندهم تجسيما ، لأن هذا يخالف – عندهم – حقيقة التوحيد ، أما توحيد الألوهية فلا يشيرون إليه في كتبهم إلا من خلال موضوعات التصوف التي تدخلها الشركيات والانحرافات الكثيرة .

٧ – في الصفات استقر الأمر على إثبات الصفات السبع العقلية ، – وخلاف باق في صفة البقاء – أما ماعداها من الصفات فيجب تأويلها .

٨ – الصفات الخبرية : فيها قولان التأويل أو التفويض ، وكلاهما متقاربان في النتيجة وهي القطع بنفي ما يدل عليه ظاهرها من الصفة اللائقة بالله تعالى .

٩ – نفي الصفات الفعلية الاختيارية ، وهي ما تسمي بمسألة حلول الحوادث .

١٠ – كلام الله ، أبقوا على ما كان موجودا عند شيوخهم من الأشاعرة ، وهو القول بالكلام النفسي ، وإنه أزلي ، وإنه معنى واحد ، أما ما يتعلق بالقرآن المتلو فقد يميلون إلى رأي المعتزلة .

١١ – الرؤية ثابتة ، لكن مع نفي العلو ، ولم يتخلوا عن هذه التناقض الواضح إلا ماظهر من ميل الرازي إلى تفسير الرؤية بأنها مزيد من الانكشاف العلمي ، وهو قريب جدا من مذهب المعتزلة .

١٢ – في القدر : بقيت كثير من قضاياه : كالكسب ، وإنكار التعليل ، والقول بالتحسين والتقبيح الشرعي فقط ، وتكليف مالا يطاق ، والاستطاعة – على المذهب المشهور عنهم – أما القدرة التي للعبد وهل هي مؤثرة فقد تعددت أقوالهم فيها ، وإن كان الغالب عليهم الميل إلى أنها غير مؤثرة .

١٣ – الإيمان : مالوا فيه إلى مذاهب المرجئة ، فقالوا إنه التصديق – وبعضهم يقول : إنه المعرفة – مع قولهم بوجوب الطاعات ، وتأثيم العصاة وكذلك مالوا في مسائل زيادة الإيمان ونقصانه ، ودخول الاعمال فيه ، والاستثناء فيه

- إلى أقوال المرجئة - ومع قول بعضهم : أن الإيمان هو المعرفة إلا أنهم لا يلتزمون لوازم مذهب جهم الفاسدة .

١٤ - النبوات يثبتونها بدلائلها التي هي المعجزات ، ويميلون إلى ماقرره الباقلاني فيها .

١٥ - وفيما يتعلق بحكمهم على من خالفهم ، فقد بقي المذهب متأرجحا بين التكفير لغالب الطوائف ، والإعذار لهم .

١٦ - أما مســـائل :

- الإمامة والتفضيل بين الخلفاء الأربعة .

- والسمعيات من المعاد وأحوال القيامة والجنة والنار .

- والشفاعة ، وعدم خلود أهل الكبائر في النار .

فلم يتغير مذهبهم فيها ، بل بقي موافقا لمذهب أهل السنة والجماعة .

هذه أهم الخطوط العامة التي استقر عليها المذهب الأشعري مع العلم أن كتبهم تختلف وتتباين في كثير من تفاصيل هذه المسائل ، وخاصة ما يتعلق بطرق الاستدلال لها ، والله أعلم .



الباب الثاني

موقف ابن تيمية من الأشاعرة

تمهيد :

الفصل الأول : عرضه لجوانبهم الإيجابية ، واعترافه بما عندهم من حق .

الفصل الثاني : منهجه العام في الرد على الأشاعرة .

الفصل الثالث : موقفه في الرد عليهم تفصيلا :

وفيه مباحث :

المبحث الأول : في توحيد الألوهية والربوبية .

المبحث الثاني : في الأسماء والصفات .

المبحث الثالث : في القضاء والقدر .

المبحث الرابع : في الإيمان .

المبحث الخامس : في بقية أمور العقيدة التي خالفوا فيها أهل السنة والجماعة .



الفصل الأول

« عرضه لجوانبهم الإيجابية واعترافه بما عندهم من حق »

مقـدمـة

أولا : وصفهم بأنهم من أهل السنة في مقابل المعتزلة والرافضة .

ثانيـــا : تفضيله أقوالهم على أقوال غيرهم من المعتزلة والجهمية والفلاسفة .

ثالثـــا : ذكره لإيجابيتهم وردودهم على الباطنية والملاحدة وغيرهم .

رابعـــا : الأشاعرة يحمدون لما لهم من مساع وجهود مشكورة .

خـامسا : إنصافه لأعلام الأشاعرة .

تمهيد

سبق في الباب الأول عرض موسع وشامل عن ابن تيمية وحياته ومنهجه وعن الأشاعرة ونشأتهم وتطور مذهبهم ، وهذا الباب لبيان موقف ابن تيمية منهم سلبا وإيجابا .

وإذا كان شيخ الإسلام ابن تيمية قد أنصف خصومه – من غير الأشاعرة – وهم أشد بعدا وانحرافا منهم عن مذهب السلف ، وقد سبق ذكر أمثلة لذلك في منهجه في الرد على الخصوم (1) – فلا شك أنه سيكون من أصول منهجه وموقفه من الأشاعرة إنصافهم وبيان مواقفهم الإيجابية . مع رده عليهم ومناقشته لهم في الأمور التي خالفوا فيها مذهب ومنهج السلف .

لذلك كان من مقتضيات تكامل المنهج – في هذا الباب – أن يأتي على فصلين :

أحدهما : بيان مواقفهم الإيجابية والاعتراف بما معهم من الحق .

والثاني : بيان مواقفهم السلبية ، وذلك بالرد على الانحرافات التي وقعوا فيها ومناقشتها بالتفصيل .

وشيخ الإسلام من خلال هذا المنهج المتكامل سار على طريقة متوازنة ، فالأشاعرة الذين رد عليهم طويلا لم تمنعه هذه الملاحظات من أن يقول عنهم : إنهم من أهل السنة ، وإنهم ليسوا كفارا باتفاق المسلمين ، كما لم تمنعه من التنويه بجهودهم العظيمة في الدفاع عن الإسلام ، والرد على خصومه الحاقدين عليه من الفلاسفة والباطنية والرافضة والمعتزلة وغيرهم ، وكذلك جهودهم في خدمة القرآن الكريم والسنة النبوية ، وفي الفقه وأصوله . وبالمقابل فاعترافه بهذه الجهود لم ينسه أن هؤلاء بشر يصيبون ويخطئون ، وأن ما وقعوا فيه من مخالفة لعقيدة السلف لا يجوز السكوت عنها ، بل يجب بيان الحق للناس والرد على من خالفه ولو كان من أهل الفضل والعمل الصالح .

---

(1) انظر : ما سبق (ص : ٣٠٣) وما بعدها .

مقدمة

يعتبر شيخ الإسلام ابن تيمية من علماء السلف الذين انتقدوا مذهب الأشاعرة وقد ألف في ذلك كتبا مطولة ، وكان معنيا ببيان تناقضاتهم ومخالفتهم لمذهب السلف ، كما كان معنيا ببيان الأصول الفاسدة – وهي أصول فلسفية واعتزالية – التي أدت بهم إلى هذا الانحراف ، ولذلك صار في عرف كثير من الباحثين تصنيفه على أنه خصم لدود للأشاعرة . وفات هؤلاء أنه مع خصومته لهم وردوده القاسية عليهم لم ينس إنصافهم ، كما لم ينس ما قاموا به من جهود عظيمة في كبح جماح كثير من الملاحدة والرافضة والمعتزلة وغيرهم .

والعجيب أن شيخ الإسلام لما أنصف خصومه لم ينصفوه بل رموه بعظائم الأمور ، ولفقوا عليه كثيرا من التهم الباطلة ، فكم من محنة جرت له في حياته بسببهم حتى لقي ربه وهو في السجن . أما بعد وفاته فليست حاله وحال كتبه أحسن منها في حياته ، والكل سيقفون بين يدي حكم عدل لا يظلم مثقال ذرة .

وقبل أن نذكر نماذج من مواقفه الإيجابية من الأشاعرة لابد من بيان الملاحظات التالية :

١ – أن شيخ الإسلام بنى ذلك على أصل ثابت عنده ، وهو تفاوت الطوائف في القرب والبعد من الحق ، فيسلك مع الأشاعرة هذا المسلك ، يقول شيخ الإسلام معلقا على مسألة تأثر الأشاعرة بالمعتزلة : « مع أنه يمكن بيان أن قول الأشعري أقرب إلى صريح المعقول من قول المعتزلة ، كما يمكن أن يبين أن قول المعتزلة أقرب إلى صريح المعقول من قول الفلاسفة ، لكن هذا يفيد أن هذا القول أقرب إلى المعقول وإلى الحق ، ولا يفيد أنه هو الحق في نفس الأمر ، فهذا ينتفع به من ناظر الطاعن على الأشعرية من المعتزلة ، والطاعن على المعتزلة من الفلاسفة ، فتبين له أن قول هؤلاء خير من قول أصحابك ، فإنه كما أن كل من كان أقرب إلى السنة فقوله أقرب إلى الأدلة الشرعية ، فكذلك قوله أقرب إلى الأدلة العقلية . ولا ريب أن هذا مما ينبغي سلوكه ، فكل قول – أو قائل –

كان إلى الحق أقرب فإنه يبين رجحانه على ما كان عن الحق أبعد ، ألا ترى أن الله تعالى لما نصر الروم على الفرس – وكان هؤلاء أهل الكتاب ، وهؤلاء أهل أوثان – فرح المؤمنون بنصر الله لمن كان إلى الحق أقرب على من كان عنه أبعد . وأيضا فيمكن القريب إلى الحق أن ينازع البعيد عنه في الأصل الذي احتج به عليه البعيد ، وأن يوافق القريب إلى الحق للسلف الأول الذين كانوا على الحق مطلقا »[1] . ولذلك أنصف خصومه كلهم من الأشاعرة وغيرهم بناء على هذه القاعدة .

٢ – أن ذكره لجوانبهم الإيجابية لم يأت مستقلا ، وإنما جاء على أثر ، أو في أثناء مناقشاته لهم ، ولذلك تجده عندما يرد عليهم يقرن ذلك بذكر ما عندهم من حق ، وكذلك إذا ذكر إيجابيتهم أو مدحهم يقرن ذلك بذكر ما عليهم من ملاحظات عامة .

٣ – لم يكن شيخ الإسلام ابن تيمية يكيل المدح أو الذم جزافا ، بل يقرن ذلك بكثير من التحفظ ، والسبب في ذلك أنه بنى منهجه على مقياس الاتباع لمنهج أهل السنة وليس على الأشخاص . إذ كل إنسان – مهما كان – يؤخذ من قوله ويترك سوى رسول الله – ﷺ – .

٤ – قال كلمة الحق في معاصريه ، ومدح بعضهم ، ولم تأخذه سورة الغضب والمحن التي مر بها بسببهم إلى أن يقول فيهم غير الحق ، أو أن يغمط ما هم عليه من اتباع للسنة .

وعلى ضوء ما سبق يمكن توضيح هذا الجانب – أي ما ذكره ابن تيمية من إيجابية عند الأشاعرة واعترافه بما عندهم من حق – كما يلي :

أولا : وصفهم بأنهم من أهل السنة في مقابل المعتزلة والرافضة :

١ – يقول شيخ الإسلام في معرض ذكره لذم السلف لأهل الكلام من الأشاعرة وغيرهم : « وإن كان في كلامهم من الأدلة الصحيحة وموافقة السنة

---

(١) انظر : درء التعارض (٧/٢٣٨–٢٣٩) .

مالا يوجد في كلام عامة الطوائف ، فإنهم أقرب طوائف أهل الكلام إلى السنة والجماعة والحديث ، وهم يعدون من أهل السنة والجماعة عند النظر إلى مثل المعتزلة والرافضة وغيرهم ، بل هم أهل السنة والجماعة في البلاد التي يكون أهل البدع فيها هم المعتزلة والرافضة ونحوهم » [(١)] ، ويلاحظ وصفه لهم بأنهم هم أهل السنة في البلاد التي يغلب فيها أهل البدعة من الرافضة والمعتزلة . وهذا منتهى الإنصاف والاعتراف .

٢ - يقول عنهم شيخ الإسلام : إنه أقرب الطوائف إلى أهل السنة ، بل دافع عنهم لما ذكر عن أبي إسماعيل الأنصاري صاحب ذم الكلام أنه من المبالغين في ذم الجهمية قال : « ويبالغ في ذم الأشعرية مع أنهم من أقرب هذه الطوائف إلى السنة » [(٢)] ، وقال في مناسبة أخرى : « وهم فيالجملة أقرب المتكلمين إلى مذهب أهل السنة والحديث » [(٣)] . ويذكر عنهم أنهم من المتكلمين « المنتسبين إلى السنة » [(٤)] . ويصنفهم مع بقية أهل السنة ويقول عنهم إنهم « ليسوا كفارا باتفاق المسلمين » [(٥)] ، وكثيرا ما ينعي على المعتزلة تشنيعهم عليهم ويقول : إن مذهب الأشاعرة ليس بهذه الشناعة [(٦)] .

ثانيا : تفضيله أقوالهم على أقوال غيرهم من المعتزلة والجهمية والفلاسفة :

١ - فهو يذكر أنهم أقرب إلى السنة من غيرهم ، يقول : « إن الكلابية والكرامية والأشعرية أقرب إلى السنة والحق من جهمية الفلاسفة والمعتزلة ونحوهم باتفاق جماهير المسلمين » [(٧)] ، ويقول عن الأشعرية بعد ذكر مجمل عقائدهم : « فكان هؤلاء بينهم وبين أهل الوراثة النبوية قدر مشترك بما سلكوه من الطرق

---

(١) نقض التأسيس المطبوع (٢/٨٧) .
(٢) مجموع الفتاوى (٨/٢٣٠) .
(٣) المصدر السابق (٦/٥٥) .
(٤) الجواب الصحيح (١/٢٥٢) .
(٥) مجموع الفتاوى (٣٥/١٠١) .
(٦) انظر : درء التعارض (٥/٣٦،٤٠) ، ويقول عن أبي الحسين البصري (٥/٤٢) « وأيضا فجمعك بين هؤلاء الصفاتية وبين المجوس والنصارى فيه من التحامل مالا يخفى على منصف » .
(٧) انظر : درء التعارض (٦/٢٩٢) .

الصابئة في أمر الخالق وأسمائه وصفاته ، فصار في مذهبهم في الرسالة تركيب من الوراثتين ، لبسوا حق ورثة الأنبياء بباطل ورثة أتباع الصابئة ، كما كان في مذهب أهل الكلام المحض المبتدع - كالمعتزلة - تركيب ولبس [1] بين الأثارة النبوية وبين الأثارة الصابئة ، لكن أولئك أشد اتباعا للأثارة النبوية وأقرب إلى مذهب أهل السنة من المعتزلة ونحوهم من وجوه كثيرة » [2] ، ويذكر أن الأشاعرة أصلح من المعتزلة وأقرب إلى السنة [3] .

٢ - يثني عليهم ويمدحهم بالمقارنة مع المعتزلة ، ويرى « أن أهل الإثبات من المتكلمين - مثل الكلابية والكرامية والأشعرية - أكثر اتفاقا وائتلافا من المعتزلة » [4] ، وأنهم خير منهم [5] .

٣ - وعند ذكره للجهمية والنجارية والضرارية في مسائل الصفات والقدر يقول : « الكلابية والأشعرية خير من هؤلاء في باب الصفات ، فإنهم يثبتون لله الصفات العقلية ، وأئمتهم يثبتون الصفات الخبرية في الجملة » [6] .

٤ - ويرى أنهم أقرب إلى السنة من المعتزلة في مسائل إثبات الرؤية ، وكلام الله [7] .

وهذا كله بناء على قاعدة أن كل من كان إلى السنة أقرب كان إلى الحق أقرب ، ولاشك أن الأشاعرة أقرب إلى الحق والسنة من هؤلاء ، فكيف بغيرهم ممن هو أشد انحرافا كالفلاسفة وغيرهم [8] .

---

(١) في مطبوعة الفتاوى : وليس ، ولعله خطأً مطبعي .

(٢) مجموع الفتاوى (٣٢/١٢-٣٣) .

(٣) انظر : التسعينية (ص ٢٥٦-٢٥٧) .

(٤) مجموع الفتاوى (٥٢/٤) .

(٥) انظر : درء التعارض (١٠١/٤-١٠٢) ، وانظر أيضا : (١٦/٢) .

(٦) التدمرية (ص ١٩٠-١٩١) - المحققة .

(٧) انظر : منهاج السنة (٢٥٢/٢-٢٦٨) - المحققة ، وأيضا (٩٤/٢-٩٦-٩٧-٩٨) مكتبة الرياض الحديثة .

(٨) انظر : الصفدية (٥٨/١-٥٩) ، ودرء التعارض (٢٤٢/١٠) .

ثالثا : ذكره لإيجابيتهم وردودهم على الباطنية والملاحدة وغيرهم ، ولاشك أن علماء الأشاعرة لهم دور عظيم في ذلك :

١ – فالباطنية لما استفحل أمرهم كان لهم علماء أهل السنة بالمرصاد ومن أبرز علماء السنة الذين فضحوهم علماء الأشاعرة ، ولذلك يقول شيخ الإسلام : « وكانت الرافضة والقرامطة – علماؤها وأمراؤها – قد استظهرت في أوائل الدولة السلجوقية ، حتى غلبت على الشام والعراق ، وأخرجت الخليفة القائم ببغداد إلى تكريت وحبسوه بها في فتنة البساسيرى المشهورة ، فجاءت بعد ذلك السلجوقية حتى هزموهم وفتحوا الشام والعراق ، وقهروهم بخراسان وحجروهم بمصر ، وكان في وقتهم من الوزراء مثل « نظام الملك » ، ومن العلماء مثل أبي المعالي الجويني ، فصاروا بما يقيمونه من السنة ويردونه من بدعة هؤلاء ونحوهم لهم من المكانة عند الأمة بحسب ذلك ، وكذلك المتأخرون من أصحاب مالك الذين وافقوه كأبي الوليد الباجي ، والقاضي أبي بكر بن العربي ونحوهما ، لا يعظمون إلا بموافقة السنة والحديث ... » [(١)] ، والوزير نظام الملك الذي ذكره شيخ الإسلام يعتبر من أبرز من نصر المذهب الأشعري من خلال المدارس النظامية التي أنشأها في أنحاء متفرقة من العراق وخراسان ، وهو يذكر فضله فيما قام به من دعم للسلاجقة السنة في مقابل البويهيين الشيعة ، ولذلك مدح صلاح الدين الأيوبي – وقد كان يتبنى عقيدة الأشاعرة – فقال عن مصر : « ثم ... فتحها ملوك السنة مثل صلاح الدين ، وظهرت فيها كلمة السنة المخالفة للرافضة » [(٢)] .

٢ – كذلك أيضا يشيد شيخ الإسلام بجهود العلماء – ومنهم علماء الأشاعرة – في فضحهم للباطنية وكشف أسرارهم ، يقول عن ابن سينا وكونه من الإسماعيلية الباطنية : « وقد صنف المسلمون في كشف أسرارهم ، وهتك أستارهم كتبا كبارا وصغارا ، وجاهدوهم باللسان واليد ، إذ كانوا أحق بذلك من اليهود والنصارى ، ولو لم يكن إلا كتاب « كشف الأسرار وهتك الأستار »

---

(١) مجموع الفتاوى (٤/١٨) .

(٢) المصدر السابق (٣/٢٨١) .

للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب ، وكتاب عبد الجبار بن أحمد ، وكتاب أبي حامد الغزالي ، وكلام أبي إسحاق ، وكلام ابن فورك ، والقاضي أبي يعلى ، وابن عقيل ، والشهرستاني ، وغير هؤلاء مما يطول وصفه » [١] ، وقد أشاد بدورهم وفضحهم لشتى أصناف الباطنية من القرامطة ، والإسماعيلية والنصيرية [٢] .

٣ - وفي رده على ابن المطهر الحلي الرافضي ، يرد عليه تشنيعه على الأشاعرة ، ويعتذر لهم فيقول : « إن غالب شناعته على الأشعرية ومن وافقهم . والأشعرية خير من المعتزلة والرافضة عند كل من يدرى ما يقول ، ويتقي الله فيما يقول ... وإذا قيل : إن في كلامهم وكلام من قد يوافقهم أحيانا من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم ما هو ضعيف ، فكثير من ذلك الضعيف إنما تلقوه عن المعتزلة فهم أصل الخطأ في هذا الباب ، وبعض ذلك أخطأوا فيه لإفراط المعتزلة في الخطأ ، فقابلوهم مقابلة انحرفوا فيها ، كالجيش الذي يقاتل الكفار فربما حصل منه إفراط وعدوان » [٣] .

٤ - ويمتدح جهود العلماء - من الأشاعرة وغيرهم - في ردودهم على الفلاسفة [٤] ، ويرى أن أقوال الأشاعرة وأدلتهم في حدوث العالم مبطلة لحجة الفلاسفة على قدم العالم [٥] ، ويمتدح ردود الأشاعرة وغيرهم على ملاحدة الصوفية فيقول : « ومعلوم باتفاق المسلمين أن من هو دون الأشعرية كالمعتزلة والشيعة الذين يوجبون الإسلام ويحرمون ما وراءه ، فهم خير من الفلاسفة الذين يسوغون التدين بدين المسلمين واليهود والنصارى ، فكيف بالطوائف المنتسبين إلى مذهب أهل السنة والجماعة كالأشعرية والكرامية والسالمية وغيرهم ؟

---

(١) الرد على المنطقيين (ص ١٤٢-١٤٣) .
(٢) انظر : درء التعارض (٨/٥) ، والسبعينية (ص ١١) .
(٣) منهاج السنة (٣١٣/١) - المحققة .
(٤) انظر : درء التعارض (٢٧٩/٤-٢٨١) .
(٥) انظر : منهاج السنة (١٢٥/١-١٢٦) - المحققة .

فإن هؤلاء مع إيجابهم دين الإسلام وتحريمهم ما خالفه يردون على أهل البدع المشهورين بمخالفة السنة والجماعة كالخوارج والشيعة والقدرية والجهمية ، ولهم في تكفير هؤلاء نزاع وتفصيل » [١] ، ويذكر شيخ الإسلام أن ملاحدة الصوفية يتظاهرون عند أهل السنة بأنهم أشعرية [٢] .

رابعا : الأشاعرة يحمدون لما لهم من مساع وجهود مشكورة :

وقد مر في الفقرة السابقة جزء من هذه الجهود في ردودهم وفضحهم للباطنية وغيرهم ، أما هنا فنزيد الأمر إيضاحا ببيان جهودهم المختلفة في الرد على أهل البدعة والدفاع عن أهل السنة ، وهذه نماذج من أقوال شيخ الإسلام فيهم :

١ - يقول بعد كلام طويل عن الأشاعرة ، وتحذير العلماء منهم : « ثم إنه ما من هؤلاء إلا من له في الإسلام مساع مشكورة ، وحسنات مبرورة ، وله في الرد على كثير من أهل الإلحاد والبدع ، والانتصار لكثير من أهل السنة والدين مالا يخفى على من عرف أحوالهم ، وتكلم فيهم بعلم وصدق وعدل وإنصاف ، لكن لما التبس عليهم هذا الأصل المأخوذ ابتداء من المعتزلة ، وهم فضلاء عقلاء احتاجوا إلى طرده والتزام لوازمه ، فلزمهم بسبب ذلك من الأقوال ما أنكره المسلمون من أهل العلم والدين ، وصار الناس بسبب ذلك : منهم من يعظمهم لما لهم من المحاسن والفضائل ، ومنهم من يذمهم لما وقع في كلامهم من البدع والباطل ، وخير الأمور أوساطها ، وهذا ليس مخصوصا بهؤلاء ، بل مثل هذا وقع لطوائف من أهل العلم والدين . والله تعالى يتقبل من جميع عباده المؤمنين الحسنات ويتجاوز لهم عن السيئات . ﴿ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [٣] [الحشر : ١٠] » .

---

(١) الصفدية (١/٢٧٠-٢٧١) .

(٢) انظر : المصدر السابق (١/٢٨٥-٢٨٦) .

(٣) انظر : درء التعارض (٢/١٠٢-١٠٣) .

٢ - ويقول عن مجموعة من الأشاعرة وغيرهم : « الواحد من هؤلاء لم يعظمه من يعظمه من المسلمين إلا لما قام به من دين الإسلام ، الذي كان فيه موافقا لما جاء به محمد - ﷺ - ، فإن الواحد من هؤلاء له مساع مشكورة في نصر ما نصره من الإسلام والرد على طوائف من المخالفين لما جاء به الرسول . فحمدهم والثناء عليهم بما لهم من السعي الداخل في طاعة الله ورسوله ، وإظهار العلم الصحيح الموافق لما جاء به الرسول - ﷺ - ، والمظهر لباطل من خالف الرسول ، وما من أحد من هؤلاء ومن هو أفضل منه إلا وله غلط في مواضع »[1] .

٣ - وفي موضع آخر يذكر ما لهؤلاء من حسنات . فإنها إما موافقة لأهل السنة ، أو رد على أهل البدعة ، فيقول في نص طويل : « وكذلك متكلمة أهل الإثبات مثل الكلابية ، والكرامية ، والأشعرية ، إنما قبلوا واتبعوا واستحمدوا إلى عموم الأمة بما أثبتوه من أصول الإيمان من إثبات الصانع وصفاته ، وإثبات النبوة ، والرد على الكفار من المشركين وأهل الكتاب ، وبيان تناقض حججهم وكذلك استحمدوا بما ردوه على الجهمية ، والمعتزلة ، والرافضة ، والقدرية ، من أنواع المقالات التي يخالفون فيها أهل السنة والجماعة » .

« فحسناتهم نوعان : إما موافقة أهل السنة والحديث . وأما الرد على من خالف السنة والحديث ببيان تناقض حججهم » .

« ولم يتبع أحد مذهب الأشعرى ونحوه إلا لأحد هذين الوصفين أو كليهما[2] ، وكل من أحبه وانتصر له من المسلمين وعلمائهم فإنه يحبه وينتصر له بذلك ، فالمصنف في مناقبه ، الدافع للطعن واللعن عنه - كالبيهقي والقشيري أبي القاسم ، وابن عساكر الدمشقي - إنما يحتجون لذلك بما يقوله من أقوال أهل السنة والحديث ، أو بما رد من أقوال مخالفيهم . لا يحتجون له عند الأمة وعلمائها وأمرائها إلا بهذين الوصفين ، ولولا أنه كان من أقرب بني جنسه إلى

---

(١) درء التعارض : (٢٧٥/٨) .

(٢) في مجموع الفتاوى : كلاهما .

ذلك لألحقوه بطبقته الذين لم يكونوا كذلك كشيخه الأول أبي علي ، وولده أبي هاشم ، لكن كان له من موافقة مذهب السنة والحديث في الصفات ، والقدر ، والإمامة ، والفضائل ، والشفاعة ، والحوض ، والصراط ، والميزان ، وله من الردود على المعتزلة ، والقدرية ، والرافضة ، والجهمية ، وبيان تناقضهم ما أوجب أن يمتاز بذلك عن أولئك ، ويعرف له حقه وقدره ﴿ قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْراً ﴾ [الطلاق : ٣] ، وبما وافق فيه السنة والحديث صار من القبول والاتباع ما صار ، لكن الموافقة التي فيها قهر المخالف وإظهار فساد قوله هي من جنس المجاهد المنتصر ، فالراد على أهل البدع مجاهد ... » (١) .

٤ – وللأشاعرة جهود في كسر سورة المعتزلة والجهمية ، يقول ابن تيمية عن أعلامهم كابن مجاهد والباقلاني والأسفراييني وابن فورك : « وصار هؤلاء يردون على المعتزلة ما رده عليهم ابن كلاب والقلانسي والأشعري وغيرهم من مثبتة الصفات ، فيبينون فساد قولهم بأن القرآن مخلوق وغير ذلك ، وكان في هذا من كسر سورة المعتزلة والجهمية ما فيه ظهور شعار السنة ، وهو القول بأن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وأن الله يرى في الآخرة ، وإثبات الصفات والقدر وغير ذلك من أصول السنة » (٢) . وفي موضع آخر يذكر ما رده الأشعرية » من بدع المعتزلة والرافضة والجهمية وغيرهم ، وبينوا من تناقضهم ، وعظموا الحديث والسنة ومذهب الجماعة ، فحصل بما قالوه من بيان تناقض أصحاب البدع الكبار وردهم ما انتفع به خلق كثير » (٣) .

٥ – ويرى أن لهم حسنات وفضائل وسعيا مشكورا « وخطؤهم بعد الاجتهاد مغفور » (٤) .

---

(١) مجموع الفتاوى (١٢/٤-١٣) .
(٢) شرح حديث النزول – مجموع الفتاوى (٥/٥٥٧-٥٥٨) .
(٣) الفرقان بين الحق والباطل – مجموع الفتاوى (١٣/٩٩) .
(٤) النبوات (ص ٢٢٠) .

وهذه النقول لا تحتاج إلى تعليق ، فهي تبين كيف أنه – رحمه الله – وهو يرد عليهم ويناقشهم لم ينس فضائلهم وجهودهم ، بل نوه بها في مواطن كثيرة تكون النفس البشرية فيها محبة للتقليل من شأن الخصم وتنقيصه .

خامسا : إنصافه لأعلام الأشاعرة :

أنصف شيخ الإسلام أعلام الأشاعرة ، وعلى الرغم من مناقشاته الشديدة لهم إلا أنه ذكر ما عندهم من إيجابية ومالهم من جهود عظيمة في خدمة الإسلام والدفاع عنه ، وما سبق في الفقرات الماضية يدل على هذا ونزيد الأمر أيضا بذكر أقواله في بعض أعلامهم .

ويعتمد منهج ابن تيمية في ذلك على أمرين :

أحدهما : أن القاعدة عنده التي يطبقها على الأشاعرة وغيرهم هى التفريق بين العقيدة المسطرة في الكتب وبين أصحابها ، فهو يحكم على ما هو مدون أو منقول من عقائد هؤلاء وأدلتهم ومناقشاتهم ، ويبين ما في ذلك من خطأ أو صواب ، فإذا ما وصل في الحديث إلى الشخص نفسه ، صاحب العقيدة فإنه ينظر إليه نظرة أخرى مبنية على :

أ – أنه قد يكون صادقا في خدمته للإسلام ، ولا يحمل غشا لأهله ، ولذلك فهو لا يتعمد الكذب والافتراء .

ب – أنه مجتهد ، وأن هذا الذي قاله هو مبلغ علمه ، أو أنه كان مقلدا لغيره في هذه المسائل .

جـ – ما مات عليه هذا العلم ، فقد يكون ممن رجع وتاب ، وصرح بذلك أو أنه في آخر عمره رضي مسلك أهل الحديث .

والثاني : أن لهؤلاء الأعلام – على أخطائهم – جهودا لا تنكر في الجهاد في سبيل الله ، والدفاع عن العقيدة ، والرد على أعدائها من الملاحدة والمتفلسفة والرافضة وغيرهم ، وهي جهود تكون في موازينهم يوم القيامة ولا يحرمون أجرها عند الله تعالى .

هذه خلاصة منهجه في ذلك ، يوضح فساد الأقوال ، وأحيانا بعض مواقف أصحابها ، ويبين تناقضهم ، وحين يصل الأمر إلى الحكم على أشخاصهم يلتفت إلى أمور أخرى ينبغي أخذها بعين الاعتبار . وهذه نماذج لمواقفه من بعض أعلام الأشاعرة :

أ - أبو الحسن الأشعرى :

دافع ابن تيمية عن شيوخ الأشاعرة - وعلى رأسهم ابن كلاب [١] - وكثيرا ما يقرن الأشعري بابن كلاب والكلابية . فيقول مثلا : « لهذا كان المتكلمة الصفاتية كابن كلاب والأشعرى وابن كرام خيرا وأصح طريقا في العقليات والسمعيات من المعتزلة ، والمعتزلة خيرا وأصح طريقا في العقليات والسمعيات من المتفلسفة ، وإن كان في قول كل من هؤلاء ما ينكر عليه وما خالف فيه العقل والسمع ، ولكن من كان أكثر صوابا وأقوم قيلا كان أحق بأن يقدم على من هو دونه تنزيلا وتفصيلا » [٢] ، ويقول عنهما : « لا ريب أن قول ابن كلاب والأشعرى ونحوهما من المثبتة للصفات ليس هو قول الجهمية ، بل ولا المعتزلة ، بل هؤلاء لهم مصنفات في الرد على الجهمية والمعتزلة وبيان تضليل من نفاها ، بل هم تارة يكفرون الجهمية والمعتزلة ، وتارة يضللونهم » [٣] .

أما الأشعرى نفسه فكلامه حوله كثير :

١ - ففي معرض دفاعه عنه ذكر أنه « ابتلى بطائفتين ، طائفة تبغضه وطائفة تحبه ، كل منهما يكذب عليه ، ويقول : إنما صنف هذه الكتب تقية وإظهارا لموافقة أهل الحديث والسنة من الحنبلية وغيرهم . وهذا كذب على الرجل ، فإنه لم يوجد له قول باطن يخالف الأقوال التي أظهرها ، ولا نقل أحد من خواص أصحابه ولا غيرهم عنه ما يناقض هذه الأقوال الموجودة فى مصنفاته ، فدعوى المدعى

---

(١) سبقت الإشارة - عند الحديث عن ابن كلاب في نشأة الأشاعرة - كيف دافع ابن تيمية عن ابن كلاب فيما اتهم به من تأييد دين النصارى ، وممن ذكر هذه الفرية مؤيدا لها : السكسكي الحنبلي المتوفي سنة ٦٨٢ هـ في كتابه : البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان (ص : ١٩) .
(٢) شرح الأصفهانية (ص : ٥٥) .
(٣) المسألة المصرية في القرآن ، مجموع الفتاوى (٢٠٢/١٢) .

أنه كان يبطن خلاف ما يظهر دعوى مردودة شرعا وعقلا ، بل من تدبر كلامه في هذا الباب – في مواضع – تبين له قطعا أنه كان ينصر ما أظهره . ولكن الذين يحبونه ويخالفونه في إثبات الصفات الخبرية يقصدون نفي ذلك عنه لئلا يقال : إنهم خالفوه ، مع كون ما ذهبوا إليه من السنة قد اقتدوا فيه بحجته التي على ذكرها يعولون ، وعليها يعتمدون » .

« والفريق الآخر : دافعوا عنه لكونهم رأوا المنتسبين إليه لا يظهرون إلا خلاف هذا القول ، ولكونهم اتهموه بالتقية ، وليس كذلك ، بل هو انتصر للمسائل المشهورة عند أهل السنة التي خالفهم فيها المعتزلة كمسألة الرؤية ، والكلام ، وإثبات الصفات ، ونحو ذلك ، لكن كانت خبرته بالكلام مفصلة ، وخبرته بالسنة مجملة ، فلذلك وافق المعتزلة في بعض أصولهم التي التزموا لأجلها خلاف السنة .... » [(١)] .

٢ – كما يمتدح شيخ الإسلام ما عمله من بيان تناقض المعتزلة ، خاصة وأنه الخبير بأقوالهم . يقول – في بيان تناقض أهل الكلام – : « وهذا مما مدح به الأشعري فإنه بين من فضائح المعتزلة وتناقض أقوالهم وفسادهم ما لم يبينه غيره ، لأنه كان منهم ، وكان قد درس الكلام على أبي علي الجبائي أربعين سنة ، وكان ذكيا ، ثم إنه رجع عنهم وصنف في الرد عليهم ، ونصر في الصفات طريقة ابن كلاب لأنها أقرب إلى الحق والسنة من قولهم ، ولم يعرف غيرها ، فإنه لم يكن خبيرا بالسنة والحديث وأقوال الصحابة والتابعين وغيرهم » [(٢)] . ويقول أيضا عن المعتزلة : « والأشعري وغيره من متكلمة الإثبات انتدبوا لبيان تناقضهم في أصلهم ، وأوعبوا في بيان تناقض الأقوال ، وحكاية الأشعري مع الجبائي في الإخوة الثلاثة [(٣)] مشهورة » [(٤)] .

---

(١) المسألة المصرية في القرآن ، مجموع الفتاوى (١٢/٢٠٤) .

(٢) منهاج السنة (٣/٧١) ، وفي شرح حديث النزول – مجموع الفتاوى (٥/٥٥٦) ذكر أنه بين من تناقض المعتزلة مالم يبينه غيره حتى جعلهم في قمع السمسمة .

(٣) سبق ذكرها (ص : ٣٧٣) .

(٤) المصدر السابق (٢/٤٧-٤٨) – مكتبة الرياض الحديثة .

٣ - كما ذكر أن الأشعري كان ينتسب إلى الإمام أحمد ، وإنه أقرب إليه من بعض الحنابلة ، يقول : « وكان الأشعري أقرب إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل وأهل السنة من كثير من المتأخرين المنتسبين إلى أحمد الذين مالوا إلى بعض كلام المعتزلة كابن عقيل ، وصدقة بن الحسين ، وابن الجوزى ، وغيرهم » [(١)] ، ويقول : « والأشعري كان من أجل المتكلمين المنتسبين إلى الإمام أحمد - رحمه الله - ونحوه ، المنتصرين لطريقه ، كما يذكر الأشعري ذلك في كتبه ... [ثم يقول] وأما الأشعري فهو أقرب إلى أصول أحمد من ابن عقيل وأتبع لها ، فإنه كلما كان عهد الإنسان بالسلف أقرب كان أعلم بالمعقول والمنقول ... [ويقول] ولما أظهرت كلام الأشعري - ورآه الحنابلة - قالوا : هذا خير من كلام الشيخ الموفق ... » [(٢)] ، ويذكر أيضا أن الأشعري أخذ مذهب أهل الحديث والسنة من شيخه المشهور زكريا بن يحيى الساجي [(٣)] .

٤ - كما يذكر ما تميز به الأشعري من حرص على نصرة مذهب أهل الحديث ، يقول عنه : « وهو دائما ينصر في المسائل التي فيها النزاع بين أهل الحديث وغيرهم قول أهل الحديث ، لكنه لم يكن خبيرا بمأخذهم ، فينصره على ما يراه من الأصول التي تلقاها عن غيرها ، فيقع في ذلك من التناقض ما ينكره هؤلاء وهؤلاء ، كما فعل في مسألة الإيمان ونصر فيها قول جهم مع نصره للاستثناء » [(٤)] ، وذكر أنه بين طريقة السلف في أصول الدين فقال : « حتى إن الأشعري نفسه وأمثاله قد بينوا طريقة السلف في أصول الدين ، واستغنائها عن الطريقة الكلامية ، كطريقة الإعراض ونحوها وإن القرآن نبه على الأدلة ، ليس دلالته - كما يظنه بعض أهل الكلام - من جهة الخبر فقط ، وأين هذا من أهل الكلام الذين يقولون : إن الكتاب والسنة لا يدلان على أصول الدين بحال ، وإن أصول الدين تستفاد بقياس العقل المعلوم من غيرهما » [(٥)] .

---

(١) درء التعارض (٢٧٠/١) ، وانظر : كلاما مشابها في شرح الأصفهانية (ص : ٧٨) .
(٢) مجموع الفتاوى (٢٢٧/٣-٢٢٩) .
(٣) شرح حديث النزول ، مجموع الفتاوى (٣٨٦/٥) .
(٤) الإيمان (ص : ١١٥) ط المكتب الإسلامي .
(٥) الاستقامة (٦/١) .

٥ - يذكر شيخ الإسلام أن الأشعرى من مثبتة الصفات الخبرية ، ويرد على الذين يزعمون أن له فيها قولين . يقول : « وأما الأشعرى نفسه وأئمة أصحابه فلم يختلف قولهم في إثبات الصفات الخبرية ، وفي الرد على من يتأولها ، كمن يقول : استوى بمعنى استولى ، وهذا مذكور في كتبه كلها كالموجز الكبير ، والمقالات الصغيرة ، والكبيرة ، والإبانة ، وغير ذلك ، وهكذا نقل سائر الناس عنه ، حتى المتأخرون كالرازى والآمدى ، ينقلون عنه إثبات الصفات الخبرية ، ولا يحكون عنه في ذلك قولين . فمن قال : إن الأشعرى كان ينفيها ، وإن له في تأويلها قولين فقد افترى عليه ، ولكن هذا فعل طائفة من متأخرى أصحابه كأبي المعالي ونحوه فإن هؤلاء أدخلوا في مذهبه أشياء من أصول المعتزلة » (١) ، كما دافع عن الأشعرى فيما نسب إليه من أنه يقول : إن الله لم يكن قادرا على الفعل في الأزل » وبين شيخ الإسلام أن « من يبغض الأشعرى ينسب إليه هذا ، لتنفر عنه قلوب الناس » (٢) ، وكثيرا ما يشير شيخ الإسلام إلى أنه أقرب إلى السلف من كثير ممن أتى بعده (٣) . وكثيرا ما ينقل من كتب الأشعرى ، ويستشهد بأقواله (٤) .

ب - الباقلاني والجويني :

يرى شيخ الإسلام أن الباقلاني فحل الطائفة الأشعرية (٥) ، ويقول عنه : إنه « أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعرى ، ليس فيهم مثله ، لا قبله ولا بعده ... » ، (٦) ، ويذكر عنه أنه « أكثر إثباتا بعد الأشعرى في الإبانة » (٧) .

---

(١) المسألة المصرية في القرآن - مجموع الفتاوى (٢٠٣/١٢) .

(٢) درء التعارض (٢٦٤/٢) .

(٣) انظر : شرح الأصفهانية (ص : ٧٧-٧٨) ، ودرء التعارض (٣٠٨/٢) .

(٤) انظر مثلا : القاعدة المراكشية (ص : ٦٧-٧١) - ط دار طيبة ، ونقض التأسيس المطبوع (٥٣٣/٢-٥٣٤) ، ومجموع الفتاوى (٢٥٧/٤) ، ودرء التعارض (٢٥٦/١-٢٦١) ، والتسعينية (ص : ٤١) .

(٥) انظر : التسعينية (ص : ١٨٩) .

(٦) الحموية ، مجموع الفتاوى (٩٨/٥) .

(٧) مجموع الفتاوى (٥٢/٥) .

وقد امتدحه كثيرا في ردوده على الباطنية [١] ، ومواقفه العظيمة من النصاري [٢] .

أما الجويني فيدافع عنه على الرغم من كونه ممن مال إلى المعتزلة أكثر ممن سبقه من الأشاعرة ، وبعد أن نقل عنه الأقوال في الكلام ونسبته إلى أهل السنة ما ليس من مذهبهم ، رد عليه ابن تيمية وقال : « وأبو المعالي وأمثاله أجل من أن يتعمد الكذب ، لكن القول المحكي قد يسمع من قائل لم يضبطه ، وقد يكون القائل نفسه لم يحرر قولهم » [٣] ، ويذكر هذا في مناسبة أخرى ويرى أنه لم يتعمد الكذب لكنه كان قليل المعرفة بحال أهل السنة [٤] . ويحتج بأقواله ويصححها في معرض ردوده على الجهمية [٥] ، وابن رشد [٦] .

جـ - الغزالي :

يعتبر شيخ الإسلام ابن تيمية من القلائل الذين عرفوا حقيقة ما انتهى إليه الغزالي في كتبه المختلفة ، وأنه كان مائلا إلى الفلسفة التي صاغها بعبارات ومصطلحات الصوفية ، فأصبح متفلسفا صوفيا إشراقيا [٧] ، ومع أن شيخ الإسلام نقده كثيرا وفي مناسبات مختلفة ، ونقل ردود العلماء عليه [٨] ، إلا أنه أنصفه ومدحه وذلك من خلال :

١ - بيانه أن الغزالى لا يتعمد الكذب ، ولذلك لما نسب إلى الإمام أحمد أنه يقول بالتأويل رد عليه ابن تيمية بأنه « نقله عن مجهول لا يعرف ، وذلك المجهول أرسله إرسالا عن أحمد ، ولا يتنازع من يعرف أحمد وكلامه أن هذا كذب

---

(١) انظر : ما سبق من ذكر إيجابيات الأشاعرة في الرد على الباطنية ، وانظر أيضا : منهاج السنة (٢٦٩/٤-٢٧١) ، وشرح حديث النزول - مجموع الفتاوى (٥٥٨/٥) .

(٢) انظر : منهاج السنة (٣٩/٢) - المحققة .

(٣) انظر : درء التعارض (٣١٠/٢) .

(٤) انظر : التسعينية (ص : ٢٤٩) .

(٥) انظر : درء التعارض (١٨٦/٥-١٩٠) .

(٦) انظر : المصدر السابق (١١٠/٩-١١٢) .

(٧) سبقت الإشارة إلى ذلك في ترجمة الغزالي عند الحديث عن تطور المذهب الأشعري .

(٨) ذكر ذلك مرات عديدة ، انظر مثلا : النبوات (ص : ١١٨-١١٩) .

مفترى عليه ، ونصوصه المنقولة عنه بنقل الثقات الأثبات ، المتواتر عنه برد هذا الهذيان الذي نقله عنه ، بل إذا كان أبو حامد ينقل عن رسول الله - ﷺ - وعن الصحابة والتابعين من الأكاذيب مالا يحصيه إلا الله ، فكيف ما ينقله عن مثل أحمد » ، ثم يعقب شيخ الإسلام مدافعا عن الغزالي : « ولم يكن ممن يتعمد [1] الكذب ، فإنه كان أجل قدرا من ذلك ، وكان من أعظم الناس ذكاء وطلبا للعلم وبحثا عن الأمور ، ولما قاله كان من أعظم الناس قصدا للحق ، وله من الكلام الحسن المقبول أشياء عظيمة ، بليغة ، ومن حسن التقسيم والترتيب ما هو به من أحسن المصنفين ، لكن كونه لم يصل إلى ما جاء به الرسول من الطرق الصحيحة كان ينقل ذلك بحسب ما بلغه لاسيما مع هذا الأصل ، إذ جعل النبوات فرعا على غيرها » [2] .

٢ - كما أن شيخ الإسلام يعترف للغزالي بجهوده في ردوده على الفلاسفة ، ويمتدحه كثيرا في ذلك ، ولما احتج الفلاسفة على نفي الصفات بالتركيب وما يلزم رد عليهم الغزالي ووافقه ابن تيمية فقال : « ما ذكره أبو حامد مستقيم ، مبطل لقول الفلاسفة ، وما ذكره ابن رشد إنما نشأ من جهة ما في اللفظ من الإجمال والاشتراك » [3] . ثم قال مناقشا ابن رشد : « وهذه الطريق التي سلكها أبو حامد في مناظرته إخوانك وهي طريق صحيحة ، وقد تبين أن ما ذكره أبو حامد عن احتجاجهم بلفظ المركب جواب صحيح » [4] ، ويقول ابن تيمية عن ابن رشد « وقد رد على أبي حامد في تهافت التهافت ردا أخطأ في كثير منه ، والصواب مع أبي حامد .... وقد تكلمت على ذلك وبينت تحقيق ما قاله أبو حامد في ذلك من الصواب الموافق لأصول الإسلام ، وخطأ ما خالفه من كلام ابن رشد وغيره من الفلاسفة ، وإن ما قالوه من الحق الموافق للكتاب والسنة لا يرد ،

---

(١) في الأصل المخطوط يعتمد ، ولعل الصواب ما أثبته .

(٢) نقض التأسيس المخطوط (٣/١٠٠) .

(٣) انظر : درء التعارض (٣/٤٠٢) .

(٤) انظر : درء التعارض (٣/٤٣٨) ، وانظر أيضا : (٣/٣٨٩) .

بل يقبل ، وما قصر فيه أبو حامد من إفساد أقوالهم الفاسدة فيمكن رده بطريق أخرى يعان بها أبو حامد على قصده الصحيح » (١) .

كما يمتدح شيخ الإسلام ردود الغزالي على الفلاسفة في مسألة إثبات الصانع وينقل ما ذكره من الطعن في طريقة ابن سينا وأمثاله ، ثم يقول شيخ الإسلام معقبا : « وهذا الوجه الذي ذكره أبو حامد أحسن فيه ، وكنت قد كتبت على توحيد الفلاسفة ونفيهم الصفات كلاما بينت فيه فساد كلامهم في طريقة التركيب قبل أن أقف على كلام أبي حامد ، ثم رأيت أبا حامد قد تكلم بما يوافق ذلك الذي كتبته » (٢) ، كما يعترف له في مناسبات أخرى (٣) .

٣ - ذكره لرجوعه في آخر عمره إلى الحديث ، وأنه مات وهو يشتغل بالبخارى ومسلم (٤) ، ويذكر أنه رجع « واستقر أمره على التلقي من طريقة أهل الحديث ، بعد أن أيس من نيل مطلوبه من طريقة المتكلمين والمتفلسفة والمتصوفة أيضا » (٥) .

د - الرازي وغيره :

نظرا لأن الرازي ومن جاء بعده التصقوا بالفلسفة كثيرا ، وانحرفوا عن أسلافهم الأشاعرة فقد كانت ردود ابن تيمية عليهم كثيرة وقوية ، وكثيرا ما يوردها بنبرة قاسية تشبه ما يستخدمه من عبارات في ردوده على الفلاسفة والباطنية ومن شابههم من أهل الكفر والإلحاد ، ومع ذلك فلم تخل مناقشاته له من الإنصاف حين يجد في كلامه ما هو حق ، فهو يقول عنه بعد نقله لأحد آرائه ومناقشاته : « قلت هذا هو الصواب ، فإن بطلان الدور معلوم

---

(١) انظر : درء التعارض (٣/٢٥٢-٢٥٣) ، وانظر أيضا : (٦/٢١٠) .

(٢) المصدر السابق (٨/١٥٦) .

(٣) انظر مثلا مجموع الفتاوى (١/٤٩-٥٠) ، ودرء التعارض (٨/١٦٥،١٠/١٣٥،١٥٢) وشرح الأصفهانية (ص : ١٣٢) .

(٤) انظر : الصفدية (١/٢١٢) ، ودرء التعارض (١/١٦٢) ، ومنهاج السنة (٢/٢٧٩) ، المحققة ، وجامع الرسائل (١/١٦٩) ت رشاد سالم ، ومجموع الفتاوى (٧٢/) ، وشرح الأصفهانية (ص : ١٢٣) .

(٥) انظر : درء التعارض (٦/٢١٠) .

بالضرورة » (١) ، ويقول عن إحدى مناقشاته للفلاسفة : « فتبين أن الذي ألزمهم إياه أبو عبد الله الرازي إلزام لا محيد عنه » (٢) ، كما يمتدح ما ذكره من إبطال الحلول وإلزام النصاري (٣) ، وكثيرا ما يذكر أن ما ذكره الرازي صحيح أو حق (٤) .

كما يفعل ذلك مع الآمدى (٥) ، ويقول عنه « مع أنه من أفضل من تكلم من أبناء جنسه في هذه الأمور وأعرفهم بالكلام والفلسفة » (٦) ، كما يعترف لأثير الدين الأبهرى (٧) . ويقول عن – الرازي ، والآمدى ، والأرموى (٨) – إنهم من أفضل بني جنسهم من المتأخرين (٩) ، بل قال عن الآمدى : « كان من أحسنهم إسلاما وأمثلهم اعتقادا » (١٠) .

هـ – الأشاعرة المعاصرون لابن تيمية :

من يطلع على حياة شيخ الإسلام ابن تيمية وما جرى له من محن على يد الأشاعرة المعاصرين له وكيف انه انتقل بسببهم من محنة إلى محنة ومن سجن إلى سجن ، وما صاحب ذلك من مؤامرات وافتراءات عليه ، من يطلع على تفاصيل ذلك قد يتصور أن موقف شيخ الإسلام منهم سيكون على غرار موقفهم

---

(١) انظر : درء التعارض (٢٩٣/٣) .
(٢) المصدر السابق (٣٤٥/١) ، وانظر أيضا : (٣٤٣/١) .
(٣) انظر : المصدر السابق (١٥١/٦) .
(٤) انظر : نقض التأسيس المخطوط (٢٦/١) ، ودرء التعارض (١٠٦/١٠) .
(٥) انظر : درء التعارض (٦٢/٤-٦٥) .
(٦) انظر : المصدر السابق (٢٣٤/٤) .
(٧) انظر : المصدر نفسه (٣٧٧/١-٣٧٩) ، وأثير الدين الأبهري هو : المفضل بن عمر بن المفضل الأبهري السمرقندي ، له عدة كتب منها هداية الحكمة ، والإيساغوجي ، والزيج الاختياري وغيرها . توفي سنة ٦٦٣ هـ ، انظر : تاريخ آداب اللغة العربية (١١٤/٣) ، الأعلام (٢٧٩/٧) .
(٨) الرازي والآمدي تقدمت ترجمتهما ، أما الأرموي فهو سراج الدين ، أبو الثناء محمود بن أبي بكر أحمد الأرموي ، ولد سنة ٥٩٤ هـ ، من كتبه لباب الأربعين ، توفي سنة ٦٨٢ هـ ، انظر : طبقات السبكي (٣٧١/٨) ، وابن قاضي شهبة (٢٦١/٢) .
(٩) انظر : درء التعارض (٣١/٣) .
(١٠) انظر : مجموع الفتاوى (٥٢/١٨) .

موقفهم منه من السعي فيهم والانتقام منهم ، ولكن الأمر لم يكن كذلك ، بل صار له معهم موقفان ، دالان على أدب وخلق رفيع :

أحدهما : عملي ، حيث كان يدعو لهم ، ويأبى الانتصار لنفسه - في حالة تمكنه من ذلك - وقد سبق تفصيل ذلك عند الحديث عن محن ابن تيمية في ترجمته ، وهي مواقف تدل على نفس كريمة وتسامح عجيب .

والثاني : موقف نظري ، عند مناقشته لهم ، حيث كان يعتذر لهم ، ويبين أنهم كانوا يقصدون الحق وأنهم مجتهدون ، انظر إلى مثل قوله فيهم : « وأكثر الطالبين للعلم والدين ليس لهم قصد من غير الحق المبين ، لكن كثر في هذا الباب الشبه والمقالات ، واستولت على القلوب أنواع الضلالات ، حتى صار القول الذي لا يشك من أولي العلم والإيمان أنه مخالف للقرآن والبرهان ، بل لا يشك في أنه كفر بما جاء به الرسول من رب العالمين ، قد جعله كثير من أعيان الفضلاء أنه من محض العلم والإيمان ، بل لا يشك في أنه مقتضى صريح العقل والعيان ، ويظنون أنه مخالف لقواطع البرهان » .

« ولهذا كنت أقول لأكابرهم لو وافقتكم على ما تقولونه لكنت كافرا مريدا [(١)] ، لعلمي بأن هذا كفر بين ، وأنتم لا تكفرون لأنكم من أهل الجهل بحقائق الدين ، ولهذا كان السلف والأئمة يكفرون الجهمية في الإطلاق والتعميم وأما المعين منهم فقد يدعون له ويستغفرون له ، لكونه غير عالم بالصراط المستقيم ، وقد يكون العلم والإيمان ظاهرا لقوم دون آخرين ، وفي بعض الأمكنة ولأزمنة دون بعض ، بحسب ظهور دين المرسلين » [(٢)] .

وقد مدح شيخ الإسلام القاضي بدر الدين ابن جماعة وأيده [(٣)] ، ونقل السبكي في طبقاته أن تقي الدين ابن تيمية كان كثيرا ما يثني على والده تقي الدين السبكي ، وأنه « كان لا يعظم أحدا من أهل العصر كتعظيمه له » [(٤)] ،

---

(١) كذا ولعله : مرتدا .
(٢) نقض التأسيس المخطوط (١/٥-٦) .
(٣) انظر : مجموع الفتاوى (٣/٢٤٣) وما بعدها .
(٤) طبقات الشافعية للسبكي (١٠/١٩٤) .

كما ذكر في ترجمة علاء الدين الباجي - واسمه علي بن محمد بن عبد الرحمن - أنه « لما رآه ابن تيمية عظمه ، ولم يجر بين يديه بلفظة ، فأخذ الشيخ علاء الدين يقول : تكلم نبحث معك ، وابن تيمية يقول : مثلي لا يتكلم بين يديك أنا وظيفتي الاستفادة منك »[١] .

هذه مواقف شيخ الإسلام الإيجابية من الأشاعرة وفيها من بيان الحق والإنصاف ما يشهد له بالأمانة ، ومع ذلك فهذه الجوانب لا ينبغي أن تؤخذ مجردة - وحدها - بل لابد أن يضاف إليها الجانب الثاني من منهجه في موقفه منهم ، ألا وهو ردوده عليهم ، وبيان ما في أقوالهم من مخالفة لعقيدة ومنهج أهل السنة ، وهذا ما سنفصله في الفصلين التاليين بمباحثهما المختلفة - إن شاء الله - .

* * *

(١) طبقات الشافعية للسبكي (٣٤٢/١٠) .

الفصل الثاني

« منهجه العام في الرد على الأشاعرة »

ويشمل المباحث التالية :

مقدمة :

أولا : بيان جوانبهم الإيجابية .

ثانيا : الكتاب والسنة فيهما ما يغني عما ابتدعه هؤلاء ، وحجية خبر الآحاد في العقيدة .

ثالثا : مذهب السلف أسلم وأعلم وأحكم .

رابعا : ان علم الكلام مذموم .

خامسا : جهلهم بالسنة وبمذهب السلف .

سادسا : إرجاع أقوالهم المخالفة لمذهب أهل السنة إلى أصول الفلاسفة والجهمية والمعتزلة .

سابعا : لا تعارض بين العقل والنقل .

ثامنا : الرد على متأخري الأشاعرة بأقوال شيوخهم ، وردود بعضهم على بعض .

تاسعا : تناقض الأشاعرة .

عاشرا : حيرة الأشاعرة وشكهم ورجوعهم .

حادي عشر : تسلط الفلاسفة والباطنية على المتكلمين .



مقدمة

لقد كانت لشيخ الإسلام ابن تيمية مواقف إيجابية من الأشاعرة ، أنصفهم فيها ، وحمد ما قاموا به من الجهود الكبيرة في الدفاع عن الإسلام ، ولكن هذه المواقف لم تمنعه من الرد على انحرافاتهم وأخطائهم ومناقشتها بالتفصيل ، وقد بذل - رحمه الله - في ذلك جهودا عظيمة ، وألف فيه كتبا كبيرة ، أرجع فيها الفروع إلى الأصول ، والمسائل الصغيرة إلى أصولها الكبار ، وبين الخلفيات والأسباب التي دعت هؤلاء إلى ان يقولوا بأقوال ويعتقدوا عقائدهم المخالفة للكتاب والسنة . وقد كان لخبرته بأصول أهل الضلال من الفلاسفة والجهمية والمعتزلة ومعرفته بمداخل مذاهبهم ، وكيف يرتبون المسائل بعضها على بعض أثر كبير في قوة منهجه ، وغوصه في حججه ، وإحراج خصومه عند الرد والمناقشة . وكان من آثار ذلك أن نال منه خصومه ، واعتبروه خصمهم اللدود ، ولما لم يقووا على مناقشته ورد ما أتى به مما يبهر العقول وينير السبيل لطالب الهدى ، لجأوا إلى أساليب أخرى تبتعد عن مناقشة الحجة بالحجة والبرهان بالبرهان ، من استعداء للسلطة ، أو رميه بما هو بريء منه كذبا وزورا ، أو تشويه لأقواله وتصويرها بصورة تنفر منها نفوس عامة الناس كما فعل أشياخهم من قبل مع أشياخ أهل السنة حين رموهم بالحشو والتشبيه وغير ذلك مما هو مسطر مشهور في كتبهم . ولكن ذلك لم يثن عزم شيخ الإسلام - كما لم يثن شيوخ أهل السنة قبله - عن أن يبين للناس الحق ، ويرد الباطل الذي جاء به أهل الكلام والفلسفة من الأشاعرة وغيرهم .

وقد كان اهتمام شيخ الإسلام بالرد على الأشاعرة كبيرا ، ويكفي كمثال على ذلك أن كتابين من أكبر كتبه أفردهما في الرد عليهم ، وهما كتاب نقض أساس التقديس ، ودرء تعارض العقل والنقل ، إضافة إلى الكتب العديدة التي أفردها في ذلك - وقد سبقت الإشارة إلى ذلك عند الحديث عن مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية - .

وردود شيخ الإسلام عليهم ركزت على الأصول التي بنوا عليها مذهبهم ، كما أنها لم تغفل الجزئيات والمسائل الفرعية العقدية ، وذلك في مسائل توحيد الربوبية والألوهية ، والصفات ، والقدر ، والإيمان ، والنبوة ، وغيرها .

ومن المفيد جدا قبل الدخول في مناقشاته وردوده التفصيلية على الأشاعرة استقراء منهجه العام في الرد عليهم ، لأن هذه الخطوط العريضة توضح جوانب من منهجه قد لا تتضح من خلال الردود التفصيلية المطولة ، كما أنها تبرز الجوانب الجوهرية والملاحظات الأساسية على مذهب الأشاعرة ، والتي بسببها وقعوا في الأخطاء والانحرافات التفصيلية .

وقد كانت لشيخ الإسلام لمحات وإشارات مهمة ، نظرا لطول مراسه في هذا الباب ، واهتمامه الشديد به :

١ - فهو الخبير بالمذهب الأشعرى - بل وكل مذهب رد عليه كما سبق في منهجه - والمتتبع لما كتبه عن الأشاعرة يرى هذا بارزا ، فاطلاعه على تاريخ المذهب الأشعرى نشأة وتطورا ، وتاريخ رجاله ، وما جرى لهم مع خصومهم من أحداث ، وكذا كتبهم التي ألفوها خدمة لمذهبهم أو ردا على خصومهم ، على مختلف البلدان والأزمان التي عاشوا فيها - اطلاعه على ذلك واسع جدا ، إلى حد أن أحدا من أصحاب هذا المذهب نفسه لا يجاريه في ذلك .

وشيخ الإسلام حينما يرد على مقالة أحد الأشاعرة لا يكتفي بالرد عليها ونقضها مباشرة ، وإنما يأتي بالردود من وجوه عديدة ، فقائل هذه المقالة إن كانت له كتب أخرى ، أو لشيوخه الذين تتلمذ عليهم ، أو لشيوخ المذهب عموما اطلع عليها واستخلص منها ما يرد على صاحب المقالة ويبين عدم ثقته هو أو ثقة شيوخه بهذا الكلام الذي يقوله في المقالة أو الكتاب المردود عليه ، وقد أتى شيخ الإسلام فى ذلك بأعاجيب .

٢ - وقد اختار في ردوده ومناقشاته أن تكون مشتملة على نقل كلام رؤوس الطوائف ، ويعلل ذلك بقوله - في معرض بيان أن المتكلمين ضعفت ردودهم على الفلاسفة لأنهم قابلوا الفاسد بالفاسد - « وإنما يحصل النور والهدى بأن يقابل الفاسد بالصالح ، والباطل بالحق ، والبدعة بالسنة ، والضلال بالهدى ، والكذب بالصدق ، وبذلك يتبين أن الأدلة الصحيحة لا تعارض بحال ، وأن المعقول الصريح مطابق للمنقول الصحيح » ثم يقول : « وقد رأيت من هذا عجائب فقل أن رأيت حجة عقلية هائلة لمن عارض الشريعة قد انقدح لي وجه

فسادها وطريق حلها ، إلا رأيت بعد ذلك من أئمة تلك الطائفة من قد تفطن لفسادها وبينه ، وذلك لأن الله خلق عباده على الفطرة ، والعقول السليمة مفطورة على معرفة الحق لولا المعارضات ، ولهذا أذكر من كلام رؤوس الطوائف في العقليات ما يبين ذلك ، لا لأنا محتاجون في معرفتنا إلى ذلك ، لكن ليعلم أن أئمة الطوائف معترفون بفساد هذه القضايا ، التي يدعي إخوانهم أنها قطعية ، مع مخالفتها للشريعة ، لأن النفوس إذا علمت أن ذلك القول قاله من هو من أئمة المخالفين استأنست بذلك واطمأنت به . ولأن ذلك يبين أن تلك المسألة فيها نزاعٍ بين تلك الطائفة فتنحل عقد الأصرار والتصميم على التقليد ؛ فإن عامة الطوائف - وإن ادعوا العقليات - فجمهورهم مقلدون لرؤوسهم فإذا رأوا الرؤوس قد تنازعوا واعترفوا بالحق انحلت عقدة الإصرار على التقليد » [(١)] .

فشيخ الإسلام يذكر ثلاثة أسباب دعته إلى النقل عن رؤساء الطوائف هي :

أ - بيان أن أئمة الطوائف معترفون بفساد هذه القضايا التي يدعي هؤلاء المردود عليهم أنها قطعية .

ب - ناحية نفسية تتمثل في أن هؤلاء إذا علموا أن ذلك القول قد قال به أئمتهم من قبل أنسوا واستأنسوا .

جـ - إزالة عقدة الإصرار والتصميم على هذه المقالة الباطلة حين يتبين لهم أن فيها نزاعا بين رؤسائهم .

٣ - وكثيرا ما يرد الأقوال الفاسدة بعضها ببعض ، لبيان أن صاحب هذا القول الفاسد - الذي يدور حوله الرد - ينكر على منازعه ما هو أقرب إلى الصحة من قوله ، فإذا كان قول منازعه فاسدا فقوله هو أحق بالفساد منه ، يقول شيخ الإسلام في رده على الآمدي حين ذكر دليله الثالث على نفي التجسيم عن الله تعالى ، وخلاصته : أنه لو كان جسما لكان له بعد وامتداد ، ووجوب تناهي الأبعاد [(٢)] فرد عليه شيخ الإسلام ، وكان مما قاله في معرض رده :

---

(١) درء التعارض (١/٣٧٦-٣٧٧) .
(٢) أبكار الأفكار للآمدي (١/١٤٢ - أ - ب) .

« مع أن ما ذكره من وجوب تناهي الأبعاد قد أبطل فيه مسالك الناس كلها ، وأنشأ مسلكا آخر ذكر أنه لم يسبقه إليه أحد ، وإذا حرر الأمر عليه وعليهم في تلك المسالك كان القدح فيها أقوى من مسالكهم في النفي ، فلو قدر أن اثنين أثبت أحدهما موجودا قائما بنفسه لا يتناهي ، وأثبت الآخر موجودا لا يكون متناهيا ولا غير متناه ، كان قول الثاني أفسد ، والأول أقرب إلى الصواب ، وما من مقدمة يدعون بها إفساد قول الأول إلا وفي أقوالهم ماهو أفسد منها » [(١)] ، ثم يعقب شيخ الإسلام بقاعدة معينة يضرب لها المثال فيقول : « والمناظرة تارة تكون بين الحق والباطل ، وتارة بين القولين الباطلين لتبيين بطلانهما ، أو بطلان أحدهما ، أو كون أحدهما أشد بطلانا من الآخر ، فإن هذا ينتفع به كثيرا في أقوال أهل الكلام والفلسفة وأمثالهم ممن يقول أحدهم القول الفاسد وينكر على منازعه ما هو أقرب منه إلى الصواب ، فيبين أن قول منازعه أحق بالصحة إن كان قوله صحيحا ، وإن قوله أحق بالفساد إن كان قول منازعه فاسدا ، لتنقطع بذلك حجة الباطل » [(٢)] ، ويضرب المثال بالمسألة المطروحة وهي وجود الله وبينونته عن خلقه التي قال عنها الآمدى : إنه لو كان جسما لكان له بعد وامتداد ، والأبعاد لابد أن تتناهى ، ولو قيل : إن الله تعالى لا يتناهى للزم منه أن لا يوجد جسم غيره من المخلوقات ، أو أن يخالط القاذورات وهو محال ، والآمدى يحل المشكلة بأن يقول إن الله موجود وأنه لا داخل العالم ولا خارجه ، فشيخ الإسلام يأتي بالقول الآخر وهو قول الحلولية أو ما يلزم منه الحلول فيقول : « حكى الأشعري وغيره عن طوائف أنهم يقولون : إنه لا يتناهى ، وهؤلاء نوعان ، نوع يقول : هو جسم ، ونوع يقول : ليس بجسم . فإذا أراد النفاة أن يبطلوا قول هؤلاء لم يمكنهم ذلك ، فإنهم إذا قالوا : يلزم منه أن يخالط القاذورات والأجسام ، قالوا : كما أثبتم موجودا لا يشار إليه ، ولا هو داخل ولا خارج ، فنحن نثبت موجودا هو داخل ، ولا يخالط غيره . فإذا قالوا : هذا لا يعقل ، قالوا : وذلك لا يعقل » - ثم يقول شيخ الإسلام - « ومذهب

---

(١) درء التعارض (٤/٢٠٥-٢٠٦) .

(٢) درء التعارض (٤/٢٠٦) ، وقد سبق نقل هذا النص (ص : ٣٠٢) .

النفاة أبعد في العقل من مذهب الحلولية ، ولهذا إذا ذكر القولان لأهل الفطر السليمة نفروا عن قول النفاة أعظم من نفورهم عن قول الحلولية » (١) ، مع أن كلا منهما قول باطل ، لكن رد باطل أولئك بباطل هؤلاء .

هذه إشارات سريعة يحسن بعدها الانتقال إلى المنهج التفصيلي :

* * * *

أولا : بيان جوانبهم الإيجابية وما عندهم من حق :

وقد سبق شرحها في الفصل السابق ، والإشارة إليها هنا للتذكير ولتصور منهج الرد بمجمله .

ثانيا : الكتاب والسنة فيهما ما يغني عما ابتدعه هؤلاء :

وهذه المسألة يركز عليها شيخ الإسلام دائما ، ولا تكاد تخلو مسألة من المسائل التي يناقشها مما خالف فيه الأشاعرة وغيرهم إلا ويعول على بيان أن الكتاب والسنة جاءا بالدين الكامل والهدى النافع لجميع الناس ، وأن المسلمين سابقا ولا حقا لم يكونوا بحاجة إلى شيء مما ابتدعه المبتدعون ، ويقرر أن الناس « متى تركوا الاعتصام بالكتاب والسنة فلابد أن يختلفوا ، فإن الناس لا يفصل بينهم إلا كتاب منزل من السماء ، كما قال تعالى : ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ ٱللهُ ٱلنَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَابَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى ٱللهُ ٱلَّذِينَ آمَنُوا لِمَا ٱخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَٱللهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [البقرة : ٢١٣] ، وكما قال تعالى : ﴿ يَآ أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا ٱللهَ وَأَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً ﴾ [النساء : ٥٩] (٢) ، ويقرر شيخ الإسلام أن نفاة الصفات لا يمكن أن يعتمدوا

---

(١) درء التعارض (٤/٢٠٦-٢٠٧) .
(٢) المصدر السابق (٥/٢٨٤) .

في أقوالهم الفاسدة على الشرع ، وأن يقولوا : إنها مستمدة من الكتاب والسنة ، فيقول : « ولا تجد أحدا من نفاة الصفات يعتمد في ذلك على الشرع ، ولا يدعى أن أصل اعتقاده لذلك من جهة الكتاب والسنة ، ولا ينقل قوله عن أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ... » (١) ، ويأمر بعرض أقوال الناس على الكتاب والميزان الذي أنزله الله تعالى ، ليميز صحيحها من فاسدها ، فيقول في مسألة حوادث لا أول لها مجيبا على اعتراض القائل بأن المانعين لها كثيرون : « وإذا كان كذلك فانظر في هذا الأصل الذي اتبع فيه متأخرُهم لمتقدميهم من إثباتهم حدوث العالم والأجسام بهذه الطريق : هل هي طريقة صحيحة في العقل أم لا ؟ وهل هي موافقة للشرع أم لا ؟ فاعرضها على الكتاب والميزان فإن الله تعالى يقول : ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾ [الحديد : ٢٥] ، فاعرض [ما (٢)] يذكرونه بما ثبت من كتاب الله وسنة رسوله وما ثبت عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان ، وأئمة المسلمين ، وزنه أيضا بالميزان الصحيحة (٣) العادلة العقلية واستعن على ذلك بما يذكره كل من النظار في هذه الطريقة وأمثالهم ، ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ، ولا تتبع الظن فإنه لا يغني من الحق شيئا ، وسل الله أن يلهمك ويهديك ، فإنه قد ثبت في الحديث الصحيح الإلهي أن الله تعالى قال : « يا عبادي كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم (٤) ... » (٥) ، ويقرر أيضا أن من أصول الإسلام « ان تميز ما بعث الله به محمدا ﷺ من الكتاب والسنة والحكمة ولا تخلطه بغيره ، ولا تلبس الحق بالباطل ، كفعل أهل الكتاب فإن الله سبحانه أكمل لنا الدين وأتم علينا النعمة ورضي لنا الإسلام دينا ، وقد قال النبي ﷺ :

---

(١) درء التعارض (٥/٥١) .

(٢) في الأصل [عما] والتصويب من إحدى النسخ في الحاشية .

(٣) الميزان مذكر ، ولعل الصواب [الموازين الصحيحة] .

(٤) قطعة من حديث قدسي مشهور ، رواه مسلم في كتاب البر والصلة ، باب تحريم الظلم ورقمه (٢٥٧٧) ، ورواه أيضا الإمام أحمد في المسند (٥/١٥٤) .

(٥) درء التعارض (٨/٢٧٥-٢٧٦) .

« تركتكم على البيضاء ، ليلها كنهارها لايزيغ عنها بعدى لاهالك [١] .... » [٢] .

وقد جاء تقرير شيخ الإسلام لهذه المسألة العظيمة التي تقوم على أن الكتاب والسنة فيهما ما يغني عن كل ما ابتدعه المبتدعون بالطرق التالية :

أ - أن الرسول ﷺ بلغ البلاغ المبين ، وأوضح أصول الدين كلها حتى ترك أمته على البيضاء ، ليلها كنهارها . يقول شيخ الإسلام في أول الحموية - وهي في العلو والصفات الخبرية ، وجرت له بسببها مع الأشاعرة محنة عظيمة - : « من المحال في العقل والدين أن يكون السراج المنير الذي أخرج الله به الناس من الظلمات إلى النور ، وأنزل معه الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، وأمر الناس أن يردوا ما تنازعوا فيه من أمر دينهم إلى ما بعث به من الكتاب والحكمة ، وهو يدعو إلى الله وإلى سبيله بإذنه على بصيرة ، وقد أخبر الله بأنه أكمل له ولأمته دينهم ، وأتم عليهم نعمته ، محال مع هذا وغيره أن يكون قد ترك باب الإيمان بالله ، والعلم به ملتبسا مشتبها ، ولم يميز بين ما يجب لله من الأسماء الحسنى والصفات العليا ، وما يجوز عليه ، وما يمتنع عليه ، فإن معرفة هذا أصل الدين وأساس الهداية ، وأفضل وأوجب ما اكتسبته القلوب ، وحصلته النفوس ، وأدركته العقول ، فكيف يكون ذلك الكتاب وذلك الرسول وأفضل خلق الله بعد النبيين لم يحكموا هذا الباب اعتقادا وقولا ؟ » [٣] ، ويقول في

---

(١) رواه الإمام أحمد عن العرباض بن سارية رضي الله عنه - (٢٦/٥) ، وابن ماجه في المقدمة رقم (٤٣) ، والحاكم (٩٦/١) ، وابن أبي عاصم في السنة رقم (٤٩،٥٠) ، كما رواه عن أبي الدرداء ابن ماجه في المقدمة رقم (٥) ، وابن أبي عاصم في السنة رقم (٤٨) ، وحديث العرباض قال فيه المنذري في الترغيب (٨٦/١) ت الهراس : « رواه ابن أبي عاصم في كتاب السنة باسناد حسن » وصححه الألباني في صحيح الترغيب (٢٧/١) ، ورقمه (٥٨) ، وفي تخريج السنة لابن أبي عاصم - بروايتيه - الأرقام السابقة ، وفي صحيح ابن ماجه رقم (٤١،٥) ، وفي سلسلة الأحاديث الصحيحة رقم (٦٨٨، ٩٣٧) .

(٢) مجموع الفتاوى (١٥٥/١٥) .

(٣) الحموية ، مجموع الفتاوى (٦/٥) ، وانظر أيضا : نقض التأسيس المخطوط (١٩٨/٣) ، ودرء التعارض ((٧٣/١-٧٤ ، ٤٠٦/٨-٤٠٧) ، والنبوات (ص : ٥٨،٢٢٧،٢٣٧) .

درء التعارض : « وبذلك يتبين أن الشارع عليه الصلاة والسلام نص على كل ما يعصم من المهالك نصا قاطعا للعذر ، وقال تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ ﴾ [التوبة : ١١٥] ، وقال تعالى : ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَامَ دِيناً ﴾ [المائدة : ٣] ، وقال تعالى : ﴿ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾ [النساء : ١٦٥] ، وقال تعالى : ﴿ وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَاغُ ٱلْمُبِينُ ﴾ [النور : ٥٤] ، وقال تعالى : ﴿ إِنَّ هَذَا ٱلْقُرْآنَ يَهْدِى لِلَّتِى هِيَ أَقْوَمُ ﴾ [الإسراء : ٩] ، وقال تعالى : ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْراً لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتاً * وإِذَا لَآتَيْنَاهُم مِّن لَّدُنَّآ أَجْراً عَظِيماً * وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطاً مُّسْتَقِيماً ﴾ [النساء : ٦٦ - ٦٨] ، وقال تعالى : ﴿ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ * يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ ٱلسَّلَامِ ﴾ [المائدة : ١٥ - ١٦] ، وقال أبو ذر : « لقد توفى رسول الله ﷺ وما طائر يقلب جناحيه في السماء إلا ذكر لنا منه علما » [١] ، وفي صحيح مسلم : ان بعض المشركين قالوا لسلمان : « لقد علمكم نبيكم كل شيء حتى الخراءة » [٢] ، وقال صلى الله عليه وسلم : تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدى إلا هالك [٣] ... » [٤] .

فهذه النصوص - وغيرها كثير - تدل دلالة قاطعة على أن رسول الله ﷺ قد بلغ هذا الدين كاملا ، وأن تبليغه كان بأوضح بيان وأقوم حجة .

ب - أن القرآن جاء بالدلائل الواضحة لمسائل العقيدة ، ومن ذلك أنه جاء بالأدلة العقلية الواضحة ، لا كما يزعم المعتزلة والأشاعرة أن دلالة السمع مجرد الخبر ، فقط ، وأن قبوله موقوف على تصديق المخبر . وتصديق المخبر - عندهم - موقوف على الأصول العقلية التي تنتهي بهم إلى نفي الصفات عن الله

---

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده (١٥٣/٥،١٦٢) ، والطبرانى فى الكبير ، رقم ١٦٤٧ ، وصححه الألبانى فى سلسلة الأحاديث الصحيحه رقم ١٨٠٣ ، وهو مروي عن أبى الدرداء - رضى الله عنه - رواه أبو يعلى الموصلى فى مسنده رقم (٥١٠٩،٩/٤٦) ت حسين سليم أسد ، وقال المحقق اسناده صحيح .

(٢) رواه مسلم ، كتاب الطهارة ، باب الاستطابة ، ورقمه (٢٦٢) .

(٣) سبق تخريجه قريبا .

(٤) درء التعارض (٧٣/١-٧٤) .

تعالى ، يقول شيخ الإسلام رادا على هؤلاء : « إن القرآن ضرب الله فيه الأمثال ، وهي المقاييس العقلية التي يثبت بها ما يخبر به من أصول الدين ، كالتوحيد ، وتصديق الرسل ، وإمكان المعاد ، وان ذلك مذكور في القرآن على أكمل الوجوه ، و ... عامة ما يثبته النظار من المتكلمين والمتفلسفة في هذا الباب يأتي القرآن بخلاصته ، وبما هو أحسن منه على أتم الوجوه ، بل لا نسبة بينها لعظم التفاوت » [١] ، وشيخ الإسلام يوضح مسألة خطيرة طالما وقع في الانحراف فيها أناس كثيرون ممن تشبعوا بعلم الكلام والفلسفة حيث يظنون أن القرآن كتاب عظيم ، لا شك في ثبوته ، ولكنه كتاب إيمان وتسليم ، وقد وصل الأمر بأحد أعلام الأشاعرة - وهو أبو الحسن الطبرى المعروف بالكيا الهراسي [٢] - أو بعض نظرائه من تلاميذ الجويني أن يقول : « وفي القرآن حجاج ، وإن لم يكن فيه الغلبة والفلج ، غير أن العامي يكتفي به ، كقوله تعالى : ﴿ أَفَعَيِينَا بِٱلْخَلْقِ ٱلْأَوَّلِ ﴾ [ق : ١٥] ، وليس من أنكر الحشر ينكره لأجل العياء ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ ﴾ [النحل : ٦٢] ﴿ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ﴾ [النجم : ٢١] ، وليس هذا يدل على نفي الولد قطعا ، فمبادىء النظر كافية لهم » [٣] ، ويتعجب الإنسان أشد العجب من هذا الكلام ، ولذلك يرد عليه شيخ الإسلام بقوله : « وأما [ما [٤]] ذكره من أن الحجاج الذي في القرآن يكتفى به العامى ، وإن لم يكن فيه الغلبة والفلج فهذا الكلام يقوله مثل هذا الرجل وأمثاله من أهل الكلام الجاهلين بحقائق ما جاء به التنزيل ، وما بعث به

---

(١) التسعينية (ص : ٢٧٣) .

(٢) هو أبو الحسن علي بن محمد بن علي الطبري الهراسي ، المعروف بالكيا - ومعناه في اللغة العجمية الكبير القدر - والهراسي بمعنى الذعر ، الأعلام (٣٢٩/٤) ، ولد سنة ٤٥٠ هـ وتوفي سنة ٥٠٤ هـ ، وكان من أبرز تلاميذ الجويني بعد الغزالي ، درس بالنظامية ، وله أحكام القرآن - مطبوع - وشفاء المسترشدين ، نقد مفردات الإمام أحمد ، وغيرها ، انظر : تبيين كذب المفترى (ص : ٢٨٨-٢٨٩) ، المنتظم (١٦٧/٩) ، سير أعلام النبلاء (٣٥٠/١٩) ، والوافي في الوفيات (٨٢/٢٢) - مطبوع - ، وطبقات السبكي (٢٣١/٧) ، وغيرها .

(٣) هذا النص نقله ابن تيمية عن الكيا الهراسي أو أحد تلاميذ الجويني ، درء التعارض (٣٦٠/٧) ، وانظر : درء التعارض أيضا (٩٤/٨) .

(٤) زيادة يقتضيها السياق ، ولعلها ساقطة طباعة .

الرسول ، حتى يقول بعضهم : إن الطريقة البرهانية ليست في القرآن ، وهؤلاء جهلهم بمعاني الأدلة البرهانية التي دل عليها القرآن كجهلهم بحقائق ما أخبر به القرآن ، بل جهلهم بحقائق ما دل عليه الشرع من الدلائل العقلية والمطالب الخبرية أعظم من جهلهم بما سلكوه من الطرق البدعية التي سموها عقلية ، وقد رأيت في كلام هذا الرجل وأمثاله من ذلك عجائب يخالفون بها صريح المعقول ، مع مخالفتهم لصحيح المنقول ، ونقص علمهم وإيمانهم بما جاء به الرسول ﷺ »[1] ، ثم بين شيخ الإسلام في معرض الرد « أن الطرق التي جاء به القرآن هي الطرق البرهانية التي تحصل العلم في المطالب الإلهية » ، ثم ذكر عدة أمثلة تدل على هذا :

١ - منها دلالة قياس الأولى على نفي الولد عن الله تعالى ، يقول : « مثال ذلك أنه يستدل بقياس الأولى البرهاني ، لا يستدل بقياس التمثيل والتعديل ، وذلك أن الله تعالى ليس مماثلا لشيء من الموجودات ، فلا يمكن أن يستعمل في حقه قياس شمولي منطقي تستوى أفراده في الحكم ، كما لا يستعمل في حقه قياس تمثيل يستوى فيه الأصل والفرع ، فإنه سبحانه لا مثل له ، وإنما يستعمل في حقه من هذا وهذا قياس الأولى ، مثل أن يقال : كل نقص ينزه عنه مخلوق من المخلوقات فالخالق تعالى أولى بتنزيهه عنه ، وكل كمال مطلق ثبت لموجود من الموجودات فالخالق تعالى أولى بثبوت الكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه ، لأنه سبحانه واجب الوجود ، فوجوده أكمل من الوجود الممكن من كل وجه ، ولأنه مبدع الممكنات وخالقها ، فكل كمال لها فهو منه ، وهو معطيه ، والذي خلق الكمال وأبدعه وأعطاه أحق بأن يكون له الكمال ، كما يقولون : كل كمال في المعلول فهو من العلة » ثم يطبق هذا على المسألة التي ذكرها الكيا الهراسي وهي أن الآيات الواردة لا تدل على نفي الولد عن الله تعالى فيقول : « وكان المشركون يقولون : إن الملائكة بنات الله ، كما حكى الله ذلك عنهم بقوله : ﴿ وَجَعَلُوا ٱلْمَلَائِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَادُ ٱلرَّحْمَـٰنِ إِنَاثاً ﴾ [الزخرف : ١٩] ،

---

(١) انظر : درء التعارض (٣٦١/٧) .

وهم مع هذا يجعلون البنات نقصا وعيبا ، ويرون الذكر كمالا ، فقال لهم : كيف تصفون ربكم بأنقص الوصفين ، وأنتم مع هذا لا ترضون هذا لأنفسكم ؟ فهذا احتجاج عليهم بطريق الأولى في بطلان قولهم : إن له البنات ، ولهم البنين ، لم يحتج بذلك على نفي الولد مطلقا كما يقول من يفترى على القرآن » [١] ، ثم يشرح الآيات الواردة في الرد على ادعاء المشركين إن لله البنات ، ثم يقول : « وإذا أراد أن يحتج سبحانه على نفي الولد مطلقا لم يذكر هذه الحجة التي لم يفهم وجهها من لم يعرف ما في القرآن من الحجاج ، وظن هو وأمثاله من أهل الضلال ان حجاجهم أكمل من حجاج القرآن ، وانهم حققوا أصول الدين أعظم من تحقيق الصحابة والتابعين ، بل يذكر سبحانه الحجة المناسبة للمطلوب ، كقوله تعالى : ﴿ وَقَالُوا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَداً ، سُبْحَانَهُ بَل لَّهُ مَا فِى ٱلسَّمٰوَاتِ وَٱلأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ ، بَدِيعُ ٱلسَّمٰوَاتِ وَٱلأَرْضِ * وَإِذَا قَضَىٰ أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [البقرة : ١١٦ – ١١٧] .... » [٢] ، ويستشهد بآيات أخرى ويذكر ما فيها من دلالات [٣] .

٢ – ثم يذكر مثالا آخر على مجيء القرآن بالأدلة البرهانية ، وهو دليل إثبات المعاد ، يقول في معرض رده على الكلام السابق – للكيا الهراسي أو أحد تلاميذ الجويني – : « وأما ما ذكره من قوله تعالى : ﴿ أَفَعَيِينَا بِٱلْخَلْقِ ٱلأَوَّلِ ﴾ [ق : ١٥] وقول ذلك القائل : من أنكر الخلق فلم ينكره لأجل كونه عيي بالخلق الأول ، فيقال له : مثل هذا الكلام إذا قاله ملحد طاعن في القرآن ، كان فيه من الدلالة على جهله وضلاله ، مالا يقدر على وصفه الإنسان ، وذلك أن الله تعالى في كتابه ذكر من دلائل المعاد وبراهينه مالا يقدر أحد على أن يأتي بقريب منه ، وذكر فيه من أصناف الحجج ما ينتفع به عامة الخلق [٤] » ، ثم شرح أدلة القرآن التي

---

(١) انظر : درء التعارض (٣٦٢/٧–٣٦٣) .

(٢) انظر : المصدر السابق (٣٦٧/٧–٣٦٨) .

(٣) انظر : المصدر السابق (٣٦٨/٧–٣٧٤) .

(٤) انظر : المصدر السابق (٣٧٤/٧) .

جاءت بطريق الوجود والعيان ، وبطريق الاعتبار والبرهان ، وشرح هذين الطريقين شرحا وافيا [(١)] .

٣ - ثم ذكر مثالا ثالثا وهو ما ذكره تعالى من نفي الشركاء معه [(٢)] .

ثم يقول شيخ الإسلام معقبا على ما سبق : « ولما كان الطريق إلى الحق هو السمع والعقل ، وهما متلازمان ، كان من سلك الطريق العقلي دله على الطريق السمعي ، وهو صدق الرسول ، ومن سلك الطريق السمعي بين له الأدلة العقلية ، كما بين ذلك القرآن ، وكان الشقي المعذب من لم يسلك لا هذا ولا هذا ، كما قال أهل النار : ﴿ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ [الملك : ١٠] » [(٣)] .

جـ - كثيرا ما يناقش شيخ الإسلام استدلال الأشاعرة الفاسد ببعض النصوص القرآنية ، ومن أمثلة ذلك :

١ - ما وقع فيه أهل الكلام - من الأشاعرة وغيرهم - في تقريرهم للعقائد الإيمانية حين يبدأون في إثبات الصانع أولا بدليل حدوث الأجسام ، ثم إثبات الصفات لله بالأدلة العقلية ، ثم يتكلمون في السمعيات من المعاد والجنة والنار والإمامة وغيرها ، وهذا منهجهم في جميع كتبهم تقريبا ، يقول شيخ الإسلام في « قاعدة أولية » مبينا منهج القرآن في تقرير العقيدة ، مستشهدا بصدر سورة البقرة ، فبعد أن صنف الخلق إلى ثلاثة أصناف قال بعد ذلك : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ ﴾ [البقرة : ٢١] ، ثم أتبع ذلك بتقرير النبوة في قوله : ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا ﴾ [البقرة : ٢٣] . قال ابن تيمية بعد ذلك : « والمتكلم يستحسن مثل هذا التأليف ويستعظمه ، حيث قررت الربوبية ثم الرسالة ، ويظن أن هذا موافق لطريقته الكلامية ، في نظره في القضايا العقليات أولا ؛ من تقرير الربوبية ، ثم تقرير النبوة ، ثم تلقي السمعيات من النبوة كما

---

(١) درء التعارض (٧/٣٧٥-٣٨٩) .
(٢) انظر : المصدر السابق (٧/٣٨٩-٣٩٤) .
(٣) انظر : المصدر السابق (٧/٣٩٤) .

هي الطريقة المشهورة الكلامية للمعتزلة ، والكرامية ، والكلابية ، والأشعرية ومن سلك هذا الطريق في إثبات الصانع أولا ، بناء على حدوث العالم ، ثم إثبات صفاته نفيا وإثباتا بالقياس العقلي – على ما بينهم من اتفاق واختلاف إما في المسائل وإما في الدلائل – ثم بعد ذلك يتكلمون في السمعيات من المعاد والثواب والعقاب والخلافة والتفضيل والإيمان بطريق مجملة . وإنما عمدة الكلام عندهم ومعظمه هو تلك القضايا التي يسمونها العقليات وهي أصول دينهم ، وقد بنوها على مقاييس تستلزم رد كثير مما جاءت به السنة فلحقهم الذم من جهة ضعف المقاييس التي بنوا عليها ، ومن جهة ردهم لما جاءت به السنة » (١) ، ثم بين بعد كلامه عن الفرق بين المعتزلة والأشاعرة في هذا الموضوع أن المتكلم أخطأ في ظنه أن طريقة القرآن توافق طريقته من وجوه ذكر منها وجهين عظيمين :

أحدهما : أن إثبات الصانع في القرآن بنفس آياته ، التي يستلزم العلم بها العلم به ، وهذه هي الطريقة الفطرية بخلاف الطرق التي أتى بها أهل الكلام من دليل الحدوث أو الإمكان أو غيرها (٢) .

والوجه الثاني : « أن الله أمر بعبادته التي هي كمال النفوس ، وصلاحها ، وغايتها ، ونهايتها ، لم يقتصر على مجرد الإقرار به ، كما هو غاية الطريقة الكلامية » (٣) ، ثم قال عنهم : « فلا وافقوا ، لا في الوسائل ولا في المقاصد ، فإن الوسيلة القرآنية قد أشرنا إلى أنها فطرية قريبة ، موصلة إلى عين المقصود ، وتلك [أي طرق أهل الكلام في إثبات الصانع] قياسية بعيدة ، ولا توصل إلا إلى نوع المقصود لا إلى عينه ، وأما المقاصد : فالقرآن أخبر بالعلم به والعمل له ، فجمع بين قوتي الإنسان العلمية والعملية ، الحسية والحركية ، الإرادية الإدراكية والاعتقادية القولية والعملية ، حيث قال : ﴿ ٱعْبُدُوا رَبَّكُمْ ﴾ [البقرة : ٢١] ، فالعبادة لابد فيها من معرفته ، والإنابة إليه والتذلل له ، والافتقار إليه وهذا هو المقصود ، والطريقة الكلامية إنما تفيد مجرد الإقرار والاعتراف بوجوده » (٤) .

---

(١) مجموع الفتاوى (٢/٧) .
(٢) انظر المصدر السابق (٢/٩-١٢) .
(٣) المصدر نفسه (٢/١٢) .
(٤) مجموع الفتاوى (٢/١٢) .

وكلام الله لا يقاس بكلام الخلق ، ولولا أن المسلمين ابتلوا بمثل هذا الكلام الذي يقوله هؤلاء ، ويقدمونه على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ لما كان هناك حاجة إلى تقرير مثل هذه الأصول التي هي من أول مسلمات كل مؤمن ينتسب إلى هذا الدين .

٢ - ومن الأمثلة أيضا احتجاجهم غير الدقيق ببعض الآيات القرآنية ، مثل احتجاجهم بقوله تعالى : ﴿ أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُون * ءَأَنتُم تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَـٰلِقُونَ ﴾ [الواقعة : ٥٨-٥٩] ، على دليل حدوث الأعراض الذي يقولون به ، يقول شيخ الإسلام : « وكثير من أهل الكلام يجعل دلالة القرآن والأحاديث من جهة الخبر المجرد ، ومعلوم أن ذلك لا يوجب العلم إلا بعد العلم بصدق المخبر ، فلهذا يضطرون إلى أن يجعلوا العلوم العقلية أصلا ، كما يفعل أبو المعالي ، وأبو حامد ، والرازي ، وغيرهم . وأئمة المتكلمين يعترفون بأن القرآن بين الأدلة العقلية كما يذكر ذلك الأشعرى وغيره ، وعبد الجبار بن أحمد وغيره من المعتزلة » .

« ثم هؤلاء يذكرون أدلة يجعلونها أدلة القرآن ، ولا تكون هي إياها كما فعل الأشعري في « اللمع » وغيره حيث احتج بخلق الإنسان ، وذكر قوله تعالى : ﴿ أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ * ءَأَنتُم تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَـٰلِقُونَ ﴾ [الواقعة : ٥٨-٥٩] لكن هو يظن أن النطفة فيها جواهر باقية ، وأن نقلها في الأعراض يدل على حدوثها ، فاستدل على حدوث جواهر النطفة [1] . وليست هذه طريقة القرآن ولا جمهور العقلاء ، بل يعرفون أن النطفة حادثة بعد أن لم تكن ، مستحيلة عن دم الإنسان ، وهي مستحيلة إلى المضغة ، وأن الله يخلق هذا الجوهر الثاني من المادة الأولى بالاستحالة ، وبعدم المادة الأولى لا تبقى جواهرها بأعيانها دائما » [2] ، ثم يقسم ابن تيمية النظار في نظرتهم إلى دلائل القرآن إلى **ثلاث درجات** :

« منهم من يعرض عن دلائله العقلية .

---

(١) انظر : اللمع للأشعري (ص : ٧) . ت مكارثي ، والرسالة إلى أهل الثغر (ص : ٣٥) .
(٢) مجموع الفتاوى (١٦/٤٧٠-٤٧١) .

ومنهم من يقر بها ، لكن يغلط في فهمها .
ومنهم من يعرفها على وجهها .
كما أنهم **ثلاث طبقات** في دلالته الخبرية :
منهم من يقول : لم يدل على الصفات الخبرية .
ومنهم من يستدل به على غير ما دل عليه .
ومنهم من يستدل به على ما دل عليه » (١) .

٣ - ومن الأمثلة أيضا احتجاجهم بقصة إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام ، وما ذكر عنه تعالى أنه قال : ﴿ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ ﴾ [الأنعام : ٧٦] احتجاجهم بهذه الآية على أن دليل حدوث الأجسام جاء في القرآن ، وقد رد عليهم ابن تيمية في ذلك طويلا (٢) .

د - وشيخ الإسلام وهو يرد على الأشاعرة يفضل مصطلحات القرآن على غيره فيقول - في المناظرة حول الواسطية لما ذكر أن مذهب السلف إثبات الصفات من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل -: « إني عدلت عن لفظ التأويل إلى لفظ التحريف لأن التحريف اسم جاء القرآن بذمه ، وأنا تحريت في هذه العقيدة [أي الواسطية] اتباع الكتاب والسنة ، فنفيت ما ذمه الله من التحريف ، ولم أذكر فيها لفظ التأويل بنفي ولا إثبات لأنه لفظ له عدة معان ... وقلت أيضا : ذكرت في النفي التمثيل ولم أذكر التشبيه لأن التمثيل نفاه الله بنص كتابه حيث قال : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى : ١١] وقال : ﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ﴾ [مريم : ٦٥] ، وكان أحب إلي من لفظ ليس في كتاب الله ولا في سنة رسوله ﷺ ، وإن كان قد يعنى بنفيه معنى صحيح ، كما قد يعنى به معنى فاسد » (٣) ، وهذا الكلام الذي يقوله هنا إنما هو في مناظرته مع خصومة

---

(١) مجموع الفتاوى (١٦/٤٧١) .
(٢) انظر مثلا : درء التعارض (١/٣١٠،٢/٧٣،٤/٧٦) وغيرها ، وسيأتي لهذه المسألة مزيد إيضاح إن شاء الله تعالى .
(٣) مناظرة حول الواسطية - مجموع الفتاوى (٣/١٦٥-١٦٦) .

الأشاعرة وغيرهم ، حول العقيدة الواسطية التي كتبها لعموم المسلمين ، ولذلك راعى فيها السهولة والشمول ، مع الحرص الشديد على استعمال الألفاظ والمصطلحات الواردة في الكتاب والسنة ، فلما ناظروه حولها بين منهجه وأسلوبه فيها ، ولما ذكر شيخ الإسلام مسألة المعجزات ذكر أن تسميتها بآيات الأنبياء أولى وأدل على المقصود (١) .

هـ - خبر الآحاد وإفادته للعلم إذا تلقته الأمة بالقبول ، وحجيته في مسائل العقيدة . ومذهب جمهور الأشاعرة في هذه المسألة مشهور ، ويتلخص في أن أخبار الآحاد - وهي ما عدا المتواتر - إنما تفيد الظن دون العلم ، ومن ثم فلا يحتج بها في العقائد إذا عارضها الدليل العقلي (٢) ، والأشاعرة كثيرا ما ينسبون إلى جمهور العلماء القول بأن أخبار الآحاد لا تفيد إلا الظن ، ويذكرون هذا عندما يتطرقون إلى هذا الموضوع في مباحث أصول الفقه (٣) ، ويلاحظ هنا أمور :

الأول : أن الأشاعرة مع قولهم بأن أخبار الآحاد لا تفيد العلم إلا أنهم يحتجون بها في المسائل العملية التي هي مسائل الأحكام والفروع واهتمامهم بالحديث والفقه وأصوله مشهور ومعروف .

الثاني : أنهم يحتجون بأخبار الآحاد ويقررون بها بعض مسائل العقيدة ، مثل المعجزات الثابتة للنبي محمد ﷺ غير القرآن ، والرؤية ، والشفاعة وعذاب القبر ، والحساب والميزان والصراط ، والإمامة ، والتفضيل وغيرها . وهم وإن قالوا إن هذه من قبيل المستفيض المشهور ، إلا إنهم يعترفون بأنها دون المتواتر .

---

(١) انظر : الجواب الصحيح (٦٧/٤) .

(٢) انظر مثلا : مشكل الحديث وبيانه لابن فورك (ص : ٢٢) ، والتمهيد للباقلاني (ص : ٣٨١-٣٨٦) . ت مكارثي ، وأصول الدين للبغدادي (ص : ١٢،١٨) ، والإرشاد للجويني (ص : ١٦١،٣٥٩،٤١٦) ، والشامل (ص : ١٠٠،٥٥٧) ، وأساس التقديس للرازي (ص : ١٦٨) وغيرها .

(٣) انظر مثلا : البرهان للجويني (٦٠٦/١) ، والمستصفى للغزالي (ص : ١٧٠) ، ط الجندي ، والتبصرة للشيرازي (ص : ٢٩٨) ، والعدة للقاضي أبي يعلى (٨٩٨/٣) ، والمحصول للرازي (جـ ٢ ق ١ ص : ٦٣٢) ، والاحكام للآمدي (٣٢/٢) .

لذلك فهم يتناقضون حين يقولون : إن أخبار الآحاد لا تفيد العلم ، أو إنها لا يحتج بها في العقيدة ، وهم إنما يلجأون إلى هذا حين تورد عليهم الأحاديث الواردة في إثبات الصفات لله تعالى مما يظنون أنها تقتضي تشبيها أو تجسيما .

الثالث : أن علماء مصطلح الحديث بحثوا هذه المسألة عند تقسيمهم الحديث إلى متواتر وآحاد ، وعند كلامهم عن صحيحي البخاري ومسلم وتلقي الأمة لهما بالقبول :

١ – فابن الصلاح – رحمه الله – يقول عن المتفق عليه بين البخاري ومسلم : « وهذا القسم جميعه مقطوع بصحته ، والعلم اليقيني النظري واقع به ، خلافا لقول من نفي ذلك محتجا بأنه لا يفيد في أصله إلا الظن وإنما تلقته الأمة بالقبول لأنه يجب عليهم العمل بالظن ، والظن قد يخطيء . وقد كنت أميل إلى هذا وأحسبه قويا ، ثم بان لي أن المذهب الذي اخترناه أولا هو الصحيح ... » [١] ، ثم بين أن حكمه هذا يشمل أيضا ما انفرد به أحدهما [٢] .

٢ – تعقب النووي ابن الصلاح فقال في التقريب : « وذكر الشيخ تقي الدين [أي ابن الصلاح] أن ما روياه أو أحدهما فهو مقطوع بصحته ، والعلم القطعي حاصل فيه ، وخالفه المحققون الأكثرون ، فقالوا يفيد الظن ما لم يتواتر » [٣] ، كما وافق النوويَّ وخالف ابنَ الصلاح عزُّ الدين بنُ عبد السلام [٤] .

وكثير من العلماء الذين جاءوا بعد النووي أيدوا ابن الصلاح ، ومنهم الحافظ ابن كثير [٥] ، وسراج الدين البلقيني [٦] ، وابن حجر [٧] ، وغيرهم .

---

(١) علوم الحديث لابن الصلاح (ص : ٢٤) ، وانظر : صيانة صحيح مسلم (ص : ٨٥-٨٦،١١٥) .

(٢) انظر : علوم الحديث (ص : ٢٥) .

(٣) التقريب للنووي (ص : ٤٠) ، وانظر : شرحه لصحيح مسلم (٢٠/١) .

(٤) انظر : التقييد والإيضاح للعراقي (ص : ٤١) .

(٥) انظر : الباعث الحثيث (ص : ٣٣) ، وانظر : تعليق أحمد شاكر في الحاشية .

(٦) انظر : محاسن الاصطلاح (ص : ١٠١) .

(٧) انظر : النكت على ابن الصلاح (٣٧١/١) وما بعدها ، ونزهة النظر (ص : ٣٩) مع لقط الدرر .

فهذا الخلاف إنما ورد على ما في الصحيحين من الأحاديث ، وهذا منسحب على ما ورد في غيرهما من الأحاديث الثابتة التي تلقتها الأمة بالقبول .

وقد جاءت مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية لهذه المسألة كما يلي :

١ – التحقيق في المقصود من خبر الواحد حين يقال : إنه يفيد العلم ، لأن البعض يظن أن من قال بهذا القول فإنه يقول بإفادته العلم في كل خبر ، وهذا غير صحيح يقول شيخ الإسلام : « إن أحدا من العقلاء لم يقل إن خبر كل واحد يفيد العلم ، وبحث كثير من الناس إنما هو في رد هذا القول »[١] ، ويقول أيضا : « ولا يقول عاقل من العقلاء : إن مجرد خبر الواحد أو خبرِ كل أحد يفيد العلم »[٢] ، وهذا بيان وتحقيق لموطن الخلاف ، لأن الذين يقولون إنه يفيد الظن بنوا قولهم على أن خبر الواحد قد يصدق وقد يكذب فكيف يقال : إنه بمجرده يفيد العلم ؟ ، وهذا صحيح بعمومه ، ولكن الذين قالوا إنه قد يفيد العلم قيدوه بقيود معلومة كأن تحفه القرائن المؤيدة ، أو تتلقاه الأمة بالقبول ، أو يرويه الحفاظ الذي عرف عنهم الضبط والإتقان ، وغيرها ، وهذا الغلط على العلماء الذي بينه شيخ الإسلام ابن تيمية أغضب شيخ الإسلام ابن القيم – رحمه الله – فقال وهو يعرض لهذا الموضوع بعد تفصيل واف مشبع بلغ قرابة المائة صفحة : « المقام التاسع والعاشر : وهو أن قولهم خبر الواحد لا يفيد العلم قضية كاذبة بإتفاق العقلاء إن أخذت كلية عامة ، وقضية لا تفيد إن أخذت جزئية أو مهملة ، فإن عاقلا لا يقول : كل خبر لا يفيد العلم حتى تنتصبوا للرد عليه كأنكم في شيء وكأنكم قد كسرتم عدو الإسلام فسودتم الأوراق بغير فائدة ، حتى كذب بعض الأصوليين كذبا صريحا لم يقله أحد قط فقال : مذهب أحمد ابن حنبل في إحدى الروايتين عنه : أن خبر الواحد يفيد العلم من غير قرينة ، وهو مطرد عنده في خبر كل واحد ، فيالله العجب ، كيف لا يستحي العاقل من المجاهرة بالكذب على أئمة الإسلام ، لكن عذر هذا وأمثاله أنهم يستجيزون نقل

---

(١) المسودة (ص : ٢٤٤) .
(٢) شرح الأصفهانية (ص : ٩٢) .

المذاهب عن الناس بلازم أقوالهم ، ويجعلون لازم المذهب في ظنهم مذهبا » [(١)] .

٢ – يعتبر شيخ الإسلام ابن تيمية من أبرز العلماء الذين نبهوا إلى خطأ وقع فيه كثير من المتأخرين – قبل ابن تيمية – وذلك حين نسبوا إلى جمهور العلماء القول بأن أخبار الآحاد المتلقاة بالقبول لا تفيد إلا الظن ، وأن القول بإفادته العلم لم يقل به إلا فئة قليلة من الحنابلة وغيرهم ، يقول – رحمه الله – : « الصحيح أن خبر الواحد قد يفيد العلم إذا احتفت به قرائن تفيد العلم ، وعلى هذا فكثير من متون الصحيحين متواتر اللفظ عند أهل العلم بالحديث ، وإن لم يعرف غيرهم أنه متواتر ، ولهذا كان أكثر متون الصحيحين مما يعلم علماء الحديث علما قطعيا أن النبي ﷺ قاله ، تارة لتواتره ، وتارة لتلقي الأمة له بالقبول . وخبر الواحد المتلقى بالقبول يوجب العلم عند جمهور العلماء من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ، وهو قول أكثر أصحاب الأشعرى كالاسفراييني وابن فورك » [(٢)] ، ويقول أيضا : « الخبر الذي تلقاه الأئمة بالقبول تصديقا له أو عملا بموجبه يفيد العلم عند جماهير الخلف والسلف ، وهذا في معنى التواتر [(٣)] ، لكن من الناس من يسميه المشهور والمستفيض ، ويقسمون الخبر إلى متواتر ومشهور وخبر واحد ، وإذا كان كذلك فأكثر متون الصحيحين معلومة متقنة تلقاها أهل العلم بالحديث بالقبول والتصديق وأجمعوا على صحتها ، وإجماعهم معصوم من الخطأ » [(٤)] ، وقد أعاد هذا الكلام مرة أخرى ، وذكر أن أكثر متون الصحيحين مما يعلم صحته عند علماء الطوائف وعد منهم الأشعرية [(٥)] .

---

(١) مختصر الصواعق (٢/٤٤٥) ، وكأن ابن القيم يقصد بكلامه الآمدي ، لأن ما نقله هو كلامه بحروفه في الاحكام (٢/٣٢) مع تقديم وتأخير .

(٢) مجموع الفتاوى (١٨/٤٠–٤١) .

(٣) يرد شيخ الإسلام على الذين يقولون : إن التواتر يحصل بالعدد فقط فيقول : « من الناس من لا يسمى متواترا إلا ما رواه عدد كثير يكون العلم حاصلا بكثرة عددهم فقط ، ويقولون : إن كل عدد أفاد العلم في قضية أفاد مثل ذلك العدد العلم في كل قضية . وهذا ضعيف ... » ثم رد عليهم ، انظر : مجموع الفتاوى (١٨/٤٨) ، وانظر مناقشة أوفى في المسودة (ص : ٢٣٦–٢٣٧) .

(٤) مجموع الفتاوى (١٨/٤٨–٤٩) .

(٥) انظر المصدر السابق (١٨/٧٠) .

بل إن شيخ الإسلام يذكر أن هذا قول جمهور علماء أصول الفقه ، فيقول : « ولهذا كان جمهور أهل العلم من جميع الطوائف على أن خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول ، تصديقا له ، أو عملا به ، انه يوجب العلم ، وهذا هو الذي ذكره المصنفون في أصول الفقه من أصحاب أبي حنيفة ، ومالك والشافعي وأحمد ، إلا فرقة قليلة من المتأخرين اتبعوا في ذلك طائفة من أهل الكلام أنكروا ذلك ، ولكن كثيرا من أهل الكلام أو أكثرهم يوافقون الفقهاء وأهل الحديث والسلف في ذلك ، وهو قول أكثر الأشعرية كأبي إسحاق وابن فورك . وأما ابن الباقلاني فهو الذي أنكر ذلك ، واتبعه مثل أبي المعالي ، وأبي حامد ، وابن عقيل ، وابن الجوزى ، وابن الخطيب ، والآمدى ، ونحو هؤلاء . والأول هو الذي ذكره الشيخ أبو حامد ، وأبو الطيب ، وأبو إسحاق ، وأمثاله من أئمة الشافعية ، وهو الذي ذكره القاضي عبد الوهاب وأمثاله ، وهو الذي ذكره أبو يعلى وأبو الخطاب وأبو الحسن بن الزاغوني ، وأمثالهم من الحنابلة ، وإذا كان الإجماع على تصديق الخبر موجبا للقطع به ، فالاعتبار في ذلك بإجماع أهل العلم بالحديث ، كما أن الاعتبار في الاجتماع على الأحكام بإجماع أهل العلم بالأمر والنهي والإباحة » (١) .

ويذكر شيخ الإسلام رأى ابن الصلاح واعتراض المعترضين فيقول بعد ذكره لنماذج عديدة من أحاديث الآحاد مما تلقته الأمة بالقبول عملا به أو تصديقا له ، يقول : « فهذا يفيد العلم اليقيني عند جماهير أمة محمد ﷺ من الأولين والآخرين ، أما السلف فلم يكن بينهم في ذلك نزاع ، وأما الخلف فهذا مذهب الفقهاء الكبار من أصحاب الأئمة الأربعة ، والمسألة منقولة في كتب الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية ، مثل السرخسي وأبي بكر الرازي من الحنفية ، وابن خواز منداد وغيره من المالكية ، ومثل القاضي أبي يعلي وابن أبي موسى وأبي الخطاب وغيرهم من الحنبلية ، ومثل أبي إسحاق الأسفراييني وابن فورك

---

(١) مقدمة في أصول التفسير (ص : ٦٧-٦٨) - ت زرزور ، وممن صرح بأنه قد يفيد خبر الآحاد العلم ممن ذكرهم ابن تيمية أبو إسحاق الأسفراييني كما في النكت لابن حجر (٣٧٧/١) ، والشيرازي في اللمع الذي ألفه بعد التبصرة (ص : ٤٠) ، والسرخسي في أصوله (٢٩١/١-٢٩٣) .

وأبي إسحاق النظام من المتكلمين . وإنما نازع في ذلك طائفة كابن الباقلاني ومن تبعه مثل أبي المعالي والغزالي وابن عقيل ، وقد ذكر أبو عمرو بن الصلاح القول الأول وصححه واختاره ، ولكنه لم يعلم كثرة القائلين به ليتقوى بهم ، وإنما قاله بموجب الحجة الصحيحة ، وظن من اعترض عليه من المشايخ [١] الذي لهم علم ودين ، وليس لهم بهذا الباب خبرة تامة أن هذا الذي قاله الشيخ أبو عمرو انفرد به عن الجمهور ، وعذرهم أنهم يرجعون في هذه المسائل إلى ما يجدونه من كلام ابن الحاجب ، وإن ارتفعوا درجة صعدوا إلى السيف الآمدى ، وإلى ابن الخطيب ، فإن علا سندهم صعدوا إلى الغزالي والجويني والباقلاني » [٢] ، ثم ذكر ابن تيمية دليل الجمهور وهو الإجماع [٣] .

والدليل على أن شيخ الإسلام من أبرز العلماء الذين حققوا هذه المسألة ، وبينوا خطأ المتكلمين من الأشاعرة الذين حكوا الخلاف زاعمين أن قول الجمهور : أنها تفيد الظن ، أن علماء أصول الحديث المحققين لما حققوا في الأمر استشهدوا ونقلوا كلام شيخ الإسلام في تحقيق ذلك ، فابن كثير يقول بعد سياق الخلاف بين ابن الصلاح والنووي : « قلت : وأنا مع ابن الصلاح فيما عول عليه وأرشد إليه ، والله أعلم » [٤] ، ثم يقول : « - حاشية - ثم وقفت بعد هذا على كلام لشيخنا العلامة ابن تيمية مضمونه أنه نقل القطع بالحديث الذي تلقته الأمة بالقبول عن جماعات من الأئمة [وذكرهم ثم قال بعد نهاية كلام شيخ الإسلام] : « وهو معنى ما ذكره ابن الصلاح استنباطا ، فوافق فيه هؤلاء الأئمة » [٥] ، ومثله البلقيني في شرحه لمقدمة ابن الصلاح ، فإنه قال بعد ذكر الخلاف : « وما قاله ابن عبد السلام والنووي ومن تبعهما ممنوع ، فقد نقل بعض الحفاظ المتأخرين - رحمهم الله - [وساق أسماءهم بما يقارب ما في الباعث

---

(١) كالنووي والعز بن عبد السلام - كما تقدم تقريبا - .

(٢) نقله ابن القيم مختصر الصواعق (٢/٣٧٣-٣٧٤) .

(٣) انظر : المصدر السابق (٢/٣٧٤-٣٧٧) وهو بحث مهم جدا .

(٤) الباعث الحثيث (ص : ٣٣) .

(٥) المصدر السابق (ص : ٣٤) .

الحثيث] أنهم يقطعون بالحديث الذي تلقته الأمة بالقبول » [(١)] ، والبلقيني يقصد ابن تيمية ، والكلام الذي نقله هو كلام شيخ الإسلام ، وممن نبه إلى هذا ابن حجر حيث قال بعد تلخيص كلام البلقيني : « قلت وكأنه عنى بهذا الشيخ تقي الدين ابن تيمية » [(٢)] ، ثم ساق الحافظ ابن حجر كلاما أطول عن شيخ الإسلام ابن تيمية - نقله عن بعض ثقات أصحابه [(٣)] - ثم رد ابن حجر على النووي من عدة وجوه [(٤)] ، وكذا الفتوحي في شرح الكوكب المنير نقل عن بن تيمية [(٥)] ، فهؤلاء العلماء اعتمدوا في بيان حقيقة الخلاف في هذه المسألة على ما حققه وبينه ابن تيمية رحمه الله تعالى .

٣ - بقيت مسألة حجية خبر الآحاد في العقيدة ، وأصرح من يمثل اعتقاد جمهور الأشاعرة في ذلك الرازي الذي يقول : « أما التمسك بخبر الواحد في معرفة الله تعالى فغير جائز يدل عليه وجوه : الأول : أن أخبار الآحاد مظنونة ، فلم يجز التمسك بها في معرفة الله تعالى وصفاته ، وإنما قلنا إنها مظنونة لأنا أجمعنا على أن الرواة ليسوا معصومين .... » ثم ساق أدلة منكرى حجية خبر الآحاد التي ذكرها علماء أصول الفقه ، ثم قال عن الصحابة في الوجه الثاني : « إلا أنا قلنا إن الله تعالى أثنى على الصحابة رضي الله عنهم في القرآن على سبيل العموم ، وذلك يفيد ظن الصدق ، فلهذا الترجيح قبلنا روايتهم في فروع الشريعة ، أما الكلام في ذات الله تعالى وصفاته فكيف يمكن بناؤه على هذه الرواية الضعيفة [(٦)] ؟ » ثم ذكر الرازي من الأسباب الوضع في الحديث وطعن في رواة الحديث بأن الملاحدة قد يروجون عليهم بعض الأحاديث الموضوعة ، كما طعن في ضبط الرواة مستشهدا بنقلهم الحديث بالمعنى [(٧)] .

---

(١) محاسن الاصطلاح للبلقيني (ص : ١٠١) .

(٢) النكت على كتاب ابن الصلاح (٣٧٤/١) .

(٣) لعله يقصد ابن القيم ، لأنه ذكر في مختصر الصواعق (٣٧٢/٢-٣٧٤) ما هو قريب مما ذكره ابن حجر .

(٤) انظر : النكت (٣٧٧/١-٣٧٩) .

(٥) انظر : شرح الكوكب المنير (٢٤٩/٢) - المحققة .

(٦) أساس التقديس للرازي (ص : ١٦٨-١٧٠) ، وانظر حول مذهب الأشاعرة في هذا : التسعينية لابن تيمية (ص : ٢٤٢) .

(٧) انظر : المصدر السابق (ص : ١٧٠-١٧١) .

والأدلة التي ذكرها الرازي هي نفسها أدلة الذين لا يوجبون العمل بخبر الآحاد في الأحكام ، وما يجيبهم به الرازي في كتبه الأصولية يجاب به هنا ، وكلامه عن أهل الحديث وروايتهم كلام من ليس خبيرا بأحوالهم ومناهجهم .

ولا شك أن شيخ الإسلام ابن تيمية قد ناقش الرازي في أقواله هذه في نقض التأسيس كما يدل عليه منهجه فيما وصل إلينا من هذا الكتاب الذي تتبع فيه كلام الرازي كلمة كلمة وجملة جملة ، وللأسف لم يصل إلينا على حد علمي - الجزء الخاص بهذه المسألة - ، علما بأنه قد وصل جزء من رده على كلام الرازي بعد كلامه في خبر الآحاد ، وهو القسم الثالث من أساس التقديس ، ورده عليه شيخ الإسلام في الجزء الثاني من نقضه المخطوط [(١)] . وليس في كتب شيخ الإسلام كلام مطول حول هذا الموضوع ، وإنما فيها إشارات سبق نقل بعضها ، ولعل ابن القيم - كعادته - لخص كلام شيخ الإسلام مع إضافات وتحقيقات فيما كتبه مطولا حول أخبار الآحاد [(٢)] .

والأدلة التي أوردها شيخ الإسلام ردا على الرازي وغيره هي كما يلي :

أ - نقل ابن تيمية عن ابن عبد البر الخلاف في خبر الآحاد هل يوجب العمل دون العلم أو العلم والعمل جميعا ، وبعد ذكر أقوال العلماء في ذلك قال : « وكلهم يروى خبر الواحد العدل في الاعتقادات ، ويعادى ويوالي عليها ، ويجعلها شرعا وحكما ودينا في معتقده ، على ذلك جماعة أهل السنة ، ولهم في الأحكام ما ذكرنا » . قال ابن تيمية معلقا على هذا : « قلت : هذا الإجماع الذي ذكره في خبر الواحد العدل في الاعتقادات يؤيد قول من يقول : إنه يوجب العلم ، وإلا فما لا يفيد علما ولا عملا كيف يجعل شرعا ودينا يوالي عليه ويعادي ؟ » [(٣)] ، والعجيب أن ابن عبد البر نفسه رجح أنه يوجب العمل دون

---

(١) سبقت الإشارة إلى الجزء الثاني من مخطوط نقض التأسيس حقه أن يكون هو الثالث وأن يقدم عليه الثالث ليصبح الثاني ، قارن بين أساس الرازي (ص : ١٧٣) ، ونقضه المخطوط (١٩٩/٢) .

(٢) انظر : مختصر الصواعق (٣٣٢/٢-٤٤٦) .

(٣) المسودة (ص : ٢٤٥) .

العلم ، فكيف يحتج به في العقائد ولا يوجب علما ؟ . ويقول شيخ الإسلام أيضا : « مذهب أصحابنا أن أخبار الآحاد المتلقاة بالقبول تصلح لإثبات أصول الديانات » [(١)] ، ونقل شيخ الإسلام عن ابن عقيل الحنبلي حكاية الخلاف في أحاديث الآحاد الدالة على الصفات هل يقال بظاهرها ، أو ترد ، أو تقبل وتوؤل ، ثم رجح القول الثالث وقال : « هذا هو اعتقادنا » ، قال ابن تيمية معلقا : « قلت هذا خلاف ما قرره في انتصاره لأصحاب الحديث ، وإن كان كلامه في هذا الباب كثير الاختلاف ، وخلاف ما عليه عامة أهل السنة المتقدمين من السلف » [(٢)] .

ب – أن الاعتبار في إفادة أخبار الآحاد العلم إجماع أهل الحديث دون من عداهم ، وقد سبقت نقول من كلام شيخ الإسلام في ذلك ، وقد أشار شيخ الإسلام إلى إعتراض أورده ابن الباقلاني ونصه : « فإن قيل : أما الجزم بصدقه فلا يمكن منهم ، وأما العمل به [فهو [(٣)]] الواجب عليهم وإن لم يكن صحيحا في الباطن ، وهذا سؤال ابن الباقلاني » . أجاب شيخ الإسلام بقوله : « وأما الجزم بصدقه فإنه يحتف به من القرائن ما يوجب العلم إذ القرائن المجردة قد تفيد العلم بمضمونها ، فكيف إذا احتفت بالخبر ، والمنازع بنى على هذا أصله الواهي : أن العلم بمجرد الأخبار لا يحصل إلا من جهة العدد ، فلزمه أن يقول : ما دون العدد لا يفيد أصلا . وهذا غلط خالفه فيه حذاق أتباعه . وأما العمل به فلو جاز أن يكون في الباطن كذبا وقد وجب علينا العمل به لا نعقد [(٤)] الإجماع على ما هو كذب وخطأ في نفس الأمر ، وهذا باطل ، فإذا كان تلقي الأمة له بالقبول يدل على صدقه لأنه إجماع منهم على أنه صدق مقبول فإجماع [(٥)] السلف والصحابة أولى أن يدل على صدقه ، فإنه لا يمكن

---

(١) المسودة (ص : ٢٤٨) .

(٢) المصدر السابق (ص : ٢٤٩) .

(٣) في مختصر الصواعق – مصورة الطبعة الأولى [وهو] وكذا في طبعتى زكريا يوسف – الأولى عام ١٣٨٠ هـ (٤٨٣/٢) ، والثانية عام ١٤٠٠ هـ (٥٨٣/٢) ، ولعل الصواب ما أثبته .

(٤) في مصورة الطبعة الأولى (ولانعقد) والتصويب من طبعتي زكريا يوسف .

(٥) في المصورة بإجماع والتصويب من طبعتي زكريا يوسف .

أحدا أن يدعي إجماع الأمة إلا فيما أجمع عليه سلفها من الصحابة والتابعين ، وأما بعد ذلك فقد انتشرت انتشارا لا تضبط جميعها » [١] ، ثم ذكر تلقي العلماء لجمهور أحاديث الصحيحين بالقبول ثم قال : « فإن ما تلقاه أهل الحديث وعلماؤه بالقبول والتصديق فهو محصل للعلم ، مفيد لليقين ، ولا عبرة بمن عداهم من المتكلمين والأصوليين ، فإن الاعتبار في الإجماع على كل أمر من الأمور الدينية بأهل العلم به دون غيرهم ، كما لم يعتبر في الإجماع على الأحكام الشرعية إلا العلماء بها دون المتكلمين والنحاة والأطباء ، كذلك لا يعتبر في الإجماع على صدق الحديث وعدم صدقه إلا أهل العلم بالحديث وطرقه وعلله ، وهم علماء أهل الحديث العالمون بأحوال نبيهم الضابطون لأقواله وأفعاله ، المعتنون بها أشد من عناية المقلدين بأقوال متبوعيهم ، فكما أن العلم بالتواتر ينقسم إلى عام وخاص ، فيتواتر عند الخاصة ما لا يكون معلوما لغيرهم ، فضلا أن يتواتر عندهم ، فأهل الحديث لشدة عنايتهم بسنة نبيهم ، وضبطهم لأقواله وأفعاله وأحواله ، يعلمون من ذلك علما لا يشكون فيه ، مما لا شعور لغيرهم به البتة ، فخبر أبي بكر وعمر بن الخطاب ومعاذ بن جبل وابن مسعود ونحوهم يفيد العلم الجازم الذي يلتحق عندهم بقسم الضروريات . وعند الجهمية والمعتزلة وغيرهم من أهل الكلام لا يفيد علما ، وكذلك يعلمون بالضرورة أن رسول الله ﷺ أخبر أن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة ، وعند الجهمية : رسول الله ﷺ لم يقل ذلك ، ويعلمون بالضرورة أن نبيهم ﷺ أخبر عن خروج قوم من النار بالشفاعة وعند المعتزلة والخوارج لم يقل ذلك ، وبالجملة فهم جازمون بأكثر الأحاديث الصحيحة ، قاطعون بصحتها عنه ، وغيرهم لا علم عنده بذلك » [٢] .

فشيخ الإسلام من خلال هذا النص يناقش أهل الكلام ببيان المنهج الصحيح في طريقة طرح الموضوع ، لأن هؤلاء المتكلمين يعاملون أنفسهم وكأنهم مثل - بل أفضل - من علماء الحديث الذين هيأهم الله تعالى لحفظ دينه وتبليغ شريعة نبيه محمد ﷺ ، فأفنوا أعمارهم في دراسة السنة وتمحيص أسانيدهم ومتونها ،

---

(١) عن مختصر الصواعق (٢/٣٧٤-٣٧٥) - مصورة الطبعة الأولى ١٣٤٨ هـ .

(٢) المصدر السابق (٢/٣٧٥-٣٧٦) .

والغوص في عللها ودقائق رواياتها ، فيأتي الواحد من هؤلاء المتكلمين ومبلغ علمه ما في كتب ابن سينا والفارابي وابن رشد ، أو كتب أهل الكلام من الجهمية والمعتزلة وغيرهم ، فيقول : خبر الآحاد لا يفيد العلم ، ويحتج بأن هذا قول أمثاله – من أهل الكلام – بل ويقلب الموضوع ليدعي أن قوله هو قول الجمهور ، وأن القول بأنه يفيد العلم هو قول فئة قليلة ممن يسميهم حشوية أهل الحديث وبعض الحنابلة . فشيخ الإسلام يقرر أن المنهج الحق أن يرجع في كل فن إلى أهله ، فكما أن الطب يرجع فيه إلى أهل الطب ، فكذلك في المسألةالمطروحة يرجع فيها إلى أهل الحديث فينظر في أقوالهم ورأيهم هل يفيد عندهم خبر الآحاد العلم أم لا ؟ فإذا أجمعوا على أنه يفيد العلم إذا تلقته الأمة بالقبول فلا يلتفت إلى خلاف من سواهم ممن هم كالعوام في علم الحديث .

وهذا منهج تأصيلي مهم لمن أراد أن يدرس هذا الموضوع ، لأن هناك جوانب ينبغي الانطلاق منها ، وهو ما فعله ابن القيم – رحمه الله – مما وصل إلينا من مختصر الصواعق .

جـ – ومن المنهج التأصيلي الذي ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية ما نقله عنه ابن القيم ، في تحقيق مذهب السلف في هذا الباب وبيان المداخل المهمة فيه ، يقول شيخ الإسلام : « وأهل الحديث لا يجعلون حصول العلم بمخبر هذه الأخبار الثابتة من جهة العادة المطردة في حق سائر المخبرين »[(١)] ، وهذا رد لدعوى أهل الكلام الذين يقولون عن السلف إنهم يرون حصول العلم في خبر كل مخبر ، وهذا غلط شنيع عليهم ، وقد شرح شيخ الإسلام قولهم بقوله : « بل يقولون ذلك :

- لأمر يرجع إلى المخبر .
- وأمر يرجع إلى المخبر عنه .
- وأمر يرجع إلى المخبر به .
- وأمر يرجع إلى المخبر المبلغ .

---

(١) مختصر الصواعق (٢/٣٧٧) .

- « فأما ما يرجع إلى المخبر فإن الصحابة الذين بلغوا الأمة سنة نبيهم كانوا أصدق الخلق لهجة ، وأعظمهم أمانة ، وأحفظهم لما يسمعونه ، وخصهم الله من ذلك بما لم يخص به غيرهم ، فكانت طبيعتهم قبل الإسلام الصدق والأمانة ، ثم ازدادوا بالإسلام قوة في الصدق والأمانة . وكان صدقهم عند الأمة وعدالتهم وضبطهم وحفظهم عن نبيهم ، أمرا معلوما لهم بالاضطرار ، كما يعلمون إسلامهم وإيمانهم وجهادهم مع رسول الله ﷺ ، وكل من له أدنى علم بحال القوم يعلم أن خبر الصديق وأصحابه لا يقاس بخبر من عداهم ، وحصول الثقة واليقين بخبرهم فوق الثقة واليقين بخبر من سواهم من سائر الخلق بعد الأنبياء ، فقياس خبر الصديق على خبر آحاد المخبرين من أفسد قياس في العالم . وكذلك الثقات العدول الذين رووا عنهم هم أصدق الناس لهجة وأشدهم تحريا للصدق والضبط ، حتى لا تعرف في جميع طوائف بني آدم أصدق لهجة ولا أعظم تحريا للصدق منهم ، وإنما المتكلمون أهل ظلم وجهل يقيسون خبر الصديق والفاروق وأبي بن كعب بأخبار آحاد الناس ، مع ظهور الفرق المبين بين المخبرين . فمن أظلم ممن سوى بين خبر الواحد من الصحابة وخبر الواحد من الناس في عدم إفادة العلم ، وهذا بمنزلة من سوى بينهم في العلم والدين والفضل » .

- « وأما ما يرجع إلى المخبر عنه : فإن الله سبحانه تكفل لرسوله ﷺ بأن يظهر دينه على الدين كله ، وأن يحفظه حتى يبلغه الأول لمن بعده ، فلابد أن يحفظ الله سبحانه حججه وبيناته على خلقه لئلا تبطل حججه وبيناته ، ولهذا فضح الله من كذب على رسوله في حياته وبعد مماته وبين حاله للناس .... » .

- « وأما ما يرجع إلى المخبر به : فإنه الحق المحض ، وهو كلام رسول الله ﷺ الذي كلامه وحي ، فهو أصدق الصدق ، وأحق الحق بعد كلام الله فلا يشتبه بالكذب والباطل على ذي عقل صحيح ، بل عليه من النور والجلالة والبرهان ما يشهد بصدقه ، والحق عليه نور ساطع يبصره ذو البصيرة السليمة ، فبين المخبر الصادق عن رسول الله ﷺ وبين المخبر الكاذب عنه من الفرق كما بين الليل والنهار والضوء والظلام ، وكلام النبوة متميز بنفسه عن غيره من الكلام

الصدق ، فكيف نسبته [١] ، ولكن هذا إنما يعرفه من له عناية بحديث رسول الله ﷺ وأخباره وسنته . ومن سواهم في عمى عن ذلك ، فإذا قالوا أخباره وأحاديثه الصحيحة لا تفيد العلم فهم مخبرون عن أنفسهم إنهم لم يستفيدوا منها العلم ، فهم صادقون فيما يخبرون به عن أنفسهم ، كاذبون في أخبارهم أنها لا تفيد العلم لأهل الحديث والسنة » .

- « وأما ما يرجع إلى المُخبَر [المبلَّغ] فالمخبَر نوعان : نوع له علم ومعرفة بأحوال الصحابة وعدالتهم ، وتحريهم للصدق والضبط ، وكونهم أبعد خلق الله عن الكذب وعن الغلط والخطأ فيما نقلوه إلى الأمة ، وتلقاه بعضهم عن بعض بالقبول وتلقته الأمة عنهم كذلك ، وقامت شواهد صدقهم فيه ، فهذا المخبَر يقطع بصدق المخبِر ويفيده خبر العلم واليقين لمعرفته بحاله وسيرته . ونوع لا علم لهم بذلك وليس عندهم من المعرفة بحال المخبرين ما عند أولئك ، فهؤلاء قد لا يفيدهم خبرهم اليقين » .

ثم يعقب شيخ الإسلام بقوله : « فإذا انضم عمل المخبر وعلمه بحال المخبر وانضاف إلى ذلك معرفة المخبر عنه ونسبة ذلك الخبر إليه أفاد ذلك علما ضروريا بصحة تلك النسبة ، وهذا في إفادة العلم أقوى من خبر رجل مبرز في الصدق والتحفظ ، عن رجل معروف بغاية الإحسان والجود أنه سأله رجل معدم فقير ما يغنيه فأعطاه ذلك ، وظهرت شواهد تلك العطية على الفقير ، فكيف إذا تعدد المخبرون عنه وكثرت رواياتهم وأحاديثهم بطرق مختلفة ، وعطايا متنوعة في أوقات متعددة ؟ » [٢] .

وحينما تفيد أخبار الآحاد العلم فإنه يحتج بها في العقائد ، ومع ذلك فالتفريق بين الأحكام والعقائد أمر استجد في وقت متأخر ، أما السلف من الصحابة

---

(١) كذا في المختصر (٣٧٩/٢) ، وطبعة زكريا يوسف الأولى (٤٨٦/٢) ، والثانية (٥٨٦/٢) ، ولعل الصواب [يشتبه] .

(٢) مختصر الصواعق (٣٧٧/٢-٣٨٠) .

والتابعين فكانوا يتلقون الأحاديث كلها دون تفريق ، ويؤمنون بما جاءت به ويصدقون ، ويعملون بما فيها من أحكام . والإسناد الصحيح الذي يروون به حكما من أحكام الصلاة أو الزكاة أو الحدود أو النكاح فيعملون بمقتضاه هو نفسه الإسناد الذي يروون بطريقه حديثا في الصفات أو الرؤية أو القدر أو غيره . دون أن يفرقوا بين هذه الأحاديث المروية التي جاءت بهذا الإسناد .

وحجية خبر الآحاد في العقيدة وإفادته العلم إذا تلقى بالقبول من المسائل التي اهتم بها العلماء ، ولابن تيمية إشارات سريعة في بعض كتبه [١] ، وقد أفردت فيه بعض الرسائل والكتب [٢] .

و - ولابن تيمية لمحات ووقفات حول السنة والاستدلال بالأحاديث الواردة ، وما وقع فيه بعض الناس من أخطاء سواء في الرواية أو الدراية ، ويمكن أن نشير إلى الأمثلة التالية :

١ - حرص شيخ الإسلام مع احتجاجه بالسنة في العقائد [٣] على تمييز الضعيف والموضوع منها ، والتنبيه إلى غلط من احتج بها ، ومن ذلك قوله : « وآخرون من الزنادقة والملاحدة كذبوا أحاديث مخالفة لصريح العقل ليهجنوا بها الإسلام ويجعلوها قادحة فيه ، مثل حديث عرق الخيل الذي فيه أنه خلق خيلا فأجراها فعرقت ، فخلق نفسه من ذلك العرق [٤] ، فإن هذا وأمثاله لا يكذبه

---

(١) انظر مثلا : نقض التأسيس المخطوط (٢/٣١١-٣١٢) ، والرد على المنطقيين (ص : ٣٧-٣٨) ، ومجموع الفتاوى (١٦/١٨) ، ورفع الملام - مجموع الفتاوى (٢٥٧/٢٠) .

(٢) من أجمعها كتاب أخبار الآحاد في الحديث النبوي للشيخ عبد الله بن جبرين ، ورسالة : الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام للشيخ ناصر الدين الألباني . وأصل الاعتقاد للدكتور عمر الأشقر ، والأدلة والشواهد على وجوب الأخذ بخبر الواحد في الأحكام والعقائد تأليف سليم الهلالي وغيرها .

(٣) انظر مثلا : الواسطية ، مجموع الفتاوى (٣/١٣٨-١٤٠) ، وانظر : المناظرة حولها (١٦٨/٣) .

(٤) حديث موضوع كما نبه إليه شيخ الإسلام ، وانظر : الموضوعات لابن الجوزي (١٠٥/١) ، والآلىء المصنوعة للسيوطي (٣/١) .

من يعتقد صدقه لظهور كذبه ، وإنما كذبه من مقصوده إظهار الكذب بين الناس ، كما يقولون : إنه وضعه بعض أهل الأهواء ليقول : إن أهل الحديث يروون مثل هذا ، ومع هذا فكل أهل الحديث متفقون على لعنة من وضعه ، ومما يشبه هذا حديث الجمل الأورق وأنه ينزل عشية عرفة على جمل أورق ، فيصافح المشاة ويعانق الركبان [١] .... » [٢] . فشيخ الإسلام يثبت حديث النزول الصحيح ، وله كتاب مشهور في شرحه ، أما مثل هذه الأحاديث الموضوعة فإنه يبين حالها ويحذر الناس منها [٣] .

٢ - يعتبر شيخ الإسلام من أوائل العلماء الذين ألفوا في الرسائل المتعلقة بأحاديث القصاص الموضوعة والضعيفة [٤] ، وقد وصلت إلينا رسالة في ذلك ذكر فيها مجموعة من الأحاديث الموضوعة المشتهرة بين الناس في العقائد والعبادات والفضائل وغيرها . كما أنه في كتبه ورسائله كثيرا ما يبين حال بعض الأحاديث التي يتناقلها أهل الكلام والتصوف ، ومن أمثلة ذلك :

أ - حديث العقل : « إن الله عز وجل لما خلق العقل قال له أقبل ، فأقبل ثم قال له : أدبر ، فأدبر ، فقال : وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أشرف منك ، فبك آخذ وبك أعطي [٥] » ، قال شيخ الإسلام : « هذا الحديث كذب

---

(١) هو حديث موضوع ، وانظر : الموضوعات لابن الجوزي (١٢٤/١) ، وأحاديث مختارة من موضوعات الجورقاني وابن الجوزي للذهبي (ص : ٤٠) ، واللآلىء المصنوعة (٢٧/١-٢٨) ، والفوائد المجموعة (ص : ٤٤٧) ، وتنزيه الشريعة المرفوعة (١٣٨/١-١٣٩) .

(٢) درء التعارض (٩٢/٧-٩٣) ، وانظر أيضا (١٤٨/١-١٤٩) ، ومناهج السنة (٤٢٢/٢) - المحققة .

(٣) انظر : منهاج السنة (٥٠٨/٢-٥١٠) - المحققة ، ودرء التعارض (١٠٦/١-١٠٨) ، وانظر : ابن تيمية وموقفه من التأويل للجلنيد (ص : ٣٣٠-٣٣٣) .

(٤) انظر : مقدمة تحقيق أحاديث القصاص (ص : ١٥) .

(٥) موضوع كما حكم عليه شيخ الإسلام ابن تيمية ، وقد أورده الغزالي في مواضع من كتبه منها : المعارف العقلية (ص : ٢٨) ، وفيصل التفرقة (ص : ١٨٢) ، وميزان العمل (ص : ٣٣١) ، وإحياء علوم الدين (٨٣/١) ، وحديث العقل رواه الطبراني في الأوسط عن أبي هريرة بلفظ لما خلق الله العقل ، المعجم الأوسط (٥٠٣/٢) ورقمه ١٨٦٦ ، وأبو نعيم في الحلية (٣١٨/٧) ، عن عائشة =

موضوع باتفاق أهل العلم ، والذين يروونه ذكروه في فضل عقل الإنسان ، وأما ما يظن بعض الناس المراد به العقل الفعال فهذا قول من يقول من المعتزلة والملاحدة الذين يقولون بأن العقل الفعال هو المبدع لهذا العالم ، وهذا مما هو مخالف لما اتفقت [عليه الرسل] » (١) ، وقد بسط شيخ الإسلام الكلام حول هذا الحديث وتكلم في معناه ، ورد على الذين يحتجون به من وجوه عديدة (٢) .

ب - وحديث : « إن من العلم كهيئة المكنون لا يعرفه إلا أهل العلم بالله ، فإذا ذكروه لم ينكره إلا أهل الغرة بالله تعالى » (٣) ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « وهذا الحديث وإن لم يكن له إسناد صحيح ، فقد ذكره شيخ الإسلام أبو إسماعيل الهروي ، وأبو حامد الغزالي (٤) وغيرهما . لكن ذكر شيخ الإسلام عن شيخ الهروى يحيى بن عمار أن من هذا أحاديث الصفات الموافقة لقول أهل الإثبات ، وأبو حامد قد يحمل هذا - إذا تفلسف - على ما يوافق أقوال الفلاسفة النفاة » (٥) . فحكم عليه شيخ الإسلام بأن ليس له إسناد صحيح .

= بلفظ أول ما خلق الله العقل ، والديلمي في الفردوس رقم ٤ (٤٦/١) ، وأسانيده ضعيفة جدا ، وانظر : المقاصد الحسنة (ص : ١٩٨) - ت الخشت رقم (٢٣٣) ، وكشف الخفاء (٢٣٦/١) ، والمنار المنيف (ص : ٦٦) ، وتسديد القوس لابن حجر ، حاشية الفردوس (٤٦/١) ، وانظر : الفوائد الموضوعة لمرعي الكرمي الحنبلي (ص : ٨٨) ، وتخريج أحاديث إحياء علوم الدين (٢٣١/١) جمع محمود بن الحداد .

(١) أحاديث القصاص (ص : ٥٧-٥٨) ط الثانية ، وانظر أيضا : جامع الرسائل (١٦٨/١) ، والرد على المنطقيين (ص : ١٩٦،٢٧٥) ، والجواب الصحيح (١١٨/٣) ، ودرء التعارض (٢٢٤/٥-٣٨٦) ، ومجموع الفتاوى (٣٣٦/١٨-٣٣٨) .

(٢) السبعينية (ص : ٥-٤٤) ، والصفدية (٢٣٧/١-٢٤١) .

(٣) رواه الديلمي في مسند الفردوس (٢٥٨/١) ورقمه ٧٩٩ ، قال ابن حجر في تسديد القوس - حاشية الفردوس - « أسنده عن أبي هريرة وهو من أربعين السلمي في التصوف ، وسنده ضعيف » ، وانظر : الترغيب والترهيب (١١١/١) ، وتخريج أحاديث إحياء علوم الدين (١٠٢/١) رقم ٨٣ ، وكنز العمال (١٨١/١٠) .

(٤) انظر : الأحياء (٢١/١) .

(٥) انظر : درء التعارض (٨٥/٥-٨٦) .

جـ – ومن ذلك ما يرويه الصوفية عن عمر – رضي الله عنه – أنه قال : « كان رسول الله ﷺ إذا تكلم مع أبي بكر كنت بينهما كالزنجي الذي لا يفهم » [(١)] . قال شيخ الإسلام : « هذا كذب ظاهر لم ينقله أحد من أهل العلم بالحديث ولا يرويه إلا جاهل أو ملحد » [(٢)] .

وغيرها من الأحاديث [(٣)] .

٣ – رد شيخ الإسلام على أهل الكلام من الأشاعرة وغيرهم في فهمهم لبعض الأحاديث وما فيها من توجيه وبيان حول الإيمان بالله تعالى ، ومن ذلك أحاديث الوسوسة كحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال : هذا خلق الله الخلق ، فمن خلق الله ؟ فمن وجد من ذلك شيئا فليقل آمنت بالله » ، وفي لفظ « يأتي الشيطان أحدكم فيقول : من خلق كذا وكذا ؟ حتى يقول له : من خلق ربك ، فإذا بلغ ذلك فليستعذ بالله ولينته » [(٤)] ، وكحديث أنس بن مالك يقول قال رسول الله ﷺ لن يبرح الناس يتساءلون حتى يقولوا : هذا الله خالق كل شيء ، فمن خلق الله ؟ » [(٥)] ، فإن الرازي ونحوه ظنوا أن هذه الأحاديث ليس فيها برهان وإنما فيها طلب الاستعاذة بالله تعالى ، ومثل لذلك بمثال ، وهذا جواب من الرازي لسؤال ورد عليه فقيل له : لم لم يأمر النبي ﷺ عند هذا الوسواس بالبرهان

---

(١) ذكره في تنزيه الشريعة (٤٠٧/١) ، والأسرار المرفوعة (٤٧٦) ، والفوائد المجموعة (ص : ٣٣٥) ، ونقلوا عن ابن تيمية أنه موضوع .

(٢) أحاديث القصاص (ص : ٦١) ، وانظر أيضا : درء التعارض (٢٧/٥) ، والسبعينية (ص : ٥٦) ، ومجموع الفتاوى (٧٧/١١، ١٠٩، ١٦٨، ٢٥٣/١٣) .

(٣) انظر مثلا : السبعينية (ص : ٦٢-٦٣) حيث رد على رواية لحديث الافتراق وأن فيها « كلهم في الجنة إلا الزنادقة وقد ذكر هذا الحديث الغزالي في فيصل التفرقة (ص : ١٩٣) ، وقال فيه شيخ الإسلام إنه كذب موضوع .

(٤) رواه مسلم ، كتاب الإيمان ، باب بيان الوسوسة في الإيمان ، ورقمه ١٣٤ وما بعده .

(٥) رواه البخاري ، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ، باب ما يكره من كثرة السؤال ورقمه ٧٢٩٦ (فتح الباري ٢٦٥/١٣) ، ورواه مسلم في الإيمان باب بيان الوسوسة ورقمه ١٣٦ ، لكن بلفظ « قال الله عز وجل إن أمتك لا يزالون يقولون ما كذا ما كذا حتى يقولوا : هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله ؟ .

المبين لفساد التسلسل والدور ، بل أمر بالاستعاذة ؟ وقد رد عليه شيخ الإسلام ابن تيمية فقال : « وهذا خطأ من وجوه ، بل النبي ﷺ أمر بطريقة البرهان حيث يؤمر بها ، ودل على مجاميع البراهين التي يرجع إليها غاية نظر النظار ، ودل من البراهين على ما هو فوق استنباط النظار ، والذي أمر به في دفع هذا الوسواس ليس هو الاستعاذة فقط ، بل أمر بالإيمان ، وأمر بالاستعاذة ، وأمر بالانتهاء ، ولا طريق إلى نيل المطلوب من النجاة والسعادة إلا بما أمر به لا طريق غير ذلك ، وبيان ذلك من وجوه ... » [١] . وقد بين في هذه الوجوه كيف أن السنة جاءت بأكمل الحجج وأوضحها .

ومما سبق يتبين كيف كان شيخ الإسلام واثقا من منهج القرآن والسنة وأن فيهما ما يغني ويكفي ، وأن الهداية التامة والسير على الصراط المستقيم والأمن من الانحراف لا يحصل ببراهين الفلاسفة والمتكلمين القاصرة والناقصة وإنما يحصل باتباع الوحي والسير على المنهاج النبوي .

---

(١) درء التعارض (٣/٣٠٨-٣٠٩) ، وانظر ما بعدها إلى (ص : ٣١٨) .

ثالثا : مذهب السلف أسلم وأعلم وأحكم :

وهذا من الأصول العامة في منهج شيخ الإسلام في رده على الأشاعرة ، الذين ابتدعوا أمورا لم تكن عند السلف ، بل خالفت مذهبهم وعقيدتهم ، فانحرفوا عن المنهج الحق ، ووقعوا في كثير من الباطل ، والتزموا لوازم كثير من بدع المعتزلة والمتفلسفة ، فبين شيخ الإسلام أن مذهب السلف هو الحق الموافق للكتاب والسنة ، وأنهم أعرف الناس وأحسنهم فهما للنصوص ، وأن كل ما خالف عقيدتهم ، أو عارض ما كانوا عليه أو ما فهموه من الكتاب والسنة فهو باطل يجب رده وتحذير أمة الإسلام منه . كما بين أنه إذا كان في الكتاب والسنة ما يغني ويكفي ، فالمرجع في تمييز هذه القاعدة المسلمة وتحقيقها هو ما أجمع عليه السلف أو قالوه بيانا وتفسيرا وشرحا .

ولما كان أهل الكلام – وفيهم الأشاعرة – قد ابتدعوا بعض الأصول والقواعد العقلية المخالفة لمذهب السلف ، اضطروا وهم يواجهون معارضة علماء أهل السنة والجماعة إلى أن يبرروا مخالفتهم لمذهب السلف ، فجاءت لهم بعض المقالات الغريبة ، مثل ما حكاه ابن تيمية عن بعض النفاة أنه قال : « إن طريقة الخلف أعلم وأحكم ، وطريقة السلف أسلم [١] ، لأن طريقة الخلف فيها معرفة النفي ، الذي هو عنده الحق ، وفيها طلب التأويل لمعاني نصوص الإثبات ، فكان في هذه عندهم علم بمعقول ، وتأويل لمنقول ، ليس في الطريقة التي ظنها طريقة السلف ، وكان فيه أيضا رد على من يتمسك بمدلول النصوص ، وهذا عنده من إحكام تلك الطريق . ومذهب السلف عنده عدم النظر في فهم النصوص ، لتعارض الاحتمالات ، وهذا عنده أسلم ، لأنه إذا كان اللفظ يحتمل عدة معان ، فتفسيره ببعضها دون بعض فيه مخاطرة ، وفي الإعراض عن ذلك سلامة من هذه المخاطرة » [٢] .

فهذا ظن أن مذهب السلف هو الإيمان المجرد بألفاظ النصوص ، دون فهم لمعانيها ومدلولاتها ، ولذلك علق شيخ الإسلام على هذا بقوله : « فلو كان قد

---

(١) انظر : حول هذه المقولة إتحاف السادة المتقين (١١٢/٢) .

(٢) درء التعارض (٣٧٨/٥) .

بين وتبين لهذا وأمثاله أن طريقة السلف إنما هي إثبات ما دلت عليه النصوص من الصفات ، وفهم ما دلت عليه ، وتدبره وعقله ، وإبطال طريقة النفاة ، وبيان مخالفتها لصريح المعقول وصحيح المنقول ؛ علم أن طريقة السلف أعلم وأحكم وأسلم ، وأهدى إلى الطريق الأقوم ، وأنها تتضمن تصديق الرسول فيما أخبر به ، وفهم ذلك ومعرفته ، وأن ذلك هو الذي يدل عليه صريح المعقول ، ولا يناقض ذلك إلا ما هو باطل وكذب ، وأن طريقة النفاة المنافية لما أخبر به الرسول طريقة باطلة شرعا وعقلا ، وأن من جعل طريقة السلف عدم العلم بمعاني الآيات ، وعدم إثبات ما تضمنته من الصفات فقد قال غير الحق ، إما عمدا ، وإما خطأ ، كما أن من قال على الرسول إنه لم يبعث بإثبات الصفات ، بل بعث بقول النفاة كان مفتريا عليه »[1] ، فشيخ الإسلام يبين أول سبب أدى إلى مثل هذه المقالة وهو جهل هؤلاء بحقيقة مذهب السلف ، وأنهم لو عرفوه حق معرفته على الوجه الحق لعلموا أن مذهب السلف أعلم وأحكم وأسلم وأهدى . ولكن لما جهلوا حقيقة مذهبهم ظنوا أن الخلف جاءوا بالحقائق العقلية المقنعة ، وأن السلف كان مذهبهم مجرد التسليم .

ثم هناك مسألة أخرى وهي أن الصحابة رضي الله عنهم ما عرف عنهم تلك المقدمات العقلية التي يوردها أهل الكلام في كتبهم ، وقد حكى شيخ الإسلام عن الجويني أنه علل ذلك بأمور فيها نوع تجهيل للصحابة وإنقاص من منزلتهم في الإيمان والعلم . يقول شيخ الإسلام : « وقد رأيت أبا المعالي في ضمن كلامه يذكر ما ظاهره الاعتذار عن الصحابة ، وباطنه جهل بحالهم مستلزم – إذا طرد – الزندقة والنفاق ، فإنه أخذ يعتذر عن كون الصحابة لم يمهدوا أصول الدين ، ولم يقرروا قواعده ، فقال لأنهم كانوا مشغولين بالجهاد والقتال عن ذلك . هذا مما في كلامه »[2] . وقد بين شيخ الإسلام الدافع لهؤلاء أن يقولوا مثل هذا الكلام ، فيقول : « وهذا إنما قالوه لأن هذه الأصول والقواعد التي يزعمون

---

(١) درء التعارض (٥/٣٧٨-٣٧٩) .

(٢) لم أجد هذا الكلام فيما هو مطبوع من كتب الجويني ، ولعله في كتاب الشامل الذي لم يطبع إلا جزء منه ، أو في أحد كتبه الأخرى المخطوطة أو المفقودة ، وقد سبق عند الحديث عن الجويني وعقيدته ومنهجه نقل نص قريب من هذا . انظر (ص : ٦١٩) .

أنها أصول الدين قد علموا أن الصحابة لم يقولوها ، وهم يظنون أنها أصول صحيحة ، وأن الدين لا يتم إلا بها ، وللصحابة رضي الله عنهم أيضا من العظمة في القلوب ما لم يمكنهم دفعه حتى يصيروا بمنزلة الرافضة القادحين في الصحابة ، ولكن أخذوا من الرفض شعبة ، كما أخذوا من التجهم شعبة ، وذلك دون ما أخذته المعتزلة من الرفض والتجهم حين غلب على الرافضة التجهم وانتقلت عن التجسيم إلى التعطيل والتجهم ، إذ كان هؤلاء نسجوا على منوال المعتزلة لكن كانوا أصلح منهم وأقرب إلى السنة وأهل الإثبات فى أصول الكلام . ولهذا كان المغاربة الذين اتبعوا محمد بن التومرت المتبع لأبي المعالي أمثل وأقرب إلى الإسلام من المغاربة الذين اتبعوا القرامطة وغلوا في الرفض والتجهم ، حتى انسلخوا من الإسلام ، فظنوا أن هذه الأصول التي وضعوها هي أصول الدين ، الذي لا يتم الدين إلا بها ، وجعلوا الصحابة حين تركوا أصول الدين كانوا مشغولين عنه بالجهاد ، وهم في ذلك بمنزلة كثير من جندهم ومقاتلتهم الذين قد وضعوا قواعد وسياسة للملك والقتال فيها الحق والباطل ، ولم نجد تلك السيرة تشبه سيرة الصحابة ، ولم يمكنهم القدح فيهم ، فأخذوا يقولون : كانوا مشغولين بالعلم والعبادة عن هذه السيرة وأبهة الملك الذي وضعناه ، وكل هذا قول من هو جاهل بسيرة الصحابة ، وعلمهم ، ودينهم ، وقتالهم ، [ومن [1]] كان لا يعرف حقيقة أحوالهم ، فلينظر إلى آثارهم ، فإن الأثر يدل على المؤثر ، هل انتشر عن أحد المنتسبين إلى القبلة أو عن أحد من الأمم المتقدمين والمتأخرين من العلم والدين ما انتشر وظهر عنهم ، أم هل فتحت أمة البلاد وقهرت العباد كما فعلته الصحابة رضوان الله عليهم ، ولكن كانت علومهم وأعمالهم وأقوالهم وأفعالهم حقا ، باطنا وظاهرا ، وكانوا أحق الناس بموافقة قولهم لقول الله ، وفعلهم لأمر الله ... والأدلة الدالة على تفضيل القرن الأول ثم الثاني أكثر من أن تذكر ، ومعلوم أن أم الفضائل العلم والدين والجهاد ، فمن ادعى أنه حقق من العلم بأصول الدين أو من الجهاد ما لم يحققوه كان من أجهل الناس وأضلهم ، وهو بمنزلة من يدعي من أهل الزهد

---

(١) في المطبوعة من التسعينية « ومن » .

والعبادة والنسك أنهم حققوا من العبادات والمعارف والمقامات والأحوال ما لم يحققه الصحابة »[(١)] . فشيخ الإسلام يذكر ثلاث طوائف ادعت كل طائفة أنها حققت ما لم يحققه الصحابة :

- المتكلمون : في مقدماتهم العقلية وأصولهم الفلسفية .
- وأهل السياسات في سياساتهم في الملك والجهاد المشتملة على الحق والباطل .
- وأهل التصوف فى أحوالهم ومقاماتهم .

والعجيب أن المتكلمين يقولون : إن الصحابة كانوا مشغولين بالجهاد والقتال في سبيل الله . وأهل السياسات البدعية يقولون : إن الصحابة كانوا مشغولين بالعلم والعبادة عن أبهة الملك وسياستهم فيه . أما أهل التصوف والأحوال فقد بلغ بهم ما هو أشد حين فضل غلاتهم نفوسهم وطرقهم على الأنبياء وطرقهم[(٢)] .

ولما كانت مسألة مزية السلف من الصحابة وغيرهم من أهل القرون المفضلة ، وكونهم أحق الناس بوصف الاتباع والإيمان ، وأكثر الناس فهما عن الله وعن رسوله ﷺ – ركز شيخ الإسلام ابن تيمية على تقرير ذلك بالطرق التالية :

١ – بيان عظم منزلة الصحابة – رضي الله عنهم – ، ولقد صار هذا شعارا واضحا لأهل السنة ، يذكرونه في عقائدهم ، ويبينون فيها منزلتهم ، وأن كل من تنقص أحدا منهم ففيه شعبة من شعب الرفض ، كما صار علماء أهل السنة يرجعون إلى أقوالهم ويتمسكون بها في العقائد ، وينقل شيخ الإسلام ابن تيمية عن الإمام أحمد أنه قال في رسالة عبدوس بن مالك العطار – أحد رفقاء الإمام أحمد الذين يأنس بهم ويقدمهم – : « أصول السنة عندنا التمسك

---

(١) التسعينية (ص ٢٥٦-٢٥٧) .

(٢) أشار إلى ذلك شيخ الإسلام في المصدر السابق (ص ٢٥٧) .

بما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ »[١] ، ويقول شيخ الإسلام في معرض الرد على الغزالي ، مبينا منزلة الصحابة : « وكل من له لسان صدق من مشهور بعلم أو دين معترف بأن خير هذه الأمة هم الصحابة . وأن المتبع لهم أفضل من غير المتبع لهم ، ولم يكن في زمنهم أحد من هذه الصنوف الأربعة[٢] ، ولا تجد إماما في العلم والدين كمالك ، والأوزاعى ، والثورى ، وأبي حنيفة ، والشافعي ، وأحمد بن حنبل ، وإسحاق بن راهويه ، ومثل الفضيل ، وأبي سليمان ، ومعروف الكرخي ، وأمثالهم ، إلا وهم مصرحون بأن أفضل علمهم ما كانوا فيه مقتدين بعلم الصحابة ، وأفضل عملهم ما كانوا فيه مقتدين بعمل الصحابة ، وهم يرون أن الصحابة فوقهم في جميع أبواب الفضائل والمناقب ، والذين اتبعوهم من أهل الآثار النبوية ، وهم أهل الحديث والسنة العالمون بطريقتهم ، المتبعون لها ، وهم أهل العلم بالكتاب والسنة في كل عصر ومصر . فهؤلاء الذين هم أفضل الخلق من الأولين والآخرين لم يذكرهم أبو حامد »[٣] . ونقل شيخ الإسلام عن الشيخ أبي الحسن محمد بن عبد الملك الكرجي الشافعي في كتابه الذي سماه « الفصول في الأصول عن الأئمة الفحول إلزاما لذوى البدع والفضول » – لما تحدث عن التأويل الذي قد يرد عن السلف ، مثل استوى : استقر ، (وهو معكم) أي علمه : قال : « إن كان السلف صحابيا فتأويله مقبول ، متبع ، لأنه شاهد الوحي والتنزيل ، وعرف التفسير والتأويل ، وابن عباس من علماء الصحابة ، وكانوا يرجعون إليه في علم التأويل ... فأما إذا لم يكن السلف صحابيا نظرنا في تأويله فإن تابعه عليه الأئمة المشهورن[٤] من نقله الحديث والسنة ووافقه الثقات الأثبات تابعناه ، وقبلناه ووافقناه ، فإنه وإن لم يكن إجماعا حقيقة إلا أن فيه مشابهة الإجماع ، إذ هو سبيل

---

(١) مجموع الفتاوى (٤/١٥٥) ، وانظر النص في رسالة عبدوس بن مالك – مع ترجمته في طبقات الحنابلة (١/٢٤١) .

(٢) الذين ذكر الغزالي أن فرق الطالبين للحق انحصرت فيهم ، وهم : المتكلمون والباطنية ، والفلاسفة والصوفية ، انظر المنقذ من الضلال (ص : ٨٩) .

(٣) شرح الأصفهانية (ص : ١٢٨) .

(٤) في المخطوطة : المشهورين .

المؤمنين ، وتوافق المتقين ، الذين لا يجتمعون على الضلالة »[١] .

وفي مكان آخر يبين شيخ الإسلام أن الصحابة كانوا أعلم الناس بالقرآن ومعانيه[٢] ، وأنهم كانوا يجادلون أهل الأهواء ويفحمونهم بالحجة والبرهان[٣] ، وأنهم كانوا يسألون عما يشكل عليهم ، ويذكر نماذج عديدة لذلك[٤] ، كما بين الصحابة إذا تنازعوا فإنهم يردون ما تنازعوا فيه إلى الكتاب والسنة ، ويذكر لذلك بعض الأمثلة المشهورة[٥] . والصحابة كان منهجهم التسليم ولم تكن تلك النصوص والأخبار التي يتلقونها عن الله ورسوله تعارض معقولاتهم ، ولو وقع شيء من ذلك لأوجب الحيرة والألم والفساد[٦] .

٢ - أن السلف عموما - وفيهم الصحابة - أكمل الناس علما ، وأدقهم نظرا ، وأبرهم قلوبا ، وأقلهم تكلفا . وإذا كانوا كذلك فإليهم وإلى أقوالهم يجب الرجوع :

أ - يقول شيخ الإسلام : « ومن تدبر كلام أئمة السنة المشاهير في هذا الباب علم أنهم كانوا أدق الناس نظرا ، وأعلم الناس في هذا الباب بصحيح المنقول وصريح المعقول ، وأن أقوالهم هي الموافقة للمنصوص والمعقول ، ولهذا تأتلف ولا تختلف ، وتتوافق ولا تتناقض . والذين خالفوهم لم يفهموا حقيقة أقوال السلف والأئمة ، فلم يعرفوا حقيقة المنصوص والمعقول ، فتشعبت بهم الطرق ، وصاروا مختلفين في الكتاب مخالفين للكتاب ، وقد قال تعالى : ﴿ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا فِي ٱلْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴾ [البقرة : ١٧٦] ، ولهذا قال الإمام أحمد

---

(١) نقض التأسيس المخطوط (٣/٢١٦-٢١٧) .

(٢) انظر : نقض التأسيس المخطوط (٢/٧٠-٧١) .

(٣) انظر : تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل ، لابن تيمية ، قطعة منه نقلها ابن عبد الهادي في العقود الدرية (ص : ٣١) .

(٤) انظر : درء التعارض (٧/٤٥-٥٥) .

(٥) انظر : المصدر السابق (١/٢٧٢-٢٧٣) .

(٦) انظر : الفرقان بين الحق والباطل ، مجموع الفتاوى (١٣/٢٩) ، وانظر درء التعارض (٧/٤٤-٤٥) .

في أول خطبته فيما خرجه في الرد على الزنادقة والجهمية : « الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم ، يدعون من ضل إلى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ، يحيون بكتاب الله الموتى ، ويبصرون بنور الله أهل العمى ، فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه ؟ وكم من ضال تائه قد هدوه ؟ فما أحسن أثرهم على الناس ، وأقبح أثر الناس عليهم ، ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين ، الذين عقدوا ألوية البدعة ، وأطلقوا عنان الفتنة ، فهم مخالفون للكتاب ، مختلفون في الكتاب ، مجمعون على مفارقة الكتاب ... » (١) . وقد قام هؤلاء – وفيهم الإمام أحمد – بواجبهم في الدفاع عن مذهب السلف ، ومقاومة أهل البدع فرحمهم الله جميعا .

ب – ويقول شيخ الإسلام في معرض رده الطويل على الرازي حول المحكم والمتشابه : « أهل السنة وأهل المعرفة بحديث رسول الله ﷺ والطائفة المتبعون لذلك هم أكمل علما وعملا من غيرهم ، فهم أعلم الناس يقينا ومعرفة لاتباعهم ، متابعة الرسول لهم بكلامه ، وعلمهم بذلك ونطقهم به » (٢) .

جـ – ويقول أيضا : « وكل من أمعن نظره وفهم حقيقة الأمر علم أن السلف كانوا أعمق من هؤلاء علما ، وأبر قلوبا ، وأقل تكلفا ، وأنهم فهموا من حقائق الأمور ما لم يفهمه هؤلاء الذين خالفوهم ، وقبلوا الحق وردوا الباطل » (٣) .

د – ويشرح شيخ الإسلام سبب كونهم أعلم وأحكم فيقول : « وأما كونهم أعلم ممن بعدهم وأحكم ، وأن مخالفهم أحق بالجهل والحشو ، فنبين ذلك بالقياس المعقول من غير احتجاج بنفس الإيمان بالرسول ، كما قال الله تعالى ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي ٱلْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ [فصلت : ٥٣] فأخبر أنه

---

(١) انظر : درء التعارض (٢/٣٠١-٣٠٢) ، وكلام الإمام أحمد في أول الرد على الزنادقة والجهمية (ص : ٥٢) ، ضمن عقائد السلف ، و(ص : ٨٥) – ت عميرة .

(٢) نقض التأسيس المخطوط (٢/٣١٩) .

(٣) انظر : درء التعارض (٣/٤٥٤) ، وانظر أيضا (٧/٣٨٧) .

سيريهم الآيات المرئية المشهودة حتى يتبين لهم أن القرآن حق ، ثم قال : ﴿ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [فصلت : ٥٣] أي بإخبار الله ربك في القرآن وشهادته بذلك فنقول : من المعلوم أن أهل الحديث يشاركون كل طائفة فيما يتحلون به من صفات الكمال ، ويمتازون عنهم بما ليس عندهم ، فإن المنازع لهم لابد أن يذكر فيما يخالفهم فيه طريقا أخرى ، مثل المعقول والقياس والرأي والكلام والنظر والاستدلال والمحاجة والمجادلة ، والمكاشفة والمخاطبة والوجد والذوق ، ونحو ذلك ، وكل هذه الطرق لأهل الحديث صفوتها وخلاصتها ، فهم أكمل الناس عقلا ، وأعدلهم قياسا ، وأصوبهم رأيا ، وأسدهم كلاما ، وأصحهم نظرا ، وأهداهم استدلالا ، وأقومهم جدلا ، وأتمهم فراسة ، وأصدقهم إلهاما ، وأحدّهم بصرا ومكاشفة ، وأصوبهم سمعا ومخاطبة ، وأعظمهم وأحسنهم وجدا وذوقا ، وهذا هو للمسلمين بالنسبة إلى سائر الأمم ، ولأهل السنة والحديث بالنسبة إلى سائر الملل ، فكل من استقرأ أحوال العالم وجد المسلمين أحد وأسد عقلا ، وأنهم ينالون في المدة اليسيرة من حقائق العلوم والأعمال أضعاف ما يناله غيرهم في قرون وأجيال ، وكذلك أهل السنة والحديث تجدهم كذلك ممتعين ؛ وذلك لأن اعتقاد الحق الثابت يقوى الإدراك ويصححه ، قال تعالى : ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى ﴾ [محمد : ١٧] ، وقال : ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْراً لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا وَإِذًا لَآتَيْنَاهُم مِّن لَّدُنَّآ أَجْراً عَظِيمًا وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا ﴾ [النساء : ٦٦-٦٨] » (١) ، ثم بين شيخ الإسلام أن ذلك يعلم بعدة أمور :

- تارة بموارد النزاع بينهم وبين غيرهم حيث يتبين أن الحق معهم .
- وتارة بإقرار واعتراف مخالفيهم : إما برجوعهم إلى مذهب السلف أو بشهادتهم على مخالفي مذهب السلف بالضلال .
- وتارة بشهادة المؤمنين الذين هم شهداء الله في الأرض .
- وتارة باعتصام كل طائفة بهم فيما خالفت فيه الطائفة الأخرى (٢) .

---

(١) نقض المنطق (ص : ٧-٨) .

(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ٨) وما بعدها .

٣ – أن أهل الحديث من السلف قاموا بمهمة كبرى ، وتحملوا مسؤولية عظمى كان من آثارها أن تميزت هذه الأمة بميزة لم تكن لغيرها من الأمم ، وذلك بما صار للمسلمين من خاصية الإسناد والرواية ، التي حفظت بها معاني القرآن من أن يدخل فيها بالتحريف والتبديل ، وحفظت بها السنة من أن يدخل فيها بالزيادة أو النقص ، فنشأ علم الجرح والتعديل ، ومعرفة الرواة ونقد الرجال ليس فقط فيما يتعلق بصحة عقيدتهم أو فسادها ، وصدقهم أو كذبهم ، وطاعتهم أو فسقهم ، بل فوق ذلك فيما يتعلق بقوة ضبطهم وحفظهم أو خفة ضبطهم ونسيانهم التي يتفاوت فيها حتى أهل الصلاح والتقوى ، والعمل الصالح ، فأهل الحديث بهذه الميزة صاروا – بتوفيق الله لهم – هم الأمناء على تبليغ وحي الله تعالى وحفظه ، وإذا كانوا كذلك فهل من المعقول أن يعاملوا كغيرهم من الناس أو أن ينظر إلى علمهم وفقههم في دين الله كما ينظر إلى من عداهم ممن ليس له في تلك الجهود العظيمة نصيب . يقول شيخ الإسلام : « أقام الله تعالى الجهابذة النقاد ، أهل الهدى والسداد ، فدحروا حزب الشيطان ، وفرقوا بين الحق والبهتان ، وانتدبوا لحفظ السنة ومعاني القرآن من الزيادة في ذلك والنقصان ... وقام علماء النقل والنقاد بعلم الرواية والإسناد ، فسافروا في ذلك إلى البلاد ، وهجروا فيه لذيذ الرقاد ، وفارقوا الأموال والأولاد ، وأنفقوا فيه الطارف والتلاد ، وصبروا فيه على النوائب ، وقنعوا من الدنيا بزاد الراكب ، ولهم في ذلك من الحكايات المشهورة والقصص المأثورة ، ما هو عن أهله معلوم ، ولمن طلب معرفته معروف مرسوم ، بتوسد أحدهم التراب ، وتركهم لذيذ الطعام والشراب ، وترك معاشرة الأهل والأصحاب ، والتصبر على مرارة الاغتراب ، ومقاساة الأهوال الصعاب ، أمر حببه الله إليهم وحلاه ليحفظ بذلك دين الله كما جعل البيت مثابة للناس وأمنا ، يقصدونه من كل فج عميق ، ويتحملون فيه أمورا مؤلمة تحصل في الطريق ، وكما حبب إلى أهل القتال الجهاد بالنفس والمال ، حكمة من الله يحفظ بها الدين ، ليهدى المهتدين ، ويظهر به الهدى ودين الحق الذي بعث به رسوله ولو كره المشركون »[1] ، ثم يقول : « وأهل العلم

---

(١) مجموع الفتاوى (١/٧–٨) .

المأثور عن الرسول أعظم الناس قياما بهذه الأصول لا تأخذ أحدهم في الله لومة لائم ، ولا يصدهم عن سبيل الله العظائم ، بل يتكلم أحدهم بالحق الذي عليه ، ويتكلم في أحب الناس إليه ... ولهم من التعديل والتجريح ، والتضعيف والتصحيح من السعي المشكور والعمل المبرور ، ما كان من أسباب حفظ الدين ، وصيانته عن أحداث المفترين ، وهم في ذلك على درجات : منهم المقتصر على مجرد النقل والرواية ، ومنهم أهل المعرفة بالحديث والدراية ، ومنهم أهل الفقه فيه والمعرفة بمعانيه ... ولم يزل أهل العلم في القديم والحديث يعظمون نقلة الحديث حتى قال الشافعي رضي الله عنه : إذا رأيت رجلا من أهل الحديث فكأني رأيت رجلا من أصحاب النبي ﷺ [1] ، وإنما قال الشافعي هذا لأنهم في مقام الصحابة من تبليغ حديث النبي ﷺ [2] » . فهذا الإمام العظيم - الشافعي - الذي تنتسب إليه طوائف عظيمة من الأشعرية هو الذي يحمل لأهل الحديث هذه المنزلة ، بل إنه يقول فيهم : « لولا أصحاب الحديث لكنا بياع الفول » [3] ، وهو الذي يقول لإمام أهل السنة أحمد بن حنبل وأصحابه : « أنتم أعلم بالحديث والرجال مني ، فإذا كان الحديث الصحيح فأعلموني إن شاء يكون كوفيا أو بصريا أو شاميا ، حتى أذهب إليه إذا كان صحيحا » [4] ، وهؤلاء الذين يقول فيهم الشافعي هذا الكلام ويعترف لهم هذا الاعتراف هم الذين يصمهم بعض الأشعرية بأنهم حشوية .

وأهل الحديث لاشتغالهم بخدمة السنة وروايتها فهم : « أخص بمعرفة ما جاء

---

(١) رواه البيهقي في المدخل (ص : ٣٩١) ، ورقمه ٦٨٩ ، وفي مناقب الشافعي (٤٧٧/١) ، كما رواه أبو نعيم في الحلية (١٠٩/٩) . ورواه أيضا الخطيب في شرف أصحاب الحديث (ص : ٤٦) لكن بلفظ : « إذا رأيت رجلا من أصحاب الحديث فكأني رأيت النبي ﷺ حيا » .

(٢) مجموع الفتاوى (١٠/١-١١) .

(٣) مناقب الشافعي (٤٧٧/١) .

(٤) المدخل للبيهقي (ص : ١٧٢-١٧٣) ورقمه (١٧٣-١٧٤) ، ومناقب الشافعي (٤٧٦٤١) ، وآداب الشافعي ومناقبه لابن أبي حاتم الرازي (٩٤-٩٥) ، وأبو نعيم في الحلية (١٧٠/٩) ، وابن عبد البر في الانتقاء (ص : ٧٥) ، وتذكرة السامع والمتكلم لابن جماعة (ص : ٢٩) ، وانظر اعلام الموقعين (٢٨٨/٢) - ت الوكيل .

به الرسول ، ومعرفة أقوال الصحابة والتابعين لهم بإحسان ، فإليهم المرجع في هذا الباب ، لا إلى من هو أجنبي عن معرفته ، ليس له معرفة بذلك ، ولولا أنه قلد في الفقه لبعض الأمثلة لكان في الشرع مثل آحاد الجهال من العامة »[١] . والسلف المتقدمون أعظم تحقيقا ممن جاء بعدهم ، « ومن آتاه الله علما وإيمانا علم أنه لا يكون عند المتأخرين من التحقيق إلا ما هو دون تحقيق السلف ، لا في العلم ، ولا في العلم ، ومن كان له خبرة بالنظريات والعقليات والعمليات علم أن مذهب الصحابة دائما أرجح من قول من بعدهم ، وأنه لايبتدع أحد قولا في الإسلام إلا كان خطأ وكان الصواب قد سبق إليه من قبله »[٢] .

فهؤلاء هم أهل الحديث وهم أعلام السلف ، نقلوا السنة وفهموها ، وكان علمهم بها بلغ منزلة لا يمكن أن يصل إليها من جاء بعدهم ، وهذا في كل ما نقلوه من أحاديث الأحكام والعقائد والآداب وغيرها .

٤ - وجوب الرجوع إلى كلام الصحابة والسلف في فهمهم للعقيدة وشرحهم لها ، وهذه من القضايا الأساسية في باب العقائد ، لأن القرآن الكريم وصل إلينا دون تحريف ، وسنة رسول الله ﷺ وصلت إلينا ، وميز الصحيح منها عن الضعيف ، ولكن من الذي يشرح نصوص الكتاب والسنة ويفسرها ، ويوضحها للناس ، ويستخلص منها ما يجب اعتقاده ، هل يترك هذا لكل متكلم برأيه وهواه وفهمه القاصر أن يقول فيها ما يراه حقا وصوابا ؟ ثم حين يقع الاختلاف بين الناس في فهم بعض النصوص فمن الذي يرجع إليه في بيان الحق من الباطل ؟ .

لقد أولى شيخ الإسلام وهو يرد على أهل الكلام - من الأشاعرة وغيرهم - هذه المسألة اهتماما كبيرا ، فبين أن تفسير النصوص - خاصة ما وقع فيه خلاف بين المتأخرين - يجب الرجوع فيه إلى فهم الصحابة والسلف ، وإلا انفتح لكل متأول وفيلسوف وقرمطي وصوفي غال أن يفسر كتاب الله وسنة رسوله ﷺ بما يشاء ، وقد جاء تقرير شيخ الإسلام لذلك كما يلي :

---

(١) انظر : درء التعارض (٣٢/٧) .

(٢) الإيمان (ص : ٤١٧) ، ط المكتب الإسلامي .

أ - بيانه أن الصحابة والسلف كانوا عالمين بتفسير النصوص ، عارفين بدلالاتها ، وأنهم بلغوها وعلموها من جاء بعدهم ، يقول شيخ الإسلام في الحموية : « ثم من المحال أيضا أن تكون القرون الفاضلة - القرن الذي بعث رسول الله ﷺ ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم - كانوا غير عالمين وغير قائلين في هذا الباب بالحق المبين ، لأن ضد ذلك : إما عدم العلم والقول ، وإما اعتقاد نقيض الحق وقول خلاف الصدق ، وكلاهما ممتنع :

« أما الأول : فلأن من في قلبه أدنى حياة وطلب للعلم ، أو نهمة في العبادة يكون البحث عن هذا الباب والسؤال عنه ، ومعرفة الحق فيه ، أكبر مقاصده ، وأعظم مطالبه ، أعني بيان ما يجب اعتقاده ، لا معرفة كيفية الرب وصفاته ، وليست النفوس الصحيحة إلى شيء أشوق منها إلى معرفة هذا الأمر ، وهذا أمر معلوم بالفطرة الوجدية ، فكيف يتصور مع قيام هذا المقتضى - الذي هو من أقوى المقتضيات - أن يتخلف عنه مقتضاه فى أولئك السادة ، في مجموع عصورهم ؟ هذا لا يكاد يقع في أبلد الخلق ، وأشدهم إعراضا عن الله ، وأعظمهم إكبابا على طلب الدنيا والغفلة عن ذكر الله تعالى ، فكيف يقع في أولئك ؟ » .

« وأما كونهم كانوا معتقدين فيه غير الحق أو قائليه ، فهذا لا يعتقده مسلم ولا عاقل عرف حال القوم » [١] .

وقد واجه شيخ الإسلام بهذا الكلام أشاعرة عصره الذين كانوا في وقتهم يعولون على تأويلات الجويني والغزالي والرازي والآمدي في كتبهم الكلامية ، التي خالفوا فيها مذهب الصحابة والسلف ، وأتوا بتأويلات لنصوص الصفات وغيرها لم يعرفها السلف وخير القرون .

ب - أنه يجب الرجوع إلى ما قاله الصحابة والسلف حول النصوص ، لأن أقوالهم هي التي تفصل الخلاف في هذا الباب ، يقول شيخ الإسلام - في معرض الرد على الرازي - : « والطريق إلى معرفة ما جاء به الرسول أن تعرف

---

(١) الحموية ، مجموع الفتاوى (٥/٧-٨) .

ألفاظه الصحيحة ، وما فسرها به الذين تلقوا عنه اللفظ والمعنى ، ولغتهم التي كانوا يتخاطبون بها ، وما حدث من العبارات وتغير من الاصطلاحات » [١]
ومعنى ذلك أنه لابد من ثلاثة أمور :

- معرفة الألفاظ الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ وتمييزها عن الأحاديث والألفاظ الضعيفة والباطلة .
- ثم بمعرفة ما فسرها به الصحابة الذين تلقوا عن النبي ﷺ ألفاظ النصوص ومعانيها ، فهم أعرف الخلق بها .
- ثم ونحن نتلقى ما قالوه في تفسيرهم وشرحهم للنصوص لابد من معرفة اللغة والمصطلحات التي كانوا يتخاطبون ، حتى لا تختلط بالمصطلحات الحادثة التي جاءت عند المتأخرين وهي تحمل معاني ودلالات خاصة .

وبهذا الفهم والتدرج في تلقي عقيدة السلف ، وتفسيرهم لنصوص الكتاب والسنة ، نأمن من الخطأ والزلل في تفسير النصوص ، أو تحميل أقوالهم وعباراتهم مالا تتحمله من المعاني الفاسدة .

جـ - ولما كان شيخ الإسلام في مصر - إبان محنته المشهورة - سنة ٧١٢ هـ حصل نزاع بين بعض المغاربة المالكيين حول صفات الله والعلو على العرش : هل يجب معرفة هذا والبحث عنه ، أو أنه يكره ، والقائل به مجسم حشوى ، وما الدليل على أنه يجب على الناس أن يعتقدوا إثبات الصفات والعلو على العرش ؟ [٢] .

وقد أجاب شيخ الإسلام بجواب عظيم سمي بالقاعدة المراكشية ، وهي من القواعد المهمة والنادرة لشيخ الإسلام ، وقد بين فيها أن الصحابة والتابعين تلقوا العلم والعمل جميعا ، وأنهم كانوا أشد الناس حرصا على تفهم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ والعمل بهما ، وكيف لا يكونون كذلك وأبو عبد الرحمن السلمي

---

(١) نقض التأسيس المطبوع (١٥٩/١) .
(٢) انظر : القاعدة المراكشية (ص : ٢٣-٢٤) ، محققة .

يقول : « لقد حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن كعثمان بن عفان ، وعبد الله ابن مسعود وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يتجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل ، قال : فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعا »[(١)] ، وأقام عبد الله بن عمر في تعلم البقرة ثماني سنين[(٢)] . ؟

ثم قال شيخ الإسلام : « وهذا معلوم من وجوه :

« أحدها : أن العادة المطردة التي جبل الله عليها بني آدم توجب اعتناءهم بالقرآن المنزل عليهم ، لفظا ومعنى ، بل أن يكون اعتناؤهم بالمعنى أوكد ، فإنه قد علم أنه من قرأ كتابا في الطب أو الحساب أو النحو أو الفقه ، أو غير ذلك فإنه لابد أن يكون راغبا في فهمه وتصور معانيه ، فكيف بمن قرأوا كتاب الله المنزل إليهم الذي به هداهم الله ، وبه عرفهم الحق والباطل ، والخير والشر ، والهدى والضلال ، والرشد والغي ، فمن المعلوم أن رغبتهم في فهمه وتصور معانيه أعظم الرغبات ، بل إذا سمع المتعلم من العالم حديثا فإنه يرغب في فهمه ، فكيف بمن يسمعون كلام الله من المبلغ عنه ؟ بل ومن المعلوم أن رغبة رسول الله ﷺ في تعريفهم معاني القرآن العظيم أعظم من رغبته في تعريفهم حروفه ، فإن معرفة الحروف بدون المعاني لا تحصل المقصود إذ اللفظ إنما يراد للمعنى » .

« الوجه الثاني : أن الله قد حضهم على تدبره وتعقله واتباعه في غير موضع كما قال تعالى : ﴿ كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ ﴾ [ص : ٢٩] ،

---

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده (٥/٤١٠) ، والحاكم في المستدرك (١/٥٥٧) والطبري في تفسيره (١/٨٠) ، ط شاكر ، كلهم من طريق عطاء عن أبي عبد الرحمن السلمي ، وقد صححه الحاكم ووافقه الذهبي ، كما صححه أحمد شاكر في حاشية الطبري . ولكن الهيثمي قال في مجمع الزوائد (١/١٦٥) ، « في إسناده عطاء بن السائب اختلط في آخر عمره (انظر في ترجمة عطاء الكامل ٥/١٩٩٩ ، وميزان الأعتدال ٣/٧٠ ، والكاشف ٢/٢٦٥ ، وتهذيب التهذيب ٧/٢٠٣) ، ومما يلاحظ أن الذين رووا عن عطاء عند أحمد والحاكم والطبري هم شريك ، وجرير ، وابن فضيل ، وهؤلاء ذكر ابن حجر وغيره أنهم رووا عن عطاء بعد اختلاطه – انظر التهذيب – حيث نص على ذكر جرير وابن فضيل ، وأدخل معهما من كان في طبقتهما ، وشريك من طبقتهما ، والحديث يتقوى بالطريق الآخر الذي رواه ابن جرير – قبل الحديث السابق – عن الأعمش عن شقيق عن ابن مسعود – وقد صححه أحمد شاكر .

(٢) رواه مالك في الموطأ كتاب القرآن ، باب ما جاء في القرآن (١/٢٠٥) .

وقال تعالى : ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾ [محمد : ٢٤] ، وقال تعالى : ﴿ أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا ٱلْقَوْلَ أَمْ جَآءَهُم مَّا لَمْ يَأْتِ آبَآءَهُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾ [المؤمنون : ٦٨] ، وقال تعالى : ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ ٱخْتِلَافاً كَثِيراً ﴾ [النساء : ٨٢] ، فإذا كان قد حض الكفار والمنافقين على تدبره على أن معانيه مما يمكن الكفار والمنافقين فهمها ومعرفتها ، فكيف لا يكون ذلك ممكنا للمؤمنين ، وهذا يبين أن معانيه كانت معروفة بينة لهم » .

« الوجه الثالث : أنه قال تعالى : ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [يوسف : ٢] ، وقال تعالى : ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [الزخرف : ٣] ، فبين أنه أنزله عربيا لأن يعقلوا ، والعقل لا يكون إلا مع العلم بمعانيه » .

« الوجه الرابع : أنه ذم من لا يفهمه : فقال تعالى : ﴿ وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ حِجَاباً مَّسْتُورًا * وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْراً ﴾ [الإسراء : ٤٥-٤٦] ، وقال تعالى : ﴿ فَمَالِ هَٰؤُلَاءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً ﴾ [النساء : ٧٨] ، فلو كان المؤمنون لا يفقهونه أيضا لكانوا مشاركين للكفار والمنافقين فيما ذمهم الله به » .

« الوجه الخامس : أنه ذم من لم يكن حظه من السماع إلا سماع الصوت دون فهم المعنى وإتباعه ، قال تعالى : ﴿ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ ٱلَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ [البقرة : ١٧١] ، وقال تعالى : ﴿ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمعونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴾ [الفرقان : ٤٤] ، وقال : ﴿ وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰ إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِندِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنِفاً أُوْلَٰئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَٱتَّبَعُوا أَهْوَآءَهُمْ ﴾ [محمد : ١٦] ، وأمثال ذلك ، وهؤلاء المنافقون سمعوا صوت الرسول ﷺ ولم يفهموا ، وقالوا : ماذا قال آنفا ؟ أي الساعة ، وهذا كلام من لم يفقه قوله ، فقال تعالى : ﴿ أُوْلَٰئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَٱتَّبَعُوا أَهْوَآءَهُمْ ﴾ [محمد : ١٦] ، فمن جعل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والتابعين بإحسان غير عالمين بمعاني القرآن جعلهم بمنزلة الكفار والمنافقين فيما ذمهم الله عليه » .

« الوجه السادس : أن الصحابة رضي الله عنهم فسروا للتابعين القرآن ، كما قال مجاهد : عرضت المصحف على ابن عباس من أوله إلى آخره أوقفه عند كل آية وأسأله عنها [(١)] ، ولهذا قال سفيان الثورى : إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به [(٢)] ، وكان ابن مسعود يقول : « لو أعلم أحدا أعلم بكتاب الله مني تبلغه الإبل لأتيته » [(٣)] ، وكل واحد من أصحاب ابن مسعود وابن عباس نقلوا عنه من التفسير ما لم يحصه إلا الله ، والنقول في ذلك عن الصحابة والتابعين معروفة عند أهل العلم بها » [(٤)] .

فهذه الوجوه دالة على أن الصحابة كانوا أعلم الناس بما دلت عليه النصوص ولذلك فإليهم المرجع في تفسير النصوص وفهمها .

د – أن ما وجد من خلاف بين الصحابة في تفسير القرآن لم يكن من اختلاف التباين الذي تتعارض فيه الأقوال ، وإنما هو من اختلاف التنوع حيث يصدق الأقوال بعضها بعضا ، يقول شيخ الإسلام : « عامة تفاسير السلف ليست متباينة ، بل تارة يصفون الشيء الواحد بصفات متنوعة ، وتارة يذكر كل منهم من المفسَّر نوعا ، أو شخصا على سبيل المثال لتعريف السائل ، بمنزلة الترجمان الذي يقال له ما الخبر فيشير إلى شيء معين على سبيل التمثيل » [(٥)] ، ويقول أيضا جوابا لاعتراض يقول : إن الصحابة اختلفوا في تفسير القرآن اختلافا كثيرا ولو كان ذلك معلوما عندهم عن رسول الله ﷺ – لم يختلفوا فيه – يقول شيخ الإسلام : « يقال : الاختلاف الثابت عن الصحابة ، بل وعن أئمة التابعين في القرآن أكثره لا يخرج عن وجوه :

« أحدها : أن يعبر كل منهم عن معنى الإسلام بعبارة غير عبارة صاحبه ...

---

(١) رواه الطبري في تفسيره (٩٠/١) رقم ١٠٨ .

(٢) رواه الطبري في تفسيره (٩١/١) رقم ١٠٩ .

(٣) رواه البخاري ، كتاب فضائل القرآن ، باب القراء من أصحاب النبي ﷺ ، ورقمه ٥٠٠٢ ، فتح الباري (٤٧/٩) .

(٤) القاعدة المراكشية (ص : ٢٩-٣٢) .

(٥) نقض التأسيس المخطوط (٦٧/٢) ، وانظر أيضا (٣٤٧/٢-٣٥٢) .

ومثال هذا في التفسير كلام العلماء في تفسير الصراط المستقيم ، فهذا قول : هو الإسلام ، وهذا يقول : هو القرآن أى اتباع القرآن ، وهذا يقول : هو السنة والجماعة ، وهذا يقول طريق العبودية ، وهذا يقول : طاعة الله ورسوله [١] ، ومعلوم أن الصراط يوصف بهذه الصفات كلها ، ويسمى بهذه الأسماء كلها ، ولكن كل منهم دل المخاطب على النعت الذي يعرف به الصراط وينتفع بمعرفة ذلك النعت» .

« الوجه الثاني : أن يذكر كل منهم من تفسير الاسم بعض أنواعه أو أعيانه على سبيل التمثيل للمخاطب ، لا على سبيل الحصر والإحاطة ... » .

« الوجه الثالث : أن يذكر أحدهم لنزول الآية سببا ، ويذكر الآخر سببا آخر لا ينافي الأول ... » [٢] ، وبعد أن فصل شيخ الإسلام الكلام حول هذا الموضوع في مكان آخر [٣] ، يقول معقبا : « وجمع عبارات السلف في مثل هذا نافع جدا ، فإن مجموع عباراتهم أدل على المقصود من عبارة أو عبارتين ،ومع هذا فلابد من اختلاف مخفف بينهم ، كما يوجد مثل ذلك في الإحكام » [٤] .

هؤلاء هم السلف من الصحابة والتابعين والتابعين لهم بإحسان ، وهذه حالهم علما وفهما ، وحرصا على تبليغ هذا الدين لمن بعدهم ، فكيف لا يكونون هم الأعلم والأحكم ، وكيف لا يكون طريقهم هو الطريق الأسلم . بل كيف يجرؤ أن يقول قائل : إنه قد يأتى أحد ممن جاء بعدهم يكون أعلم في دين الله وبما يجب لله منهم ؟ .

---

(١) انظر : تفسير « الصراط المستقيم » من سورة الفاتحة في تفسير الطبري ، وابن أبي حاتم ، مطبوع على الآلة الكاتبة ، وابن الجوزي ، وابن كثير ، والدر المنثور للسيوطي .

(٢) القاعدة المراكشية (ص : ٣٢-٣٤) .

(٣) انظر : مقدمة في أصول التفسير (ص : ٣٨-٥٤) .

(٤) مقدمة في أصول التفسير (ص : ٥٤) .

رابعا : ان علم الكلام [1] مذموم :

من أصول منهج ابن تيمية الكبرى في الرد على الأشاعرة أنه وصمهم بأنهم قد اتبعوا أهل الكلام المذموم في أقوالهم التي خالفوا فيه الكتاب والسنة وأقوال السلف الصالح . وكان من أهم المسائل الكلامية التي خاض فيها الأشاعرة مخالفين لمذهب أهل السنة والجماعة :

- مسألة إيجاب النظر ، وأنه أول واجب على المكلف .
- ومسألة دليل حدوث الأجسام على إثبات الصانع .
- نفي ما عدا الصفات السبع عن الله تعالى من الصفات الفعلية والخبرية . وقولهم بنفي التجسيم الذي رتبوا عليه نفي الصفات .
- نفي صفة العلو عن الله تعالى وتأويل النصوص الواردة فيه .
- تقديم العقل على الشرع عند توهم تعارضهما .
- الميل في باب القدر إلى مذهب الجهمية ، وفي باب الإيمان إلى مذهب المرجئة .
- دعوى أن أخبار الآحاد لا تفيد العلم فلا يحتج بها في العقائد .
- وضع المقدمات العقلية والفلسفية في كتبهم ومباحثهم العقدية .

وقد تفرعت عن هذه الأصول الكبار مسائل متعددة متفرقة كانوا في كل واحدة منها سالكين ومتابعين لأقوال طائفة أو فرقة من الفرق المنحرفة عن منهج أهل السنة .

---

(١) ذكر المتأخرون عدة أقوال في سبب تسميته بعلم الكلام ، منها : أن مبناه على الكلام في المناظرات ، أو لشبهه بالمنطق ، أو أن العلماء بوبوا لهم بقولهم : الكلام في كذا ، أو لأن أهم قضية في مباحثه مسألة كلام الله ، انظر في ذلك : مقدمة ابن خلدون (ص : ٤٢٩) – ط الشعب ، وشرح المواقف (٦٠/١) ، وشرح المقاصد (٦/١) ، ورسالة التوحيد لمحمد عبده (ص : ٢١) – ت أبو رية ، وتمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مصطفى عبد الرازق (ص : ٢٦٥) ، والفرق الكلامية الإسلامية : مدخل ودراسة لعلي المغربي (ص : ١٥) ، ودراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ، عرفان عبد الحميد (ص : ١٣٦–١٣٧) ، وتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، محمد علي أبو ريان (ص : ١٣٠) وغيرها .

وقد ركز شيخ الإسلام في مناقشاته الكثيرة المتعددة على هذه المسألة وبين أن ما جاءوا به مما هو مخالف لدين الإسلام فإنما هو من الكلام المذموم والبدع المحرمة التي نهى عنها الرسول ﷺ وحذر منها ، كما حذر منها الصحابة وأئمة أهل السنة . ويمكن عرض موقف شيخ الإسلام من هذه المسألة كما يلي :

أ – تحقيقه في نشأة مصطلح « المتكلمون » أو « أهل الكلام » ، فقد ذكر الشهرستاني في الملل والنحل أن المعتزلة طالعوا كتب الفلاسفة « حين نشرت أيام المأمون ، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام ، وأفردتها فنا من فنون العلم ، وسمتها باسم الكلام ؛ إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام ، فسمي النوع باسمها ، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان » [(١)] ، وقد استشهد صفي الدين الهندي في مناظرته – مع أصحابه الأشاعرة – لابن تيمية بكلام الشهرستاني ، فحين قال : « أول مسألة اختلف فيها المسلمون : مسألة الكلام ، وسمي المتكلمون متكلمين لأجل تكلمهم في ذلك ، وكان أول من قالها عمرو بن عبيد » [(٢)] . عقب شيخ الإسلام بقوله في المناظرة : « قلت : الناس مختلفون في مسألة الكلام في خلافة المأمون وبعدها في أواخر المائة الثانية ، وأما المعتزلة فقد كانوا قبل ذلك بكثير ، في زمن عمرو بن عبيد بعد موت الحسن البصري في أوائل المائة الثانية ، ولم يكن أولئك قد تكلموا في مسألة الكلام ولا تنازعوا فيها ، وإنما أول بدعتهم تكلمهم في مسائل الأسماء والإحكام والوعيد » – فاعترض صفي الدين الهندي قائلا – : « هذا ذكره الشهرستاني في كتاب الملل والنحل » فرد شيخ الإسلام بقوله : « الشهرستاني ذكر ذلك في اسم المتكلمين لم سموا متكلمين ، لم يذكره في اسم المعتزلة ... وأيضا فما ذكره الشهرستاني ليس بصحيح في اسم المتكلمين ، فإن المتكلمين كانوا يسمون بهذا الاسم قبل تنازعهم في مسألة الكلام ، وكانوا يقولون عن واصل بن عطاء : إنه متكلم ويصفونه بالكلام ولم يكن الناس اختلفوا

---

(١) الملل والنحل (١/٣٠) .

(٢) مناظرة حول الواسطية : مجموع الفتاوى (٣/١٨٣) ، العقود الدرية (ص : ٢٣٥) .

في مسألة الكلام » [(١)] .

وإذا فعلم الكلام الذي ذمه السلف شامل لكل الانحرافات التي وجدت منذ عهد التابعين ، وأبرز فرسانه أهل التجهم والاعتزال .

ب - بيانه أن السلف رحمهم تعالى مجمعون على ذم الكلام وأهله [(٢)] ، ونقول شيخ الإسلام عنهم في ذلك طويلة جدا - وهي مشهورة - ، وقد نقل عن الإمام الشافعي - وذمه الكلام مشهور - أنه قال : « البدعة بدعتان : بدعة خالفت كتابا أو سنة أو إجماعا أو أثرا عن بعض أصحاب رسول الله ﷺ فهذه بدعة ضلالة ، وبدعة لم تخالف شيئا من ذلك فهذه قد تكون حسنة لقول عمر : « نعمت البدعة هذه » [(٣)] ، هذا الكلام أو نحوه رواه البيهقي بإسناده الصحيح في المدخل [(٤)] ... » [(٥)] ، ولا شك أن من أعظم البدع المخالفة للكتاب والسنة ما جاء به أهل الكلام في مسألة الصفات والقدر والإيمان ، ولذلك اشتد نكير السلف عليهم ، بل وجعلوه من أبواب الإلحاد والزندقة .

وقد حرص شيخ الإسلام وهو يرد على الأشاعرة أن يقرر أن ما ابتدعوه هو من علم الكلام الذي ذمه السلف ، وتعددت نقوله عن أئمتهم كالشافعي ، وأحمد وأبي حنيفة ومالك وأبي يوسف [(٦)] ، بل ذكر أن بعض العلماء أفردوا

---

(١) مناظرة حول الواسطية : ومجموع الفتاوى (٣/١٨٣-١٨٤) ، العقود الدرية (ص : ٢٣٥-٢٣٦) .

(٢) انظر عن مواقف بعض السلف من علم الكلام ما سبق (ص : ٤٧-٤٩) .

(٣) رواه البخاري : كتاب صلاة التراويح ، باب فضل قيام رمضان ، ورقمه ٢٠١٠ ، فتح الباري (٤/٢٥٠) .

(٤) المدخل للبيهقي (ص : ٢٠٦) ، ورواه أيضا في مناقب الشافعي (١/٤٦٨-٤٦٩) ، ورواه مختصرا أبو نعيم في الحلية (٩/١١٣) .

(٥) انظر : درء التعارض (١/٢٤٩) .

(٦) انظر مثلا : نقض التأسيس المخطوط (٢/٣٤٧) ، ومجموع الفتاوى (٥/٢٦١،٦/٢٤٣، ١٦/٤٧٢-٤٧٦) ، والنبوات (ص : ٢٩٨) ، ودرء التعارض (٥/٢١٨،٨/٢٧٧) ، والتسعينية (ص : ٢٠٤-٢٠٧) وغيرها .

كتبا في ذم الكلام ، منهم أبو عبد الرحمن – محمد ابن الحسين – السلمي والشيخ أبو إسماعيل الأنصاري ، ونقل من كتابيهما نصوصا عديدة [(١)] ، كما نقل أقوال غيرهما كابن عبد البر [(٢)] ، وأبي العباس بن سريج [(٣)] ، والخطابي [(٤)] ، وأبي المظفر السمعاني [(٥)] ، بل وعرض أحيانا لحكم الرواية عن أهل البدع [(٦)] ، وحكم شهادتهم [(٧)] ومنهج أهل السنة في هجرهم [(٨)] .

وهذا كله يدل على إجماع السلف على ذم الكلام المبتدع ، وأن أحدا منهم لم يقل : إن شيئا مما ابتدعه هؤلاء في باب العقائد موافق للسنة أو ليس كلاما مذموما ، والمطلع على أحوال المتكلمين بعلم : « أن جميع ما ابتدعه المتكلمون وغيرهم مما يخالف الكتاب والسنة فإنه باطل ، ولا ريب أن المؤمن يعلم من حيث الجملة أن ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل » [(٩)] .

جـ – أن الأشاعرة قد خالفوا أئمتهم – وأئمة أهل السنة – الذين ثبت عنهم أنهم نهوا عن الكلام . ولابن تيمية في ذلك نص مهم ، أظهر فيه غاية الإنصاف حين ضرب المثل بالشافعية والمالكية والحنابلة الذين خالفوا هؤلاء الأئمة الذين ينتسبون إليهم : يقول شيخ الإسلام – بعد كلامه عن الآراء المحدثة والفرق بين البدعة والسنة ، وأن الخوارج المارقين هم أول من ضل في هذا الباب . يقول : « وليس المقصود هنا ذكر البدع الظاهرة التي تظهر للعامة أنها بدعة ، كبدعة الخوارج والروافض ونحو ذلك ، لكن المقصود التنبيه على ما وقع من ذلك في

---

(١) ذكرهما في منهاج السنة (٤٩٠/٢) – المحققة ، وفي درء التعارض (١٤٥/٧) ، ونقل عن كتاب الهروى في نقض التأسيس المطبوع (٢٦٩/١-٢٨٠) ، والسبعينية (ص : ١١) ، كما نقل عن كتاب السلمي في التسعينية (ص : ٢٠٤-٢٠٦) .

(٢) انظر : التسعينية (ص : ٢٠٦) .

(٣) انظر : المصدر السابق الصفحة نفسها .

(٤) انظر : درء التعارض (٣١٦/٧-٣١٧) .

(٥) انظر : نقض التأسيس المطبوع (١٣٢/١) .

(٦) انظر : منهاج السنة (٤٠/١-٤١) – المحققة .

(٧) انظر : التسعينية (ص : ٦٧) .

(٨) انظر : مجموع الفتاوى (٣٧٦/١٠-٣٧٧) .

(٩) انظر : النبوات (ص : ١٩١) .

أخص الطوائف بالسنة ، وأعظمهم انتحالا لها ، كالمنتسبين [الى الحديث مثل مالك والشافعي وأحمد ، فإنه لا ريب أن هؤلاء أعظم ..] اتباعا للسنة ، وذما للبدعة من غيرهم ، والأئمة كمالك وأحمد وابن المبارك وحماد بن زيد والأوزاعي ، وغيرهم ، يذكرون من ذم المبتدعة وهجرانهم وعقوبتهم ما شاء الله تعالى . وهذه الأقوال سمعها طوائف ممن اتبعهم وقلدهم ، ثم إنهم [يخلطون] في مواضع كثيرة السنة بالبدعة ، حتى قد يبدلون الأمر ، فيجعلون البدعة التي ذمها أولئك هي السنة ، والسنة التي حمدها أولئك هي البدعة ، ويحكمون بموجب ذلك ، حتى يقعوا في البدع والمعاداة لطريق أئمتهم السنية ، وفي الحب والموالاة لطريق المبتدعة ، التي أمر أئمتهم بعقوبتهم ، ويلزمهم تكفير أئمتهم ولعنهم والبراءة منهم ... » [1] ، ثم قال شيخ الإسلام ممثلا لذلك : « واعتبر ذلك بأمور :

« أحدها : أن كلام مالك في ذم المبتدعة وهجرهم كثير ، ومن أعظمهم عندهم الجهمية ، الذين يقولون : إن الله ليس فوق العرش ، وأن الله لم يتكلم بالقرآن كله ، وإنه لا يرى ، كما وردت به السنة ، وينفون نحو ذلك من الصفات . ثم إنه كثير في المتأخرين من أصحابه من ينكر هذه الأمور ، كما ينكرها فروع الجهمية ، ويجعل ذلك هو السنة ، ويجعل القول الذي يخالفها – وهو قول مالك وسائر أئمة السنة – هو البدعة ، ثم إنه مع ذلك يعتقد فى أهل البدعة ما قاله مالك ، فبدل هؤلاء الدين ، فصاروا يطعنون في أهل السنة » .

« الثاني : أن الشافعي من أعظم الناس ذما لأهل الكلام ولأهل التغيير ، ونهيا عن ذلك ، وجعلا له من البدعة الخارجة عن السنة . ثم إن كثيرا من أصحابه عكسوا الأمر حتى جعلوا الكلام الذي ذمه الشافعي هو السنة وأصول الدين الذي يجب اعتقاده وموالاة أهله ، وجعلوا موجب الكتاب والسنة الذي مدحه الشافعي هو البدعة التي يعاقب أهلها » .

« الثالث : أن الإمام أحمد في أمره باتباع السنة ومعرفته بها ولزومه لها ، ونهيه عن البدع ، وذمه لها ولأهلها ، وعقوبته لأهلها بالحال التي لا تخفى .

---

(١) انظر : الاستقامة (١/١٣-١٤) .

ثم إن كثيرا مما نص على أنه من البدع التي يذم أهلها صار بعض اتباعه يعتقد أن ذلك من السنة ، وأن الذي يذم من خالف ذلك ، مثل كلامه في مسألة القرآن في مواضع : منها تبديعه من قال : لفظي بالقرآن غير مخلوق ، وتجهيمه لمن قال : مخلوق . ثم إن من أصحابه من جعل ما بدعه الإمام أحمد هو السنة ، فتراهم يحكمون على ما هو من صفات العبد - كألفاظهم وأصواتهم وغير ذلك بأنه غير مخلوق ، بل يقولون : هو قديم ، ثم إنهم يبدعون من لا يقول بذلك ، ويحكمون في هؤلاء بما قاله أحمد في المبتدعة ، وهو فيهم . وكذلك ما أثبته من الصفات التي جاءت بها الآثار واتفق عليها السلف ، كالصفات الفعلية من الاستواء والنزول والمجيء والتكلم إذا شاء ، وغير ذلك ، فينكرون ذلك بزعم أن الحوادث لا تحل به ، ويجعلون ذلك بدعة ، ويحكمون على أصحابه بما حكم به أحمد في أهل البدع ، وهم من أهل البدعة الذين ذمهم أحمد ، لا أولئك . ونظائر هذا كثيرة . بل قد يحكي عن واحد [1] من أئمتهم إجماع المسلمين على أن الحوادث لا تحل بذاته ، لينفي بذلك ما نص أحمد وسائر الأئمة عليه من أنه يتكلم إذا شاء ، ومن هذه الأفعال المتعلقة بمشيئته ، ومعلوم أن نقل الإجماع على خلاف نصوصه ونصوص الأئمة من أبلغ ما يكون ، وهذا كنقل غير واحد من المصنفين في العلم إجماع المسلمين على خلاف نصوص الرسول ، وهذه المواضع من ذلك أيضا ، فإن نصوص أحمد والأئمة مطابقة لنصوص الرسول ﷺ » [2] .

ومعلوم أن بعض الحنابلة انحرفوا عن الإمام أحمد وأقواله ، إما بميل إلى التشبيه بالاحتجاج بالأحاديث الضعيفة ، أو ميل إلى الاعتزال والمذهب الأشعري ، ومع ذلك فأتباع الإمام أحمد على العموم أكثر إثباتا وإتباعا للإمام أحمد من غيرهم من أتباع المذاهب الأربعة .

د - ولكن الأشاعرة يجيبون عما هو ثابت من ذم الشافعي وغيره لأهل الكلام بأن ذمهم إنما هو منصب على بدع القدرية ونحوهم أو أن فائدة علم الكلام

---

(١) كذا ولعل صحة العبارة : عن غير واحد .

(٢) الاستقامة (١/١٤-١٦) .

حراسة عقيدة العوام فقط . وغرضهم من ذلك أن لا يدخل في الذم الذين يقولون بدليل حدوث الأجسام ، أو نفي حلول الحوادث وغير ذلك . وقد عرض شيخ الإسلام ابن تيمية لأقوالهم وتعليلاتهم وناقشها ، ومن هؤلاء :

١ - البيهقي الذي قال بعد ذكره لبعض الروايات عن الشافعي في ذم الكلام : « إنما أراد الشافعي بهذا الكلام حفصا الفرد وأمثاله من أهل البدع ، وهكذا مراده بكل ما حكى عنه من ذم الكلام وذم أهله ، غير أن بعض الرواة أطلقه وبعضهم قيده » [ثم روى البيهقي بإسناده إلى ابن الجارود قال] : « دخل حفص الفرد على الشافعي ، فكلمه ، ثم خرج إلينا الشافعي فقال لنا : لأن يلقى الله العبد بذنوب مثل جبال تهامة خير له من أن يلقاه باعتقاد حرف مما عليه هذا الرجل وأصحابه . وكان يقول بخلق القرآن » [1] .

وقال البيهقي أيضا : « وإنما ذم الشافعي مذهب القدرية ، ألا تراه قال : بشيء من هذه الأهواء ، واستحب ترك الجدال فيه ، وكأنه سمع ما رويناه عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ أنه قال : لا تجالسوا أهل القدر ولا تفاتحوهم - الحديث [2] ، أو غير ذلك من الأخبار الواردة في معناه ، وعلى مثل ذلك جرى أئمتنا في قديم الدهر عند الاستغناء عن الكلام فيه ، فإذا احتاجوا إليه أجابوا بما في كتاب الله ثم في سنة رسول الله ﷺ من الدلالة على إثبات القدر لله تعالى ، وإنه لا يجرى في ملكوت السموات والأرض شيء إلا بحكم الله وبقدرته وإرادته ، وكذلك في سائر مسائل الكلام اكتفوا بما فيها من الدلالة

---

(١) مناقب الشافعي للبيهقي (٤٥٤/١) ، وقد نقله عنه ابن عساكر في تبيين كذب المفتري (ص : ٣٤١) ، ونقله شيخ الإسلام في درء التعارض (٢٤٩/٧-٢٥٠) .

(٢) رواه أحمد (٣٠/١) ، ورقمه عند أحمد شاكر ٢٠٦ ، ورواه أبو داود عن الإمام أحمد ، كتاب السنة ، باب في القدر ورقمه ٤٧١٠، ٤٧٢٠ ، ط الدعاس ، والبيهقي في السنن الكبرى (٢٠٤/١٠) ، والحاكم في المستدرك - شاهدا - (٨٥/١) ، وابن أبي عاصم في السنة رقم ٢٣٠ ، وابن حبان في صحيحه رقم ٧٩ ، انظر صحيح ابن حبان (١٤٨/١) تحقيق الحوت ، وأيضا (٢٤٦/١) ، تحقيق شعيب الأرناؤوط وحسين أسد ، وضعفاه ، كما ضعفه الألباني في تخريج السنة ، وضعيف الجامع رقم ٦٣٠٦ ، لأن في سنده شريك بن حزام مجهول . أما أحمد شاكر فقد صحح الحديث في تحقيقه للمسند ، كما أنه وثق حكيم ابن شريك في تحقيقه لصحيح ابن حبان (٢٣٧/١) .

على إثبات القدر لله تعالى ، وإنه لا يجرى في ملكوت السموات والأرض شيء إلا بحكم الله وبقدرته وإرادته ، وكذلك في سائر مسائل الكلام اكتفوا بما فيها من الدلالة على صحة قولهم ... » [(١)] ، ثم يقول البيهقي : « وفي كل هذا دلالة على أن الكلام المذموم إنما هو كلام أهل البدع الذي يخالف الكتاب والسنة ، فأما الكلام الذي يوافق الكتاب والسنة ، ويبين بالعقل والعبرة فإنه محمود مرغوب فيه عند الحاجة ، تكلم فيه الشافعي وغيره من أئمتنا رض الله عنهم » [(٢)] . وغير الشافعي كأبي الحسن الأشعري ، وللبيهقي رسالة مشهورة في الدفاع عنه وعن خوضه في المعقولات وأنه قصد الدفاع عن عقيدة أهل السنة [(٣)] .

٢ – ابن عساكر الذي قال في تبيين كذب المفترى : « فإن قيل : غاية ما تمدحون به أبا الحسن أن تثبتوا أنه متكلم ، وتدلونا على أنه بالمعرفة برسوم الجدل متوسم ، ولا فخر في ذلك عند العلماء من ذوى التسنن والاتباع ، لأنهم يرون أن من تشاغل بذلك من أهل الإبتداع ، فقد حفظ عن غير واحد من علماء الإسلام عيب المتكلمين وذم الكلام ، ولو لم يذمهم غير الشافعي رحمه الله لكفي ، فإنه قد بالغ في ذمهم وأوضح حالهم ، وأنتم تنتسبون إلى مذهبه ، فهلا اقتديتم في ذلك به » [(٤)] ، ثم ساق ابن عساكر روايات ذم الكلام عن أبي يوسف وعن الشافعي نقلها عن ابن أبي حاتم في كتابه مناقب الشافعي ، ثم روى ابن عساكر عن ابن أبي حاتم « ثنا الربيع ، قال رأيت الشافعي وهو نازل من الدرجة وقوم في المجلس يتكلمون بشيء من الكلام فصاح فقال : إما أن تجاورونا بخير ، وإما أن تقوموا عنا » [(٥)] . قال ابن عساكر معلقا على هذه الرواية :

---

(١) مناقب الشافعي للبيهقي (١/٢٦٠-٢٦١) ، ونقله عن ابن عساكر في التبيين (ص : ٣٤٤) ونقله ابن تيمية في درء التعارض (٧/٢٥٠-٢٥٢) .

(٢) مناقب الشافعي للبيهقي (١/٤٦٧) ، والتبيين (ص : ٣٥١) ، ودرء التعارض (٧/٢٥٣) .

(٣) سبقت الإشارة إلى هذه الرسالة مع ذكر مصادرها (ص : ٦٢١) ، وانظر : درء التعارض (٧/٧٨-١٠١) .

(٤) تبيين كذب المفترى (ص : ٣٣٣) ، ودرء التعارض (٧/٢٤٢-٢٤٣) .

(٥) آداب الشافعي ومناقبه لابن أبي حاتم الرازي (ص : ١٨٢) ، والتبيين (ص : ٣٣٦) ، درء التعارض (٧/٢٤٥) .

« وقد بين زكريا بن يحيى الساجي في روايته هذه الحكاية عن الربيع : أنه أراد بالنهي عن الكلام قوما تكلموا في القدر [1] ، ولذلك حكم بالتبديع ، ويدل عليه ما أخبرنا [وساق بإسناده إلى يونس بن عبد الأعلى قال :] جئت الشافعي بعد ما كلم حفصا الفرد فقال : غبت عنا أبا موسى ، لقد اطلعت من أهل الكلام على شيء والله ما توهمته قط ، ولأن يبتلى المرء بكل ما نهى الله عنه ما خلا الشرك بالله خير له من أن يبتلى بالكلام » [2] . قال ابن عساكر : « فالشافعي إنما عني بمقالته كلام حفص القدرى وأمثاله » [3] . ثم أيد رأيه هذا بنقول عن البيهقي في مناقب الشافعي – سبق نقل بعضها – .

فالبيهقي وابن عساكر يريان أن ذم الشافعي لأهل الكلام إنما عنى به القدرية . وسيأتي بعد قليل مناقشة ابن تيمية لهم – .

٣ – الغزالي : وقد نقل في إحياء علوم الدين كلاما طويلا عن ذم السلف لأهل الكلام ، وقد ذكر أولا الخلاف فيه وأن من الناس من قال : إنه بدعة محرم ، ومنهم من قال : إنه واجب على الكفاية ، والأعيان ، قال : « وإلى التحريم ذهب الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان وجميع أهل الحديث من السلف ... » [4] ، ثم ذكر نماذج عديدة من أقوالهم في ذمه ، وبعد أن ذكر رأى الطائفة الأخرى المجوزة وحججها [5] قال : « فإن قلت فما المختار عندك فيه فاعلم أن الحق فيه أن إطلاق القول بذمه في كل حال أو بحمده في كل حال خطأً .... فالأولى والأبعد عن الالتباس أن يفصل ، فنعود إلى علم الكلام ونقول : إن فيه منفعة وفيه مضرة ، فهو باعتبار مضرته في وقت الاستضرار ومحله حرام .

---

(١) ذكر هذه الرواية عن الساجي البيهقي في مناقب الشافعي (١/٤٦٠) .

(٢) تبيين كذب المفترى (ص : ٣٣٦) ، ودرء التعارض (٧/٢٤٥-٢٤٦) ، وانظر : آداب الشافعي ومناقبه (ص : ١٨٢) .

(٣) التبيين (ص : ٢٣٧) ، ودرء التعارض (٧/٢٤٦) .

(٤) إحياء علوم الدين (١/٩٤-٩٥) ، وانظر : درء التعارض (٧/١٤٦) .

(٥) انظر الإحياء (١/٩٤-٩٥) ، وانظر : درء التعارض (٧/١٤٦-١٦٢) .

أما مضرته : فإثارة الشبهات وتحريك العقائد وإزالتها عن الجزم والتصميم ، فذلك مما يحصل في الابتداء ، ورجوعها بالدليل مشكوك فيه ، ويختلف فيه الأشخاص ، فهذا ضرره في الاعتقاد الحق ، وله ضرر آخر في تأكيد اعتقاد المبتدعة للبدعة ، وتثبيته في صدورهم ، بحيث تنبعث دواعيهم ، ويشتد حرصهم على الإصرار عليه .

وأما منفعته : فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه [(١)] ، وهيهات ، فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف ، ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف ، وهذا إذا سمعته من محدث أو حشوى ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة ، وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين ، وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم أخر تناسب نوع الكلام ، وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود ، ولعمرى لا ينفك الكلام عن كشف وتعريف وإيضاح لبعض الأمور ولكن على الندور في أمور جلية تكاد تفهم قبل التعمق في صنعة الكلام . بل منفعته شيء واحد وهو : حراسة العقيدة التي ترجمناها على العوام ، وحفظها عن تشويهات المبتدعة بأنواع الجدل » [(٢)] .

هذه خلاصة أقوال بعض أئمة الأشعرية في علم الكلام المذموم ، وقد ناقشهم شيخ الإسلام بما يلي :

١ - أما البيهقي وابن عساكر فقد علق على أقوالهم ببيان أمرين :

« أحدهما : أن الذين يعظمون الأشعرى وأمثاله من أهل الكلام - كالبيهقي وابن عساكر ، وغيرهما - وقد عرفوا ذم الشافعي وغيره من الأئمة للكلام - ذكروا أن الكلام المذموم هو كلام أهل البدع ، وقالوا : إنما كان يعرف

---

(١) يلاحظ أن الغزالي يقول هذا الكلام بعد عزلته التي ارتضى فيها وبعدها طريق أهل الكشف والتصوف .

(٢) الإحياء (١/٩٦-٩٧) ، وانظر : درء التعارض (٧/١٦٢-١٦٤) .

في عصرهم بالكلام أهل البدع ، وانه أراد بذلك كلام مثل حفص الفرد وأمثاله ، وانه لما حدثت طائفة سمت ما في كتاب الله من الحجة عليهم متشابها ، وقالوا بترك القول بالأخبار التي رواها أهل الحديث ، وزعموا أن الأخبار التي حملت إليهم لا تصح في عقولهم ، قام جماعة من أئمتنا ، وبينوا أن جميع ما ورد في الأخبار صحيح في المعقول ، وما ادعوه في الكتاب من التشابه باطل في العقول ، وكانوا في القديم إنما يعرفون بالكلام أهل الأهواء . فأما أهل السنة والجماعة فمعولهم فيما يعتقدون الكتاب والسنة ... » [(١)] ، ثم قال شيخ الإسلام : « وهذا اتفاق من علماء الأشعرية – مع غيرهم من الطوائف المعظمين للسلف – على أن الكلام المذموم عند السلف ، كلام من يترك الكتاب والسنة ، ويعول في الأصول على عقله ، فكيف بمن يعارض الكتاب والسنة بعقله ؟ وهذا هو الذي قصدنا إبطاله ، وهو حال أتباع صاحب الإرشاد الذين وافقوا المعتزلة في ذلك ، وأما الرازي وأمثاله ، فقد زادوا في ذلك على المعتزلة ، فإن المعتزلة لا تقول : إن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين ، بل يقولون : إنها تفيد اليقين ، ويستدلون بها أعظم مما يستدل بها هؤلاء » [(٢)] .

ولاشك أن متأخري الأشاعرة كان خوضهم في علم الكلام ومخالفتهم للكتاب والسنة أعظم وأشد من متقدميهم ، وشيخ الإسلام بين أن هؤلاء قرروا أمرين : أحدهما : اتفاق السلف على أن علم الكلام مذموم . والثاني : أن من الكلام المذموم الاعتماد على أدلة العقول والقول بأن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين .

والأمر الثاني : أن البيهقي وابن عساكر زعما أن الشافعي قصد في ذم أهل الكلام حفصا الفرد لأنه قدرى ، وقد رد عليهم شيخ الإسلام بقوله : « قلت : حفص الفرد لم يكن من القدرية ، وإنما كان على مذهب ضرار بن عمرو

---

(١) درء التعارض (٧/٢٧٣-٢٧٤) ، وقد سبق نقل هذه العبارات عنهم (ص : ٢٥٢) ، وهي في مناقب الشافعي للبيهقي (١/٤٦١-٤٦٢) ، والتبيين (ص : ٣٤٤-٣٤٥) .

(٢) درء التعارض (٧/٢٧٤-٢٧٥) .

الكوفي ، وهو من المقبتين للقدر ، لكنه من نفاة الصفات ، وكان أقرب إلى الإثبات من المعتزلة والجهمية » [(١)] - ثم نقل عن مقالات شيخ الأشاعرة أبي الحسن الأشعري مذهب الضرارية ، قال : « والذي فارق ضرار بن عمرو به المعتزلة قوله : إن أعمال العباد مخلوقة ، وان فعلا واحدا لفاعلين : أحدهما خلقه وهو الله ، والآخر اكتسبه وهو العبد ، وان الله فاعل لأفعال العباد في الحقيقة ، وهم فاعلون لها ... وكان يزعم أن معنى أن الله عالم قادر : أنه ليس بجاهل ولا عاجز ، وكذلك كان يقول في سائر صفات البارى لنفسه » قال الأشعري : « وقد تابعه على ذلك حفص الفرد وغيره » [(٢)] ، وقال شيخ الإسلام معلقا : « قلت : فهذا الذي ذكره الأشعري من قول ضرار وحفص الفرد في القدر هو مخالف لقول المعتزلة ، بل هو من أعدل الأقوال وأشبهها ، وقوله إلى قول الأشعرى وأصحابه في القدر والرؤية أقرب من قوله إلى قول المعتزلة ، بل هو في القدر أقرب إلى قول أهل الحديث والفقهاء وسائر أهل السنة ، وأعدل من قول الأشعري ، حيث جعل العبد فاعلا حقيق ، وأثبت استطاعتين ، ونحو ذلك مما أثبته أئمة الفقهاء وأهل الحديث » [(٣)] ، ثم شرح شيخ الإسلام حقيقة عقيدة حفص الفرد الذي ذمه الشافعي فقال : « حفص الفرد كما هو معروف عند أهل العلم بمقالات الناس بإثبات القدر ، فهو من نفاة الصفات القائلين بأن الله تعالى لا تقوم به صفة ولا كلام ولا فعل ، وأصل حجتهم في ذلك هو دليل الأعراض ... فإن القرآن كلام ، والكلام عندهم كسائر الصفات والأفعال لا يقوم إلا بجسم ، والجسم محدث ، فكان إنكار الشافعي عليه لأجل الكلام الذي دعاهم إلى هذا ، لم تكن مناظرته له في القدر ، ومن ظن أن الشافعي ناظره في القدر فقد أخطأ خطأ مبينا ، فإن الناس كلهم نقلوا مناظرته له

---

(١) درء التعارض (٧/٢٤٦) .

(٢) مقالات الإسلاميين (ص : ٢٨١-٢٨٢) - ت ريتر (١٠/٣١٣-٣١٤) - عبد الحميد ، ودرء التعارض (٧/٢٤٦-٢٤٧) .

(٣) درء التعارض (٧/٢٤٧-٢٤٨) .

في القرآن : هل هو مخلوق أم لا ؟ » [١] ، ثم أعاد شيخ الإسلام توضيح ذلك فيما بعد [٢] .

فشيخ الإسلام بين أن ذم الشافعي لأهل الكلام ومناظرته ليس لأجل القدر - كما زعمه هؤلاء - وإنما لأجل بدعهم وتجهمهم في نفي الصفات ، كما فعل ذلك الإمام أحمد وغيره ، والجهمية والمعتزلة نفوا الصفات ، وتبعهم الأشعرية في نفي ما يتعلق بمشيئة الله من صفات الأفعال ، والخلاصة أن الشافعي ذم علم الكلام وأهله الذي تلبس به شيوخ الأشاعرة كابن كلاب والأشعري ومن سايرهم .

٢ - أما كلام الغزالي في الإحياء حول ذم الكلام ، ورأى الغزالي في علم الكلام وهل فيه منفعة أو مضرة - فجاء تعليق شيخ الإسلام عليه من جانبين :

الجانب الأول : ما في شهادة الغزالي - على إجماع السلف على ذم الكلام - من الحق . يقول شيخ الإسلام : « فهذا كلام أبي حامد - مع معرفته بالكلام والفلسفة ، وتعمقه في ذلك - بذكر اتفاق سلف أهل السنة على ذم الكلام ، ويذكر خلاف من نازعهم ، ويبين أنه ليس فيه فائدة إلا الذب عن العقائد الشرعية التي أخبر بها الرسول ﷺ لأمته ، وإذا لم يكن فيه فائدة إلا الذب عن هذه العقائد ، امتنع أن يكون معارضا لها ، فضلا عن أن يكون مقدما عليها ، فامتنع أن يكون الكلام العقلي المقبول مناقضا للكتاب.والسنة وما كان من ذلك مناقضا للكتاب والسنة وجب أن يكون من الكلام الباطل المردود الذي لا ينازع في ذمه أحد من المسلمين ، لا من السلف والأئمة ، ولا من الخلف المؤمنين أهل المعرفة بعلم الكلام والفلسفة ، وما يقبل من ذلك وما يرد ،

---

(١) انظر : درء التعارض (٢٥٠/٧) .

(٢) انظر : المصدر نفسه (٢٧٥/٧-٢٧٨) ، وفي النبوات (ص : ٢١٦) ، يقول شيخ الإسلام : « من الناس من يظن أنهم (أي السلف) إنما أنكروا كلام القدرية فقط كما ذكره البيهقي وابن عساكر في تفسير كلام الشافعي ونحوه - ليخرجوا أصحابهم من الذم - وليس كذلك ، بل الشافعي أنكر كلام الجهمية كلام حفص الفرد ، وأمثال هؤلاء كانت منازعتهم في الصفات والقرآن والرؤية لا في القدر » .

وما يحمد وما يذم ، وان من قبل ذلك وحمده كان من أهل الكلام الباطل المذموم باتفاق هؤلاء » [١] . وكلام الغزالي – الذي سبق نقل بعضه قريبا – فيه شهادة كما يقول ممن خبر الكلام وغاص فيه وبلغ منتهى درجة المتكلمين ، وشهادته لها وزنها وأهميتها .

أما الجانب الثاني : فشيخ الإسلام يعلق على قول الغزالي : « بل منفعته شيء واحد وهو حراسة العقيدة التي ترجمناها على العوام » [٢] ؛ بقوله : « وأما حراسة عقيدة العوام فيقال : أولا : لابد أن يكون المحروس هو نفس ما ثبت عن الرسول ﷺ أنه أخبر به لأمته ، فأما إذا كان المحروس فيه ما يوافق خبر الرسول وفيه ما يخالفه كان تمييزه قبل حراسته أولى من الذب عما يناقض خبر الرسول ﷺ ؛ فإن حاجة المؤمنين إلى معرفة ما قاله الرسول وأخبرهم به ليصدقوا به ، ويكذبوا بنقيضه ، ويعتقدوا موجبه ، قبل حاجتهم إلى الذب عن ذلك ، والرد على من يخالفه ، فإذا كان المتكلم الذي يقول : انه يذب عن السنة ، قد كذب هو بكثير مما أخبر به الرسول ﷺ ، واعتقد نقيضه ؛ كان مبتدعا مبطلا ، متكلما بالباطل فيما يخالف خبر الرسول ﷺ ، كما أن ما وافق فيه خبر الرسول فهو فيه متبع للسنة ، محق متكلم بالحق . وأهل الكلام الذين ذمهم السلف لا يخلو كلام أحد منهم عن مخالفة السنة ، ورد لبعض ما أخبر به الرسول ، كالجهمية ، والمشبهة ، والخوارج ، والروافض ، والقدرية ، والمرجئة » .

« ويقال بأنها لابد أن تُحرس السنة بالحق والصدق والعدل ، ولا تُحرس بكذب ولا ظلم ، فإذا رد الإنسان باطلا بباطل ، وقابل بدعة ببدعة كان هذا مما ذمه السلف والأئمة ، وهؤلاء – كما ذكره أبو حامد – يدخلون في هذا ، وكلام السلف في ذم الكلام متناول لما ذمه الله في كتابه ، والله سبحانه قد ذم في كتابه الكلام بالباطل ، والكلام بغير علم ، والأول كثير ، وأما الثاني فقد

---

(١) انظر : درء التعارض (١٦٥/٧) .

(٢) سبق نقل كلامه قريبا .

قال تعالى : ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف : ٣٣] ، وقال تعالى : ﴿ هَا أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ ﴾ [آل عمران : ٦٦] ، وقال : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ، إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴾ [الاسراء : ٣٦] (١) .

والعقيدة التي أشار أبو حامد الغزالي إلى أنها عقيدة العوام وأنه ترجمها لهم هي التي ذكرها في الإحياء باسم « الرسالة القدسية » أو « قواعد العقائد » وفيها كثير مما يخالف مذهب أهل السنة والجماعة ، مما هو موافق لمذهب جمهور الأشاعرة . ولذلك قال شيخ الإسلام : يجب تمييز ما يوافق خبر الرسول مما يخالفه قبل حراسته التي ادعى الغزالي أنها مهمة علم الكلام .

هـ – أن السلف ذموا من الكلام الكلام المخالف للكتاب والسنة و لم يذموا جنس الكلام ، كما لم يذموه لما فيه من الاصطلاحات الحادثة ، وكثيرا ما يشير شيخ الإسلام إلى أن القرآن الكريم جاء بالدلائل العقلية والأمثلة المضروبة ، وان الصحابة والسلف ناظروا أهل الباطل ، وبينوا ما في كلامهم من الفساد ، كما انهم قاوموا بدعهم بمختلف الوسائل من منع وهجر ، وتحذير للناس ، ومناظرة .

يقول شيخ الإسلام : « وقد ظن بعض الناس أن ذم السلف والأئمة للكلام وأهل الكلام كقول أبي يوسف ... [ونقل أقوال السلف المشهورة] .. وأمثال هذه الأقوال المعروفة عن الأئمة ؛ ظن بعض الناس أنهم إنما ذموا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المحدثة ، كلفظ الجوهر والجسم والعرض ، وقالوا : إن مثل هذا لا يقتضي الذم ، كما لو أحدث الناس آنية يحتاجون إليها ، أو سلاحا يحتاجون إليه لمقاتلة العدو ، وقد ذكر هذا صاحب الإحياء (٢) وغيره – وليس الأمر كذلك ، بل ذمهم للكلام لفساد معناه أعظم من ذمهم لحدوث ألفاظه ،

---

(١) انظر : درء التعارض (٧/١٨٢-١٨٣) .

(٢) انظر : إحياء علوم الدين (١/٩٥) .

فذموه لاشتماله على معان باطلة مخالفة للكتاب والسنة ، ومخالفته للعقل الصريح ، ولكن علامة بطلانها مخالفتها للكتاب والسنة ، وكل ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل قطعا ، ثم من الناس من قد يعلم بطلانه بعقله ، ومنهم من لا يعلم ذلك »[(١)] ، ويقول أيضا : والكلام الذي ذموه نوعان :

أحدهما : أن يكون في نفسه باطلا وكذبا ، وكل ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل وكذب ، فإن أصدق الكلام كلام الله .

والثاني : أن يكون فيه مفسدة ، مثل ما يوجد في كلام كثير منهم من النهي عن مجالسة أهل البدع ، ومناظرتهم ومخاطبتهم ، والأمر بهجرانهم ، وهذا لأن ذلك قد يكون أنفع للمسلمين من مخاطبتهم ، فإن الحق إذا كان ظاهرا قد عرفه المسلمون وأراد بعض المبتدعة أن يدعو إلى بدعته ، فإنه يجب منعه من ذلك ، فإذا هجر وعزر كما فعل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه بصبيغ بن عسل التميمي[(٢)] ، وكما كان المسلمون يفعلونه ... »[(٣)] ، وبعد أن ضرب أمثلة أخرى يقول شيخ الإسلام : « والمقصود انهم نهوا عن المناظرة من لا يقوم بواجبها ، أو مع مَنْ لا يكون في مناظرته مصلحة راجحة ، أو فيها مفسدة راجحة ، فهذه أمور عارضة تختلف باختلاف الأحوال . وأما جنس المناظرة بالحق فقد تكون واجبة تارة ومستحبة أخرى ، وفي الجملة : جنس المناظرة والمجادلة : فيها محمود ومذموم ، ومفسدة ومصلحة ، وحق وباطل »[(٤)] . ومناظرات السلف لأهل البدع مشهورة وإمام أهل السنة « أحمد – رضي الله عنه – قد رد على الجهمية وغيرهم بالأدلة السمعية والعقلية ، وذكر من كلامهم وحججهم ما لم يذكره غيره ، بل استوفى حكاية مذهبهم وحججهم أتم استيفاء ، ثم أبطل ذلك بالشرع والعقل »[(٥)] .

---

(١) درء التعارض (٢٣٢/١) .
(٢) سبق التعريف به وبقصته (ص : ٥٦) .
(٣) درء التعارض (١٧٢/١) .
(٤) المصدر السابق (١٧٤/١) .
(٥) درء التعارض (١٤٩/٧) . وفي (١١٥/٦) ذكر أن عبد العزيز الكناني من مشاهير متكلمي أهل السنة .

وكثيرا ما يردد شيخ الإسلام في كتبه أن السلف ذموا الكلام لما فيه من الباطل المخالف للكتاب والسنة ، أو لأن فيه رد بدعة ببدعة [(١)] .

ومسألة المصطلحات الحادثة سبق بيان منهج شيخ الإسلام فيها [(٢)] ، والذي يتعلق بالموضوع هنا ما يذكره بعض أهل الكلام من الأشاعرة ونحوهم من أن السلف من الصحابة وغيرهم ما واجهوا البدع الحادثة والمصطلحات التي جاء بها أهل الفلسفة ومن سلك سبيلهم ، وانهم لو أدركوا هذه المصطلحات لتكلموا فيها كما تكلم فيها المتأخرون . وهذا فيه مغالطة واضحة ، ولذلك ناقشه شيخ الإسلام مفصلا فقال : « قول القائل : « إن الصحابة – رضي الله عنهم – ماتوا وما عرفوا ذلك » [(٣)] ، فيه تفصيل : وذلك أن هذا الكلام فيه حق وباطل ، فأما الباطل فهو مثل إثبات الجوهر الفرد ، وطفرة النظام ، وامتناع بقاء العرض زمانين ، ونحو ذلك ، فهذا لا يخطر ببال الأنبياء والأولياء من الصحابة وغيرهم ، وإن خطر ببال أحدهم تبين له أنه كذب ، فإن القول الباطل الكذب هو من باب مالا ينقض الوضوء ، ليس له ضابط ، وإنما المطلوب معرفة الحق والعمل به ، وإذا وقع الباطل عرف أنه باطل ودفع ، وصار هذا كالنهي عن المنكر ، وجهاد العدو ، فليس كل شيء من المنكر رآه كل من الصحابة وأنكروه . ومع هذا فلا يقطع على كل الصحابة بأنهم لم يعرفوا أمثال هذه الأقاويل ، ويعرفوا بطلانها ، فإنهم فتحوا أرض الشام ومصر والمغرب والعراق وخراسان ، وكان بهذه البلاد من الكفار والمشركين والصابئين وأهل الكتاب من كان عنده من كتب

---

(١) انظر مثلا : الصفدية (١٦٣/١) ، ودرء التعارض (١٧٨/١، ٢٠٥/٢-٢٠٧، ١٧٠/٧، ١٧٦، ١٨١، ١٨٣-١٨٤، ٤٠٨/٨) ، ومجموع الفتاوى (٣٠٦/٣) ، والكيلانية ، مجموع الفتاوى (٤٦٠/١٢-٤٦١) ، والفرقان بين الحق والباطل ، مجموع الفتاوى (١٤٧/١٣) وغيرها .

(٢) انظر (ص : ٢٩٧) وما بعدها من هذه الرسالة .

(٣) القائل هو ابن عقيل الحنبلي في جواب سؤال حول قراءة علم الكلام ، حيث ذكر الجوهر الفرد ، والطفرة ، والأحوال ، والخلاء والملاء والجوهر والعرض ... ثم قال : « فاني أقطع أن الصحابة ماتوا وما عرفوا ذلك ولا تذاكروه ... » ، انظر درء التعارض (٤٨/٨) ، وانظر : كلامه في تلبيس إبليس لابن الجوزي (ص : ٨٢) – ط منيرية ، وقد ذكر ابن تيمية في مجموع الفتاوى (١٠٥/٤) عن الرازي أنه يزعم في مواضع أن الصحابة لم يعلموا شبهات الفلاسفة وما خاضوا فيها .

أهل الضلال من الفلاسفة وغيرهم ما فيه هذه المعاني الباطلة ، فربما خوطبوا بهذه المعاني بعبارة من العبارات ، وبينوا بطلانها لمن سألهم . والواحد منا قد يجتمع بأنواع من أهل الضلال ، ويسألونه عن أنواع من المسائل ، ويوردون عليه أنواعا من الأسئلة والشبهات الباطلة فيجيبهم عنها ، وأكثر الناس لا يعلمون ذلك ولا ينقلونه » .

« والشافعي وأحمد وغيرهما من الأئمة قد ناظروا أنواعا من الجهمية أهل الكلام ، وجرى بينهم من المعاني ما لم ينقل ، ولكن من عرف طرق المناظرين لهم والمسائل التي ناظروهم فيها ، علم ما كانوا يقولونه » ، ثم يقول شيخ الإسلام - بعد مناقشة - « ففي الجملة : المعاني الصحيحة الثابتة كان الصحابة أعرف الناس بها ، وإن كان التعبير عن تلك المعاني يختلف بحسب اختلاف الاصطلاحات . والمعاني الباطلة قد لا تخطر ببال أحدهم ، وقد تخطر بباله فيدفعها أو يسمعها من غيره فيردها فإن ما يلقيه الشيطان من الوساوس والخطرات الباطلة ليس له حد محدود ، وهو يختلف بحسب أحوال الناس »[1] .

وشيخ الإسلام - مما سبق - بين أنه يجب التفريق بين :

- الكلام المذموم ، والكلام الحق الموافق للكتاب والسنة .
- المصطلح الحادث المخالف للكتاب والسنة ، والمصطلح الحادث الذي لا يخالفهما .
- الجدال والمناظرة المذمومة التي ذمها السلف ، والجدال والمناظرة التي أثرت عن السلف .

كما أنه يجب أن يعلم أن الحق واحد ، واضح ، ولذلك فهو معلوم ، وأن الباطل متعدد ، متنوع ، يلتبس بالحق أحيانا ، ولذلك فلا يمكن حصر أنواعه ومصطلحاته ووسائله في زمن أو مكان محدد .

و - نعى شيخ الإسلام على المتكلمين من الأشاعرة حين ظنوا أن الفقه من باب الظنون ، وأن علم الكلام من باب القطعيات ، يقول : « إن طوائف كبيرة من أهل الكلام من المعتزلة ... كأبي علي ، وأبي هاشم ، وعبد الجبار ،

---

(١) انظر : درء التعارض (٨/٥١-٥٤) .

وأبي الحسين وغيرهم ، ومن اتبعهم من الأشعرية ، كالقاضي أبي بكر ، وأبي المعالي ، وأبي حامد ، والرازي ، ومن اتبعهم من الفقهاء يعظمون أمر الكلام الذي يسمونه أصول الدين ، حتى يجعلون مسائله قطعية ، ويوهنون من أمر الفقه الذي هو معرفة أحكام الأفعال ، حتى يجعلوه من باب الظنون لا العلوم ، وقد رتبوا على ذلك أصولا انتشرت في الناس ، حتى دخل فيها طوائف من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث ، لا يعلمون أصلها ولا ما تؤول إليه من الفساد ، مع أن هذه الأصول التي أدعوها في ذلك باطلة واهية ... ذلك أنهم لم يجعلوا لله في الأحكام حكما معينا ، حتى ينقسم المجتهد إلى مصيب ومخطىء ، بل الحكم في حق كل شخص ما أدى إليه اجتهاده ، وقد بينا ... ما في هذا من السفسطة والزندقة ، فلم يجعلوا لله حكما في موارد الاجتهاد أصلا ، ولا جعلوا له على ذلك دليلا أصلا ، بل إن ابن الباقلاني – وغيره يقول » (١) ، ثم ناقش بعض المسائل التي يوردونها في أصول الفقه ثم يقول : « والمقصود هنا ذكر أصلين هما : بيان فساد قولهم : الفقه من باب الظنون ، وبيان أنه أحق باسم العلم من الكلام الذي يدعون أنه علم ، وأن طرق الفقه أحق بأن تسمى أدلة من طريق الكلام . والأصل الثاني في بيان ان غالب ما يتكلمون فيه من الأصول ليس بعلم ولا ظن صحيح ، بل ظن فاسد ، وجهل مركب » (٢) .

فأهل الكلام جعلوا أصولهم الكلامية – الخاطئة والتي يعارض فيها بعضهم بعضا – أصولا قطعية ، وجعلوا أحكام الشرع من باب الظنون ، وهذا قلب للحقائق . كما أن إدخالهم للمسائل الكلامية في أصول الفقه هو من الانحراف الذي ابتدعه أهل الكلام (٣) .

ز – وأخيرا فإن من أهم ردود شيخ الإسلام على أهل الكلام وبيان ما فيه هذا العلم من الباطل أن شيوخه وأعلامه رجعوا عنه وحذروا منه ، وهذه مسألة مهمة سيأتى تفصيلها في فقرة مستقلة ضمن منهجه العام في الرد على الأشاعرة .

---

(١) الاستقامة (٤٧/١-٤٩) .

(٢) انظر : المصدر السابق (٥٤/١) .

(٣) انظر : المصدر السابق (٥٠/١-٦٩) ، وانظر « تنبيه الرجل العاقل » – عن العقود الدرية لابن عبد الهادي (ص : ٣٣-٣٥) .

خامسا : جهلهم بالسنة ، وبمذهب السلف :

كثيرا ما يحكم شيخ الإسلام ابن تيمية على أهل الكلام من الأشاعرة وغيرهم بأن معرفتهم بالسنة وأحاديث الرسول ﷺ قليلة ، وأن خبرتهم بمذهب السلف وأهل السنة والجماعة ضعيفة ، ولم يكن شيخ الإسلام يطلق أحكامه تلك بناء على ظن ، أو إلزام ، وإنما كان منطلقا من معرفة تامة بكتب الأشاعرة وغيرهم ، واستيعاب عجيب لأقوالهم ومقالاتهم ، وتتبع دقيق لكتبهم في المقالات والملل والفرق ، وكان شيخ الإسلام قبل هذا كله على دراية بأحكام الكتاب والسنة ، واطلاع واسع على حديث الرسول ﷺ - مع تمييز صحيحه من ضعيفه - كما أن معرفته بأقوال أهل السنة وأحوالهم وروایاتهم ورسائلهم وردودهم وكتبهم ، كانت قوية ومتمكنة .

ولذلك جاء نقد شيخ الإسلام للأشاعرة مبنيا على وثائق من كتبهم مع مقارنتها بما في كتب السلف ، كما أن مناظرته لخصومه في حياته لا تخلو من بيان مثل هذه الحقائق [1] .

وقد جاءت تعليقات شيخ الإسلام كما يلي :

- تعليق مجمل يبين حال أهل الكلام في ذلك ، وأحيانا يضرب الأمثلة بأكثر من واحد منهم .
- نقد مفصل لكل واحد من أعلام الأشاعرة .

---

(١) ذكر ابن رجب في ذيل طبقات الحنابلة (٢٣/٢) ، في معرض ترجمته لعبد الغني المقدسي وإشارته إلى مناظراته لخصومه ، قال - أي ابن رجب - « ولقد عقد مرة مجلس لشيخ الإسلام أبي العباس ابن تيمية ، فتكلم فيه بعض أكابر المخالفين ، وكان خطيب الجامع ، فقال الشيخ شرف الدين عبد الله - أخو الشيخ - : كلامنا مع أهل السنة ، وأما أنت ، فأنا أكتب لك أحاديث من الصحيحين وأحاديث من الموضوعات - وأظنه قال - : وكلاما من سيرة عنتر - فلا تميز بينهما - أو كما قال - ، فسكت الرجل » .

وذكر شيخ الإسلام في درء التعارض (٨٩/٨) في معرض بيانه لجهل الأشاعرة بأقوال ومذهب السلف فقال : « حتى أن من قضاتهم وأكابرهم من يحكي أقوال الأئمة الأربعة في مسألة من المسائل الكبار ، فإذا قيل له : أهذا نقله أحد عن الشافعي ، أو فلان ، أو فلان ؟ قال : لا ، ولكن هذا قاله العقلاء ، والشافعي لا يخالف العقلاء ، أو نحو هذا الكلام ... » .

أ – أما النقد المجمل ، فإن شيخ الإسلام أشار إلى جهل كثير منهم بالسنة وأحاديث الرسول ﷺ ، يقول عن المتكلمين : « فإن فرض أن أحدا نقل مذهب السلف كما يذكره ، فإما أن يكون قليل المعرفة بآثار السلف كأبي المعالي ، وأبي حامد الغزالي ، وابن الخطيب ، وأمثالهم ، ممن لم يكن لهم من المعرفة بالحديث ما يعدون به من عوام أهل الصناعة ، فضلا عن خواصها ، و لم يكن الواحد من هؤلاء يعرف البخاري ومسلما وأحاديثهما إلا بالسماع ، كما يذكر ذلك العامة ، ولا يميزون بين الحديث المفترى المكذوب ، وكتبهم أصدق شاهد بذلك ففيها عجائب » [1] .

وفي كتبهم المصنفة في أصول الدين – يحكون الإجماع أو النزاع – ويجهلون مذهب السلف ، يقول شيخ الإسلام وقد بين بالأدلة وجوب معرفة أقوال السلف في العلم والدين وأن معرفتها أنفع من معرفة أقوال المتأخرين ، وان الاقتداء بهم خير من الاقتداء بمن بعدهم – يقول : « وأما المتأخرون الذين لم يتحروا متابعتهم وسلوك سبيلهم ، ولا لهم خبرة بأقوالهم وأفعالهم ، بل هم في كثير مما يتكلمون به في العلم ويعملون به لا يعرفون طريق الصحابة والتابعين في ذلك – من أهل الكلام والرأي والزهد والتصوف – فهؤلاء تجد عمدتهم في كثير من الأمور المهمة في الدين إنما هو عما يظنونه من الإجماع ، وهم لا يعرفون في ذلك أقوال السلف البتة ، أو عرفوا بعضها و لم يعرفوا سائرها ، فتارة يحكون الإجماع ولا يعلمون إلا قولهم وقول من ينازعهم من الطوائف المتأخرين ، طائفة ، أو طائفتين ، أو ثلاث . وتارة عرفوا أقوال بعض السلف . والأول كثير في مسائل أصول الدين وفروعه ، كما تجد كتب أهل الكلام مشحونة بذلك ، يحكون إجماعا ونزاعا ولايعرفون ما قال السلف في ذلك البتة ، بل قد يكون قول السلف خارجا عن أقوالهم ، كما تجد ذلك في مسائل أقوال الله وأفعاله وصفاته ، مثل مسألة القرآن والرؤية والقدر وغير ذلك » [2] ، ويقول – بعد نقده لكتب المقالات – : مثل كتب الأشعري والشهرستاني والنوبختي وأبي عيسى الوراق ، وأنهم ينقلون

---

(١) مجموع الفتاوى (٤/٧١-٧٢) .

(٢) الفرقان بين الحق والباطل ، مجموع الفتاوى (١٣/٢٥) .

أقوال مختلف الطوائف » والقول الذي جاء به الرسول ، وكان عليه الصحابة والتابعون أئمة المسلمين لا يعرفونه ولا يذكرونه ، بل وكذلك في كتب الأدلة والحجج التي يحتج بها المصنف للقول الذي يقول : إنه الحق ، تجدهم يذكرون في الأصل العظيم قولين أو ثلاثة أو أربعة أو أكثر من ذلك ، وينصرون أحدها ، ويكون كل ما ذكروه أقوالا فاسدة ، مخالفة للشرع والعقل ، والقول الذي جاء به الرسول – وهو الموافق لصحيح المنقول وصريح المعقول – لا يعرفونه ، ولا يذكرونه ، فيبقى الناظر في كتبهم حائرا ليس فيما ذكروه ما يهديه ويشفيه ، ولكن قد يستفيد من رد بعضهم على بعض علمه ببطلان تلك المقالات كلها ، وهذا موجود في عامة كتب أهل الكلام والفلسفة ، متقدميهم ومتأخريهم إلى كتب الرازي والآمدي ونحوهما » (1) .

والعبارة الأخيرة تدل على أن شيخ الإسلام يعمم حكمه على جميع كتبهم ، الفلسفية والكلامية ، وليس في هذا مبالغة ، فإن كتبهم – ومناهجهم فيها – لا تحمل روح مذهب السلف الصافي ، ويكفي المطلع على كتب أهل السنة ، وما ألفوه من العقائد الواضحة المبنية على الكتاب والسنة – أن يطلع على واحد من كتب هؤلاء – كالتمهيد ، أو الشامل ، أو الإرشاد ، أو نهاية الإقدام ، أو الاقتصاد في الاعتقاد ، أو غاية المرام ، أو الأربعين للرازي ، أو المواقف – ليجد هذا الحكم عادلا غير جائر .

ويقول شيخ الإسلام – في موضع آخر – جامعا في الحكم بين كتبهم في المقالات والملل وكتبهم الكلامية : « وقد تدبرت كتب الاختلاف التي يذكر فيها مقالات الناس ، إما نقلا مجردا ، مثل كتاب المقالات لأبي الحسن الأشعري وكتاب الملل والنحل للشهرستاني ، ولأبي عيسى الوراق ، أو مع انتصار لبعض الأقوال – كسائر ما صنفه أهل الكلام على اختلاف طبقاتهم – فرأيت عامة الاختلاف الذي فيها من الاختلاف المذموم ، وأما الحق الذي بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه ، وكان عليه سلف الأمة ، فلا يوجد فيها في جميع مسائل

---

(1) درء التعارض (٩/٦٧–٦٨) ، وانظر أيضا : (٧/٣٥–٣٦) .

الاختلاف ، بل يذكر أحدهم في المسألة عدة أقوال ، والقول الذي جاء به الكتاب والسنة لا يذكرونه ، وليس ذلك لأنهم يعرفونه ولا يذكرونه ، بل لا يعرفونه ، ولهذا كان السلف والأئمة يذمون هذا الكلام . ولهذا يوجد الحاذق المنصف الذي غرضه الحق في آخر عمره يصرح بالحيرة والشك ، إذ لم يجد في الاختلافات التي نظر فيها وناظر ما هو حق محض ، وكثير منهم يترك الجميع ويرجع إلى دين العامة الذي عليه العجائز والأعراب ، كما قال أبو المعالي وقت السياق : لقد خضت البحر الخضم ... وكذلك أبو حامد ... والشهرستاني » [١] ، وشيخ الإسلام - مع نقده الشديد لهم - يعتذر لهم بأنهم لم يكن قصدهم مخالفة الحق وعدم ذكره ، وإنما عدم معرفتهم به هي السبب ولذلك يقول : في موضع آخر من هذا الكتاب - : « إن غالب كتب أهل الكلام والناقلين للمقالات ينقلون في أصول الملل والنحل من المقالات ما يطول وصفه ، ونفس ما بعث الله به رسوله وما يقوله أصحابه والتابعون لهم في ذلك الأصل الذي حكوا فيه أقوال الناس ؛ لا ينقلونه ، لا تعمدا منهم لتركه ، بل لأنهم لم يعرفوه ، بل ولا سمعوه ، لقلة خبرتهم بنصوص الرسول وأصحابه والتابعين » [٢] .

وأهل الكلام إذا نصروا ما هو شائع من أصول أهل السنة والجماعة ، - مثل ان القرآن كلام الله غير مخلوق ، وان الله يرى في الآخرة ، وان أهل القبلة لا يكفرون بالذنب ولا يخلدون في النار ، والشفاعة ، وعذاب القبر ، والحوض ، والخلفاء الأربعة ، وغير ذلك - إذا نصروا مثل هذه العقائد لا يكونون منطلقين من منطلق أصول ومنهج السلف ، يقول شيخ الإسلام عنهم : « وكثير من أهل الكلام في كثير مما ينصره لا يكون عارفا بحقيقة دين الإسلام في ذلك ، ولا ماجاءت به السنة ، ولا ما كان عليه السلف ، فينصر ما ظهر من قولهم بغير المآخذ التي كانت مآخذهم في الحقيقة ، بل بمآخذ أخر قد تلقوها عن غيرهم من أهل البدع ، فيقع في كلام هؤلاء من التناقض والاضطراب والخطأ ما ذم

---

(١) منهاج السنة (٦٨/٣) .
(٢) المصدر السابق (٢٠٨/٣) .

به السلف مثل هذا الكلام وأهله ... » (١) .

ومن الأمثلة الواضحة التي ذكرها شيخ الإسلام - دليلا على جهل هؤلاء بمذهب السلف مسألة « القرآن » والخلاف فيها ، وقد قدم لذلك بقوله - بعد ذكره للخلاف بين المعتزلة والأشاعرة -: « فأخذ هذا بعض صفة الكلام وهذا بعضها ، والمتكلم المعروف من قام به الكلام ، ومن يتكلم بمشيئته وقدرته ، ولهذا يوجد كثير من المتأخرين المصنفين في المقالات والكلام يذكرون في أصل عظيم من أصول الإسلام الأقوال التي يعرفونها ، وأما القول المأثور عن السلف والأئمة الذي يجمع الصحيح من كل فلا يعرفونه ، ولا يعرفون قائله ، فالشهرستاني صنف الملل والنحل وذكر فيها من مقالات الأمم ما شاء الله ، والقول المعروف عن السلف والأئمة لم يعرفه ولم يذكره ، والقاضي أبو بكر ، وأبو المعالي ، والقاضي أبو يعلي ، وابن الزاغوني ، وأبو الحسين البصري ، ومحمد ابن الهيصم ، ونحو هؤلاء من أعيان الفضلاء المصنفين ، تجد الواحد منهم يذكر في مسألة القرآن أو نحوها عدة أقوال للأمة ، ويختار واحدا منها ، والقول الثابت عن السلف والأئمة كالإمام أحمد ونحوه من الأئمة لا يذكره الواحد منهم » (٢) .

ثم ذكر شيخ الإسلام أن الجويني في الإرشاد لم يذكر في مسألة كلام الله إلا أربعة أقوال : قول المعتزلة ، والكرامية ، والكلابية - الذي يرجحه - وقولا رابعا نسبه إلى الحشوية وأهل الظاهر ، زعم فيه أنهم يقولون إن المسموع من أصوات القراء ونغماتهم عين كلام الله تعالى ، وان القرآن إذا كتب بجسم صار المداد عين كلام الله القديم (٣) ، قال شيخ الإسلام معلقا على ما ذكره في هذا القول : « ومعلوم أن هذا القول لا يقوله عاقل يتصور ما يقول » (٤) ، فلم يذكر الجويني القول عن أئمة السلف ، فلما جاء الشهرستاني - وهو أعلم

---

(١) الإيمان (ص : ٤١٦) ط المكتب الإسلامي .

(٢) درء التعارض (٣٠٧/٢) .

(٣) انظر : كلام الجويني في الإرشاد (ص : ١٢٨-١٣٠) ، ونقله شيخ الإسلام في درء التعارض (٣١٠/٢-٣١١) .

(٤) انظر : درء التعارض (٣١١/٢) .

بالمقالات من إخوانه (١) - ذكر قولا سادسا نسبه إلى السلف والحنابلة وفصل القول فيه ، وذكر فيه قولهم : إن القرآن حروف وأصوات أزلية كما ذكر تفريقهم بين صوت القارئ وكلام البارى (٢) ، قال ابن تيمية : « قلت فهذا القول الذي ذكره الشهرستاني وحكاه عن السلف والحنابلة ليس هو من الأقوال التي ذكرها صاحب الإرشاد وأتباعه ، فإن أولئك لم يحكوا إلا قول من يجعل القديم عين صوت العبد والمداد ، وهذا القول لا يعرف به قائل له قول أو مصنف في الإسلام ، وأما القول الذي ذكره الشهرستاني فقال به طائفة كبيرة ، وهو أحد القولين لمتأخرى أصحاب أحمد ومالك والشافعي وغيرهم من الطوائف ، وهو المذكور عن أبي الحسن بن سالم وأصحابه السالمية » (٣) ، ثم قال شيخ الإسلام : « فبعض هذا القول الذي ذكره الشهرستاني عن السلف منقول بعينه عن السلف ، مثل إنكارهم على من زعم إن الله خلق الحروف ، وعلى من زعن أن الله لا يتكلم بصوت ومثل تفريقهم بين صوت القارئ وبين الصوت الذي يسمع من الله ، ونحو ذلك فهذا كله موجود عن السلف والأئمة ، وبعض ما ذكره من هذا القول ليس هو معروفا عن السلف والأئمة ، مثل إثبات القدم والأزلية لعين اللفظ المؤلف ، ولكن القول الذي أطبقوا عليه : هو أن كلام الله غير مخلوق ، ولكن تنازعوا في مرادهم بذلك ، والنزاع في ذلك موجود في عامة الطوائف من أصحاب أحمد وغيرهم ... والنزاع في ذلك مبني على هذا الأصل ، وهو كون قوله [أي قول الله] - مع أنه غير مخلوق ومع أنه قائم به ، ومع أنه لم يزل متكلما - هل يتعلق بقدرته ومشيئته أم لا ؟ فهذا القول السابع لم يذكره الشهرستاني ونحوه ، إذ الأقوال المعروفة للناس في مسألة الكلام سبعة أقوال » (٤) ، أي من غير قول أهل الحق .

---

(١) انظر : المصدر السابق (٢/٣١٥) .

(٢) انظر : كلام الشهرستاني في نهاية الإقدام (ص : ٣٠٩-٣١٠،٣١٣،٣١٧) ونقل أغلبه ابن تيمية في درء التعارض (٢/٣١٥-٣٢١) .

(٣) انظر : درء التعارض (٢/٣٢١) .

(٤) انظر : درء التعارض (٢/٣٢٣) .

فالجويني والشهرستاني لم يعرفا حقيقة مذهب السلف ليحكوه على الوجه الصحيح .

ب – أما نقد شيخ الإسلام المفصل لبعض أعلام الأشاعرة لجهلهم بالسنة ومذهب السلف فكثير ، ويمكن الإشارة إلى النماذج التالية :

١ – قال عن أبي الحسن الأشعري : « لا ريب أن الأشعرية إنما تعلموا الكتاب والسنة من أتباع الإمام أحمد ونحوه بالبصرة وبغداد ، فإن الأشعري أخذ السنة بالبصرة عن زكريا بن يحيى الساجي ، وهو من علماء أهل الحديث المتبعين لأحمد ونحوه ، ثم لما قدم بغداد أخذ عمن كان بها ، ولهذا يوجد أكثر ألفاظه التي يذكرها عن أهل السنة والحديث إما ألفاظ زكريا بن يحيى الساجي التي وصف بها مذهب أهل السنة ، وإما ألفاظ أصحاب الإمام أحمد وما ينقل عن أحمد ورسائله الجامعة في السنة ، وإلا فالأشعري لم يكن له خبرة بمذهب أهل السنة وأصحاب الحديث ، وإنما يعرف أقوالهم من حيث الجملة ، لا يعرف تفاصيل أقوالهم وأقوال أئمتهم ، وقد تصرف فيما نقله عنهم باجتهاده في مواضع يعرفها البصير ، وأما خبرته بمقالات أهل الكلام فكانت خبرة تامة على سبيل التفصيل ، ولهذا لما صنف كتابه في مقالات الإسلاميين ذكر مقالات أهل الكلام واختلافهم على التفصيل ، وأما أهل السنة والحديث فلم يذكر عنهم إلا جملة مقالات مع أن لهم في تفاصيل تلك من الأقوال أكثر مما لأهل الكلام . وذكر الخلاف بين أهل الكلام في الدقيق فلم يذكر النزاع بين أهل الحديث في الدقيق »[1] ، ويقول شيخ الإسلام – في موضع آخر – : « ومن أجمع الكتب التي رأيتها في مقالات الناس المختلفين في أصول الدين كتاب أبي الحسن الأشعري ، وقد ذكر فيه من المقالات وتفصيلها ما لم يذكره غيره ، وذكر فيه مذهب أهل الحديث والسنة بحسب ما فهمه عنهم ، وليس في جنسه أقرب إليهم منه ، ومع هذا نفس القول الذي جاء به الكتاب والسنة وقال به الصحابة والتابعون لهم بإحسان في القرآن والرؤية والصفات والقدر وغير ذلك من مسائل أصول الدين ليس في كتابه .

---

(١) التسعينية (ص : ٢٨٦–٢٨٧) .

وقد استقصى ما عرفه من كلام المتكلمين ، وأما معرفة ما جاء به الرسول من الكتاب والسنة وآثار الصحابة فعلم آخر لا يعرفه أحد من هؤلاء المتكلمين المختلفين في أصول الدين ، ولهذا كان سلف الأمة وأئمتها متفقين على ذم أهل الكلام ... » [1] . والأشعري – كما هو معلوم – أقرب بني طائفته إلى مذهب أهل السنة .

٢ – ابن فورك ، والقاضي أبو يعلى ، والقشيرى ، وقد انتقد هؤلاء لخلطهم في كتبهم بين الأحاديث الصحيحة والضعيفة والموضوعة ، يقول عن ابن فورك وغيره : « ولكن هؤلاء يقرنون بالأحاديث الصحيحة أحاديث كثيرة موضوعة ، ويقولون بتأويل الجميع ، كما فعل بشر المريسي ، ومحمد بن شجاع الثلجي وأبو بكر ابن فورك في كتابه « مشكل الحديث » ، حتى أنهم يتأولون حديث عرق الخيل [2] ، وأمثاله من الموضوعات » [3] ، ويقول عن القاضي أبي يعلى الحنبلي – الذي يميل إلى الأشاعرة – « وقد صنف القاضي أبو يعلى كتابه في أبطال التأويلات ردا لكتاب ابن فورك ، وهو وإن كان أسند الأحاديث التي ذكرها وذكر من رواها ، ففيها عدة أحاديث موضوعة » [4] ، ويقول عن القشيري « إن ما يوجد في « الرسالة » وأمثالها من كتب الفقهاء والصوفية وأهل الحديث من المنقولات عن النبي ﷺ وغيره من السلف فيه الصحيح والضعيف والموضوع ... وغالب أبواب الرسالة فيها الأقسام الثلاثة » [5] . وهؤلاء مع جهلهم بالسنة فهم أيضا يشاركون عموم أهل الكلام من الأشاعرة وغيرهم في جهلهم بمذهب أهل السنة .

٣ – أبو المعالي الجويني ، وقد سبق نقل كلام شيخ الإسلام عنه وعن الشهرستاني وغيرهما من أهل الكلام في جهلهم بمذهب أهل السنة ، وقد بين

---

(١) منهاج السنة (٧٠/٣) ، وانظر أيضا : (٧١/٣، ٢٠٨) ، ومجموع الفتاوى (٣٠٨/١٦) ، ودرء التعارض (٣٦/٧) .

(٢) سبق بيان حاله (ص : ٧٥١) .

(٣) درء التعارض (٢٣٦/٥) .

(٤) المصدر السابق (٢٣٧/٥) .

(٥) مجموع الفتاوى (٦٨٠/١٠) ، والكلام نفسه في الاستقامة (٦٩/٢) .

في التسعينية جهل الجويني بالسنة وأقوال سلف الأمة فيقول في معرض مناقشته له حول الصفات الخبرية وغيرها : « وأبو المعالي يتكلم بمبلغ علمه في هذا الباب وغيره ، وكان بارعا في فن الكلام الذي يشترك فيه أصحابه والمعتزلة – وإن كانت المعتزلة هم الأصل فيه – لكثرة مطالعته لكتب أبي هاشم ابن الجبائي ، فأما الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وقول أئمتها فكان قليل المعرفة بها جدا ، وكلامه في غير موضع يدل على ذلك ، ولهذا تجده في عامة مصنفاته في أصوله وفروعه إذا اعتمد على قاطع فإنما هو ما يدعيه من قياس عقلي أو إجماع سمعي ، وفي كثير من ذلك ما فيه ، فأما الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة وأئمتها فهو قليل الاعتماد عليها والخبرة بها » (١) ، ثم ذكر مثالا في رده على الآجرى ، وبيان أبي عبد الله القرطبي ما في رد الجوينى على الآجرى من التحامل ، ثم ناقش شيخ الإسلام كلام الجويني من وجوه عديدة (٢) ، ثم قال : « ومن العجب أن الآجرى يروى في كتاب الشريعة له من طريق مالك والثورى والليث وغيرهم ، فلو تأمل أبو المعالي وذووه الكتاب الذي أنكروه لوجدوا فيه ما يخصهم ، ولكن أبو المعالي مع فرط ذكائه وحرصه على العلم وعلو قدره في فنه ، كان قليل المعرفة بالآثار النبوية ، ولعله لم يطالع الموطأ بحال حتى يعلم ما فيه ، فإنه لم يكن له بالصحيحين – البخاري ومسلم – وسنن أبي داود والنسائي والترمذي ، وأمثال هذه السنن علم أصلا ، فكيف بالموطأ ونحوه ، وكان مع حرصه على الاحتجاج في مسائل الخلاف في الفقه إنما عمدته سنن أبي الحسن الدارقطني ، وأبو الحسن مع تمام إمامته في الحديث فإنه إنما صنف هذه السنن كي يذكر فيها الأحاديث المستغربة في الفقه ، ويجمع طرقها ، فإنها هي التي يحتاج فيها إلى مثله ، فأما الأحاديث المشهورة في الصحيحين وغيرهما فكان يستغني عنها في ذلك ، فلهذا كان مجرد الاكتفاء بكتابه في هذا الباب يورث جهلا عظيما بأصول الإسلام ، واعتبر ذلك بأن كتاب أبي المعالي الذي هو نخبة عمره : « نهاية المطلب في دراية المذهب » ليس فيه حديث واحد معزو إلى صحيح البخاري إلا حديث واحد

---

(١) التسعينية (ص : ٢٤٣-٢٤٤) .

(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ٢٤٤-٢٥١) .

في البسملة ، وليس ذلك الحديث في البخاري كما ذكره ، ولقلة علمه وعلم أمثاله بأصول الإسلام اتفق أصحاب الشافعي على أنه ليس لهم وجه [١] في مذهب الشافعي ، فإذا لم يسوغ أصحابه أن يعتد بخلافهم في مسألة من فروع الفقه ، كيف يكون حالهم في غير هذا ؟ وإذا اتفق أصحابه على أنه لا يجوز أن يتخذ إماما في مسألة واحدة من مسائل الفروع ، فكيف يتخذ إماما في أصول الدين ، مع العلم بأنه إنما نيل قدره عند الخاصة والعامة بتبحره في مذهب الشافعي – رضي الله عنه – لأن مذهب الشافعي مؤسس على الكتاب والسنة ، وهذا الذي ارتفع به عند المسلمين ، غايته فيه أنه يوجد منه نقل جمعه ، أو بحث تفطن له ، فلا يجعل إماما فيه كالأئمة الذين لهم وجوه [٢] ، فكيف بالكلام الذي نص الشافعي وسائر الأئمة على انه ليس بعد الشرك بالله ذنب أعظم منه ، وقد بينا ان ما جعله أصل دينه في الإرشاد والشامل وغيرهما هو بعينه من الكلام الذي نصت عليه الأئمة » [٢] .

والجويني – كما سبق بيانه في ترجمته وبيان منهجه – من أعظم الأشاعرة أثرا في نقل المذهب الأشعري إلى التأويل في الصفات والقرب من مذاهب المعتزلة .

٤ – الغزالي : قال الغزالي عن نفسه : « بضاعتي في علم الحديث مزجاة » [٣] ، وكثيرا ما يشير شيخ الإسلام إلى هذه الشهادة التي شهد بها على نفسه [٤] ، ويقول عنه : « وأبو حامد ليس له من الخبرة بالآثار النبوية والسلفية ما لأهل المعرفة بذلك ، الذين يميزون بين صحيحه وسقيمه ، ولهذا يذكر في كتبه من الأحاديث والآثار الموضوعة والمكذوبة ما لو علم أنها موضوعة لم يذكرها » [٥] ، ويقول عنه أيضا : – بعد ذكره لطريقة الصحابة وأن التابعين

---

(١) الوجه والأوجه عند فقهاء الشافعية : ما نسب إلى أصحاب الشافعي من كل مجتهد متقيد بمذهب الإمام ، يخرجونها على أصوله ، ويستنبطونها من قواعده ، ويجتهدون في بعضها وان لم يأخذوه من أصله ، واختلفت الشافعية هل ينسب الوجه إلى الشافعي ، قال النووي وغيره : الأصح أنه لا ينسب . انظر : المجموع للنووي (١١١،٧٨/١) – ت المطيعي ، ونهاية المحتاج (٤٨/١) .

(٢) التسعينية (ص : ٢٥٠-٢٥١) .

(٣) قانون التأويل (ص : ٢٤٦) في ذيل معارج القدس .

(٤) انظر مثلا : نقض التأسيس المخطوط (٩٩/٣-١٠٠) ، ودرء التعارض (٥/١) ، ومجموع الفتاوى (١٧٦/٣٥) .

(٥) درء التعارض (١٤٩/٧) .

والتابعين لهم بإحسان من أهل الحديث والسنة كانوا معظمين لهم -: « فهؤلاء الذين هم أفضل الخلق من الأولين والآخرين لم يذكرهم أبو حامد ، وذلك لأن هؤلاء لا يعرف طريقهم إلا من كان خبيرا بمعاني القرآن خبيرا بسنة رسول الله ﷺ ، خبيرا بآثار الصحابة ، فقيها في ذلك عاملا بذلك ، وهؤلاء هم أفضل أهل الخلق من المنتسبين إلى العلم والعبادة ، وأبو حامد لم ينشأ بين من كان يعرف طريقة هؤلاء ، ولا تلقى عن هذه الطبقة ، ولا كان خبيرا بطريقة الصحابة والتابعين ، بل كان يقول عن نفسه : أنا مزجى البضاعة في الحديث ، ولهذا يوجد في كتبه من الأحاديث الموضوعة والحكايات الموضوعة ما لا يعتمد عليه من له علم بالآثار » (١) ، ولجهل الغزالي والرازي بمذهب السلف اعتمد عليه الأخير في نقل مذهب السلف في الصفات وأنه إما التأويل وإما التفويض (٢) .

٥ - الشهرستاني : وقد سبقت الإشارة إلى نقد ابن تيمية له ، وقد قال فيه : « والشهرستاني لا خبرة له بالحديث وآثار الصحابة والتابعين ، ولهذا نقل في كتابه هذا ما ينقل من اختلاف غير المسلمين واختلاف المسلمين ، ولم ينقل مع هذا مذهب الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين في الأصول الكبار ، لأنه لم يكن يعرف هذا وهو وأمثاله من أهل الكلام » (٣) .

٦ - الفخر الرازي : يقول عنه شيخ الإسلام : « ليس في كتبه - وكتب أمثاله - في مسائل أصول الدين الكبار القول الصحيح الذي يوافق المنقول والمعقول ، الذي بعث الله به الرسول ، وكان عليه سلف الأمة وأئمتها ، بل يذكر بحوث المتفلسفة الملاحدة » (٤) ، ويقول عنه أيضا : « والرازي لم يكن له خبرة بأقوال طوائف المسلمين » (٥) ، بل إنه يذكر في تفسيره أحيانا أقوالا كلها باطلة ولا يذكر القول الحق (٦) .

---

(١) شرح الأصفهانية (ص : ١٢٨) .
(٢) انظر : نقض التأسيس المخطوط (٣٥٨/٢) .
(٣) منهاج السنة (٢١٤/٣) ، وانظر أيضا (٢٠٨/٣-٢٠٩) .
(٤) تفسير سورة الإخلاص ، مجموع الفتاوى (٢٤٧/١٧) .
(٥) منهاج السنة (٣٠٦/٢) - المحققة .
(٦) انظر : منهاج السنة (١١٠/٣) ، وانظر أيضا : درء التعارض (٢٥٤/٩، ٢٦٠-٢٦٢) ، نقض التأسيس المخطوط (٣٥٧/٢-٣٥٨) ، مجموع الفتاوى (٦٢/٤-٦٣) ، منهاج السنة (٦٨/٣-٦٩، ١٠٩) .

سادسا : إرجاع أقوالهم المخالفة لمذهب أهل السنة إلى أصول الفلاسفة والجهمية والمعتزلة :

مما سبق تبينت بعض الأصول في نقد ابن تيمية للأشاعرة وهي :

- عدم اعتمادهم أساسا على الكتاب والسنة .
- خوضهم في علم الكلام المذموم .
- اعتقادهم أن مذهب الخلف أعلم وأحكم من مذهب السلف .
- جهلهم بالسنة وبمذهب السلف وبعدهم عنه .

ولا شك أن تحقق هذه الأمور فيهم يدل على أنهم في أقوالهم وكتبهم قد اعتمدوا على أصول ومناهج وطرق بعيدة عن الكتاب والسنة ومذهب أهل السنة والجماعة ، ولذلك ركز شيخ الإسلام – في نقده لهم – على إرجاع أقوالهم إلى أصولها الفلسفية والاعتزالية والجهمية .

وقد كان منهج شيخ الإسلام في ذلك كما يلي :

أ – بيان الأصول المختلفة التي ترجع إليها أقوال هؤلاء ، وقد بني هذا على التطور الذي حدث للمذهب الأشعرى ، حين بدأ متأثرا ببعض أصول المعتزلة ، ثم زاد ليشمل أصولا أخرى لهم ، ثم زاد ليكون التأثر بالفلاسفة أيضا ، يقول شيخ الإسلام – مرتبا هذا التأثر من الأعلى إلى الأدنى – وهو يتكلم عن الفخر الرازي : « ولهذا يوجد في كلام هذا وأبي حامد ونحوهما من الفلسفة ما لا يوجد في كلام أبي المعالي وذويه ، ويوجد في كلام هذا وأبي المعالي وأبي حامد من مذهب النفاة المعتزلة ما لا يوجد في كلام أبي الحسن الأشعري وقدماء أصحابه ، ويوجد في كلام أبي الحسن من النفي الذي أخذه من المعتزلة ما لا يوجد في كلام أبي محمد بن كلاب الذي أخذ أبو الحسن طريقه ، ويوجد في ابن كلاب من النفي الذي قارب فيه المعتزلة ما لا يوجد في كلام أهل الحديث والسنة والسلف والأئمة ، وإذا كان الغلط شبرا صار في الاتباع ذراعا ثم باعا ،

حتى آل هذا المآل ، فالسعيد من لزم السنة » [١] ، ويقول عن ابن كلاب وإثباته العلو وقوله عن النفاة : « إذا قالوا ليس هو فوق وليس هو تحت فقد أعدموه ، لأن ما كان لا تحت ولا فوق فعدمٌ » ، قال شيخ الإسلام معلقا : « وهذا كله يناقض قول هؤلاء الموافقين للمعتزلة والفلاسفة من متأخرى الأشعرية ومن وافقهم من الحنبلية والمالكية والحنفية والشافعية وغيرهم من طوائف الفقهاء الذين يقولون : ليس هو تحت وليس هو فوق » [٢] ، وأحيانا يعرض للمصادر المختلفة للعلم الواحد من أعلامهم ، يقول عن الرازي : « أبو عبد الله الرازي غالب مادته في كلام المعتزلة ما يجده في كتب أبي الحسين البصري وصاحبه محمود الخوارزمي ، وشيخه عبد الجبار الهمذاني ونحوهم ، وفي كلام الفلاسفة : ما يجده في كتب ابن سينا وأبي البركات ونحوهما ، وفي مذهب الأشعري : يعتمد على كتب أبي المعالي كالشامل ونحوه ، وبعض كتب القاضي أبي بكر وأمثاله ، وهو ينقل أيضا من كلام الشهرستاني وأمثاله » [٣] ، وفي موضع آخر يذكر أن مادته الكلامية من كلام أبي المعالي والشهرستاني ، وفي الفلسفة مادته من كلام ابن سينا والشهرستاني أيضا [٤] ، ويذكر أيضا أن فيه تجهما قويا وميلا للدهرية والفلاسفة [٥] .

ب – إرجاع أقوالهم تفصيلاً إلى طائفة من الطوائف المنحرفة ومنها :

١ – الجهمية :

يقوم مذهب الجهمية على عدة أصول منحرفة أبرزها : نفي الأسماء والصفات ، والجبر ، والإرجاء [٦] . وتأثر الأشاعرة بهم جاء في هذه الأمور ،

---

(١) السبعينية (ص : ١٠٨) .
(٢) درء التعارض (١٢٢/٦) ، وانظر : شرح الأصفهانية (ص : ٧٨) .
(٣) درء التعارض (١٥٩/٢) .
(٤) انظر : السبعينية (ص : ١٠٧) .
(٥) انظر : نقض التأسيس المطبوع (١٢٢/١) .
(٦) انظر في أقوال ومذهب الجهمية : مقالات الإسلاميين (ص : ٢٧٩) – ريتر ، والتنبيه =

أما بالنسبة لمسألة القدر والإيمان فواضح ، وأما الصفات فمن المعلوم أن المعتزلة تأثروا فيها بالجهمية ، ولذلك يسمون – في هذا الباب – بالجهمية ، والأشاعرة تأثروا بالمعتزلة في نفيهم لكثير من الصفات .

يقول شيخ الإسلام عن الأشاعرة : « والأشعري وأمثاله ، برزخ بين السلف والجهمية ، أخذوا من هؤلاء كلاما صحيحا ، ومن هؤلاء أصولا عقلية ظنوها صحيحة وهي فاسدة ، فمن الناس من مال إليه من الجهة السلفية ، ومن الناس من مال إليه من الجهة البدعية الجهمية كأبي المعالي وأتباعه »[1] ، وفي موضع آخر يحدد شيخ الإسلام هذه الأصول ، فيقول عن الجويني : « والأصول التي يقررها هي أصول جهم بن صفوان في الصفات والقدر والإرجاء ، وقد ظهر ذلك في اتباعه كالمدعى المغربي في مرشدته وغيره ، فإن هؤلاء في القدر يقولون بقول جهم يميلون إلى الجبر ، وفي الإرجاء بقول جهم أيضا ، لأن الإيمان هو المعرفة ، وأما الصفات فيهم يخالفون جهما والمعتزلة ، فهم يثبتون الصفات في الجملة ، لكن جهم والمعتزلة حقيقة قولهم نفي الذات والصفات وإن لم يقصدوا ذلك و لم يعتقدوه ، وهؤلاء حقيقة قولهم إثبات صفات بلا ذات ، وإن لم يعتقدوا ذلك ويقصدوه ، ولهذا هم متناقضون لكن هم خير من المعتزلة ، ولهذا إذا حقق قولهم لأهل الفطر السليمة يقول أحدهم : فيكون الله شبحا ، وشبحه خيال الجسم ، مثل ما يكون من ظله على الأرض ، وذلك هو عرض ، فيعلمون أن من وصف الرب بهذه السلوب ، مثل قولهم : لا داخل العالم ولا خارجه ونحوه ، فلا يكون الله على قوله شيئا ، قائما بنفسه ، موجودا ، بل يكون كالخيال الذي يشبحه الذهن من غير

= للملطي (ص : ٩٦) ، والفرق بين الفرق (ص : ٢١١) ، والملل والنحل للبغدادي (ص : ١٤٥) ، وللشهرستاني (٨٦/١) ، والتبصير بالدين للأسفراييني (ص : ٩٦) ، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي (ص : ٦٨) – النشار ، والبرهان للسكسكي (ص : ١٧) ، والمنية والأمل (ص : ١٠٧) ت جواد مشكور ، والفرق الإسلامية ، ذيل شرح المواقف للكرماني (ص : ٨٩) وغيرها .

(١) مجموع الفتاوى (٤٧١/١٦) .

أن يكون ذلك الخيال قائما بنفسه ، ولا ريب ان هذا حقيقة قول هؤلاء الذين يزعمون أنهم ينزهون الرب بنفي الجسم وما يتبع ذلك ، ثم إنهم مع هذا النفي ، إذا نفوا الجسم وملازيمه وقالوا : لا داخل العالم ولا خارجه ، فيعلم أهل العقول أنهم لم يثبتوا شيئا قائما بنفسه موجودا »[١] . ويلاحظ في هذا النص لشيخ الإسلام كيف بين أن متأخري الأشعرية نفاة العلو ، والصفات الخبرية . يؤول قولهم إلى قول الجهمية نفاة الأسماء والصفات ، لأنهم إذا قالوا : إن الله ليس بجسم ، ثم قالوا : إنه لا داخل العالم ولا خارجه ، فكأنهم أعدموه وهذا وجه شبههم بالجهمية .

أما في مسألة القدر : فيقول شيخ الإسلام عن الصوفية وموافقتهم للجهمية في القدر والميل إلى الجبر - « وهو قول الأشعري وأتباعه ، وكثير من الفقهاء أتباع الأئمة الأربعة ، ومن أهل الحديث والصوفية ، فإن هؤلاء أقروا بالقدر موافقة للسلف وجمهور الأئمة ، وهم مصيبون في ذلك ، وخالفوا القدرية من المعتزلة وغيرهم في نفي القدر ، ولكن سلكوا في ذلك مسلك الجهم بن صفوان وأتباعه »[٢] ، ولكنهم مع موافقتهم له » نازعوه في بعض ذلك نزاعا لفظيا أتوا بما لا يعقل »[٣] ، كما أن الأشاعرة وافقوا الجهمية في الحسن والقبح وكونه مأمورا أو محظورا[٤] ، كما وافقوهم في نفي التعليل[٥] ، وفي مسألة المشيئة والإرادة وهل هي بمعنى المحبة فإن الجهمية قالت : « هو يشاء ذلك فهو يحبه ويرضاه ، وأبو الحسن وأكثر أصحابه وافقوا هؤلاء ، فذكر أبو المعالى الجويني أن أبا الحسن أول من خالف السلف في هذه المسألة ، ولم يفرق بين المشيئة

---

(١) التسعينية (ص : ٢٥٥-٢٥٦) .
(٢) مجموع الفتاوى (٣٣٩/٨-٣٤٠) .
(٣) منهاج السنة (٣٢٦/١) - المحققة ، وانظر : مجموع الفتاوى (٢٣٠/٨) .
(٤) انظر : مجموع الفتاوى (٢٣١/٨) .
(٥) انظر : منهاج السنة (٩٤/١-٩٥) - المحققة .

والمحبة والرضا » [١] .

وأما الإيمان فيقول شيخ الإسلام : « الإيمان مجرد تصديق القلب ، وإن لم يتكلم به هذا قول جهم ونصره الأشعري وأصحابه ، ولكن قالوا مع ذلك : إن كل من حكم الشارع بكفره حكمنا بكفره ، واستدللنا بتكفير الشارع له على خلو قلبه من المعرفة » [٢] ، وفي موضع آخر يوضح مدى تأثر الأشاعرة بالجهمية في الإيمان فيقول : « وأما الأشعري فالمعروف عنه وعن أصحابه أنهم يوافقون جهما في قوله في الإيمان ، وأنه مجرد تصديق القلب أو معرفة القلب ، لكن قد يظهرون مع ذلك قول أهل الحديث ويتأولونه ويقولون بالاستثناء على الموافاة ، فليسوا موافقين لجهم من كل وجه » [٣] ، ويذكر أن الباقلاني نصر قول جهم في مسألة الإيمان متابعة للأشعري ، وكذلك أكثر أصحابه [٤] ، ويذكر في شرح الأصفهانية أن المتأخرين من أصحاب الأشعري وافقوا الجهم في مسألة الإيمان [٥] .

والسؤال الذي يرد هنا هو أنه قد يلحظ أن الأشعرية يوافقون الجهمية في بعض الأصول كالإيمان والقدر وكثير من فروع مسائله فلماذا ؟ ويمكن أن يقال في الجواب بأن الأشعري - وقد فر من مذهب المعتزلة بعد أن اعتنقه زمنا طولا - كان هاربا من المعتزلة ومن كل ما جاءوا به من عقائد ، فصار يعارضهم في جميع عقائدهم ، فلما كانوا في الإيمان وعيدية يخلدون في النار مرتكب الكبيرة ، فر إلى قول المرجئة ظنا منه أنه قول السلف ، وكذلك لما كانوا قدرية ينكرون القدر قال بضد قولهم فمال إلى الجبر . والله أعلم .

---

(١) مجموع الفتاوى (٤٧٤/٨-٤٧٥) ، وانظر أيضا (٢٣٠/٨) .

(٢) الفرقان بين الحق والباطل ، مجموع الفتاوى (٤٧/١٣) .

(٣) النبوات (ص : ١٩٩) .

(٤) انظر : الإيمان (ص : ١١٤) - ط المكتب الإسلامي ، وانظر أيضا (ص : ٣٨٥) .

(٥) انظر : شرح الأصفهانية (ص : ١٤٣) .

٢ – المعتزلة :

يقوم مذهب المعتزلة على الأصول الخمسة المعروفة ، وقد تفرعت عنها الأقوال التي اشتهروا بها كنفي القدر ، ونفي الصفات ، والقول بخلق القرآن ، وإنكار الرؤية ، وغيرها [(١)] ، والأشعري وأصحابه خالفوا المعتزلة في كثير من أصولهم ، وردوا عليهم ردودا طويلة ، وصارت مخالفة المعتزلة عندهم من الأمور التي يوردونها ويركزون عليها في جميع كتبهم تقريبا .

---

(١) لابد من الانتباه إلى أن هناك تداخلا بين مذهبي المعتزلة والجهمية نظرا لاتفاقهما في مسألة خلق القرآن وإنكار الصفات والرؤية ، وكثير من السمعيات ، واختلافهما في مسألة : القدر ، والإيمان ، ولتوضيح هذه المسألة يمكن الإشارة إلى ما يلي :

١ – كانت بدعة القدرية من أوائل البدع ظهورا ، حيث ظهرت في عهد الصحابة وأول من قال بها معبد الجهني الذي قتله الحجاج سنة ٨٠ هـ تقريبا ، وكان قد نشأ في المدينة المنورة ثم انتقل إلى البصرة ، وقد رد الصحابة كابن عمر وابن عباس على هؤلاء ثم جاء بعد الجعد غيلان الدمشقي الذي توفي بعد سنة ١٠٥ هـ وكان مع قوله بالقدر على مذهب المرجئة (انظر : مقالات الأشعري ص : ١٣٦–١٣٧، ١٥٠) . وهؤلاء القدرية هم شيوخ المعتزلة في باب القدر ، وذلك أنه لما حدثت بدعتهم أوائل المئة الثانية وكانت تقوم على مسألة الإيمان والمنزلة بين المنزلتين وإنفاذ الوعيد، ضموا إلى ذلك القول بالقدر لتناسبه مع التكليف وانفاذ الوعيد ، ويلاحظ هنا أن غيلان الدمشقي من شيوخ المعتزلة في القدر فقط أما الإيمان فهم على الضد منه .

٢ – أول من قال بخلق القرآن وإنكار الصفات الجعد بن درهم ، قتل نحو سنة ١١٨ هـ ، وتبعه على ذلك الجهم بن صفوان الذي قتل أيضا سنة ١٢٨ هـ وعاش بسمرقند وترمذ ، وقد ضم الجهم إلى قوله بذلك القول بالجبر ، والإرجاء الغالي ، وقوله في هذين الأمرين على الضد من قول المعتزلة .

٣ – نشأت المعتزلة على يد واصل بن عطاء – ت ١٣١ هـ ، وعمرو بن عبيد ت ١٤٤ هـ ، وكان ذلك زمن الحسن البصري الذي توفي سنة ١١٠ هـ ، ومعنى ذلك أن نشأتهم كان أوائل المئة الثانية ، وقد أورد البعض أن هناك نوع مراسلات بين واصل والجهم ، ولم يلتقيا . وقد ذكر الإمام أحمد في الرد على الزنادقة (ص : ٦٦–٦٧ ضمن عقائد السلف) أن ممن تبع الجهم في أقواله في نفي الصفات أصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ، وقد كان واصل يقول أيضا بالقدر ، إضافة إلى مسألة المنزلة بين المنزلتين ، وإنفاذ الوعيد ، ولكن مصطلح الأصول الخمسة لم يوجد إلا في عهد بشر بن المعتمر المعتزلي ت ٢١٠ تقريبا ، (كما أشار إلى ذلك الملطي في التنبيه ص ٣٨) .

٤ – مما سبق يلاحظ كيف أن غيلان الدمشقي شيخ للمعتزلة في القدر . أما في الإيمان فهو مرجئ موافق للجهم ، وأن الجهم بن صفوان تأثر به المعتزلة في الصفات ، حتى غلب عليهم اسم الجهمية ، بينما هم مخالفون له في القدر والإيمان . ومما يوضح هذا أن بشرا المريسي ت ٢١٨ هـ الذي رد عليه أئمة السنة ،=

وشيخ الإسلام مع تسليمه بهذا يقر في كتبه أن الأشاعرة تتلمذوا وتأثروا بالمعتزلة ، وسلموا لهم بعض الأصول المخالفة لمذهب أهل السنة ، وليس في هذا تناقض لأن الأصول التي سلموها غير الأصول التي ردوها ، وقد أوضح شيخ الإسلام هذا الأمر فقال تعليقا على قول خلف المعلم المالكي : « أقام الأشعري أربعين سنة على الاعتزال ، ثم أظهر التوبة ، فرجع عن الفروع ، وثبت على الأصول » ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « قلت : ليس مراده بالأصول ما أظهروه من مخالفة السنة ، فإن الأشعري مخالف لهم فيما أظهروه من مخالفة السنة ، كمسألة الرؤية ، والقرآن ، والصفات . ولكن أصولهم الكلامية العقلية التي بنوا عليها الفروع المخالفة للسنة ، مثل هذا الأصل الذي بنوا عليه حدوث العالم وإثبات الصانع ، فإن هذا أصل من أصولهم ، كما قد بينا كلام أبي الحسين البصري وغيره في ذلك ، وان الأصل الذي بنت عليه المعتزلة كلامها في أصول الدين ، هو هذا الأصل الذي ذكره الأشعري ، لكنه مخالف لهم في كثير من لوازم ذلك وفروعه ، وجاء كثير من أتباعه المتأخرين كأتباع صاحب الإرشاد ، فأعطوا الأصول - التي سلمها للمعتزلة - حقها من اللوازم ، فوافقوا المعتزلة على موجبها ، وخالفوا شيخهم أبا الحسن وأئمة أصحابه ، فنفوا الصفات الخبرية ، ونفوا العلو ، وفسروا الرؤية بمزيد علم لا ينازعهم فيه المعتزلة ، وقالوا : ليس بيننا وبين المعتزلة خلاف في المعنى ، وإنما خلافهم مع المجسمة ، وكذلك قالوا في القرآن : إن القرآن الذي قالت المعتزلة : إنه مخلوق نحن نوافقهم على خلقه ، ولكن ندعي ثبوت معنى آخر وأنه واحد قديم ، والمعتزلة تنكر تصور هذا بالكلية ، وصارت

= والذي تأثر بتلأويلاته وتجهمه المعتزلة وبعض الأشاعرة كان في مسألة الإيمان على مذهب المرجئة (انظر : مقالات الأشعري ص : ١٤٠، ١٤٩) ومثله أحمد بن أبي دؤاد فإنه جمع في المحنة أنصاره الجهمية من المعتزلة وغيرهم .

٥ - كانت محنة الإمام أحمد وأهل السنة مع جنس الجهمية - ومنهم المعتزلة ، وليست مع المعتزلة فقط - ولذلك رد عليهم الإمام أحمد والدارمي وغيرهما وسموهم بالجهمية ، لأن كل معتزلي فهو جهمي في الصفات ، وليس كل جهمي معتزليا (انظر : رسالة القضاء والقدر فى ضوء الكتاب والسنة - رسالة ماجستير - (ص : ١٦٠-١٦٦) - ط على الآلة الكاتبة) .

(وانظر فيما سبق أيضا : المنية والأمل ص ١٢٢ وما بعدها ، ت مشكور ، ونشأة الفكر الفلسفي للنشار ٣١٤/١ ، وما بعدها ، وعمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية ص : ٨٨ وما بعدها ، وانظر أيضا : الحسنة والسيئة لشيخ الإسلام ابن تيمية - مجموع الفتاوى ٣٤٧/١٤ وما بعدها) .

المعتزلة والفلاسفة مع جمهور العقلاء يشنعون عليهم بمخالفتهم لصريح العقل ، ومكابرتهم للضروريات ، وسبب ذلك تسليمهم لهم صحة تلك الأصول ، التي ذكر الأشعري أنها مبتدعة في الإسلام »[1] . فقد أوضح شيخ الإسلام عدة حقائق في هذه المسألة :

- أن الأشعري خالف المعتزلة في مسائلهم الكبار التي خالفوا فيها أهل السنة وأهمها : أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وإثبات الصفات ، والرؤية ، وغيرها من السمعيات كالشفاعة في أهل الكبائر وعذاب القبر ونعيمه وغيرها .

- أن الأشعري مع ذلك مسلم لهم بعض الأصول العقلية مثل دليل حدوث الأجسام الذي جاءوا به ، ولكن الأشعري مع قوله بصحة هذا الدليل إلا أنه خالف المعتزلة في أمرين :

أحدهما : بيانه أنه يمكن الاستغناء عن هذا الدليل لإثبات الصانع وحدوث العالم ، وأن الرسل لم يدعوا إلى هذا الدليل لغموضه ووعورة مسلكه .

والثاني : أنه لم يلتزم لوازمه وفروعه ، مثل إنكار العلو ، ونفي كل صفة دلت على التجسيم حسب مصطلحهم . بل خالفهم الأشعري في ذلك فأثبت لله صفة العلو ، والاستواء ، كما أثبت الصفات الخبرية كالوجه واليد والعين .

- أن متأخري الأشعرية خالفوا إمامهم الأشعري وأصحابه ، ووافقوا المعتزلة وذلك من خلال أمرين :

أحدهما : حصرهم دليل إثبات الصانع وحدوث العالم بدليل حدوث الأجسام الذي جاءت به المعتزلة ، وقولهم بأن بطلانه يؤدي إلى بطلان دليل حدوث العالم ، فيؤدي هذا إلى القول بقدم العالم وهو قول الفلاسفة والدهرية وهو كفر صراح .

الثاني : وهو مرتب على الأول ، أن هؤلاء المتأخرين أعطوا أصول المعتزلة التي سلموها لهم حقها من اللوازم ، فنفوا العلو والصفات الخبرية ، وفسروا الرؤية بما يتوافق مع نفي العلو ، وكذلك القرآن قالوا فيه قولا لا يناقض قول المعتزلة

---

(١) انظر : درء التعارض (٧/٢٣٦-٢٣٨) .

القائلين بخلق القرآن .

وهؤلاء بذلك يكونون قد قربوا من المعتزلة كثيرا .

وقد أورد شيخ الإسلام في نقض التأسيس سؤالا مهما حول هذا الموضوع ومضمونه : انه إذا كانت مسألة العلو - ودلائلها من الكتاب والسنة والإجماع ، والفطرة والعقل - أظهر من أدلة « الرؤية » فلماذا أقر متأخرو الأشعرية بهذه وأنكروا تلك ، مع أن المسألتين من مقالات المعتزلة التي خالفوا فيها أهل السنة ؟ ، وقد أجاب شيخ الإسلام - بعد إن أورد السؤال مختصرا - بقوله : « قيل : سببه أن الجهمية كانت متظاهرة بدعوى خلق القرآن ، وإنكار الرؤية ، و لم تكن متظاهرة بإنكار العلو ... فكان الذين يناظرونهم من متكلمة إثبات الصفة كأبي سعيد ابن كلاب ، وأبي الحسن الأشعري وأصحابهما ، فظهر من مخالفتهم لهم في هاتين المسألتين [١] ، بسبب ظهور الخلاف فيهما ما لا يظهر فيما يخفونه من المسائل ، ومع هذا فقد كان أولئك يخالفونهم أيضا في إنكار أن الله فوق العرش ... لكن لم يأتوا في مناظرتهم بما يقطع مادة التجهم ويقلع عروقه ، بل سلموا لهم بعض الأصول التي بنوا عليها التجهم ، ومباحثهم في مسألة حدوث العالم ، والكلام في الأجسام والأعراض ، وهو من الكلام الذي ذمه السلف والأئمة ، حتى قال محمد بن حويز منداد : أهل البدع والأهواء عند مالك وأصحابه هم أهل الكلام ، فكل متكلم في الإسلام فهو من أهل البدع والأهواء ؛ أشعريا كان أو غير أشعري [٢] ، وذكر ابن خزيمة وغيره أن الإمام أحمد كان يحذر مما ابتدعه عبد الله بن سعيد بن كلاب وعن أصحابه كالحارث ، وذلك لما علموه في كلامهم من المسائل والدلائل الفاسدة ، وإن كان في كلامهم من الأدلة الصحيحة ما لا يوجد في كلام عامة الطوائف ، فإنهم أقرب طوائف أهل الكلام إلى السنة والجماعة والحديث ... » .

---

(١) أي مسألة : خلق القرآن ، وإنكار الرؤية .

(٢) نقض التأسيس - المطبوع - (٢/٨٦-٨٨) .

« فلما كان الأمر كذلك جاء بعض المتأخرين من أتباعهم ، فنظروا في الأصول التي وافقوا فيها الجهمية ، وأخذوا لوازمها ... وكان أبو المعالي كثير المطالعة لكتب أبي هاشم ، فصار هو وغيره يقودون الأصول التي وافق قدماؤهم فيها المعتزلة فرأوا أن من لوازمها نفي أن يكون الله على العرش ، فتظاهروا بإنكار ذلك موافقة للمعتزلة ، ولم يكن الخلاف في ذلك مع المعتزلة من المسائل المشهورة لما قدمناه ، وأما مسألة الرؤية والقرآن فهي من شعائر المذهبين ، فجعلوا ينصبون الخلاف مع المعتزلة في مسألة الرؤية ، ويسلمون لهم نفي علو الله على العرش ، وهذا عكس الواجب » (١) .

فمن هذا التحليل الدقيق الذي بناه شيخ الإسلام على التفريق بين متقدمي الأشاعرة ومتأخريهم ، وأن المتقدمين لما ردوا على المعتزلة في المسائل المشهورة لم ينطلقوا من منهج السلف الخالص ، وإنما ردوا عليهم ببعض الأصول الكلامية التي سلموها لهم . فلما جاء المتأخرون – وكان تأثرهم ومطالعتهم لكتب المعتزلة أقوى – التزموا لوازم تلك الأصول الفاسدة فنفوا العلو والصفات الخبرية ووافقوا المعتزلة في كثير من المسائل ، أو على الأقل لم يصبح الخلاف كبيرا وقويا كما كان في السابق .

وقد شرح شيخ الإسلام بعض هذه الأصول التي تبعوا فيها المعتزلة فقال مخاطبا الأشاعرة : « وبالجملة فعامة ما ذمه السلف والأئمة وعابوه على المعتزلة من الكلام المخالف للكتاب والسنة والإجماع القديم ، لكم منه أوفر نصيب ، بل تارة تكونون أشد مخالفة لذلك من المعتزلة ، وقد شاركتموهم في أصول ضلالهم التي فارقوا بها سلف الأمة وأئمتها ونبذوا بها كتاب الله وراء ظهورهم ، فإنهم لا يثبتون شيئا من صفات الله تعالى ، ولا ينزهونه عن شيء بالكتاب والسنة . والإجماع موقوف على العلم بذلك ، والعلم بذلك لا يحصل به لئلا يلزم الدور ، فيرجعون إلى مجرد رأيهم في ذلك ، وإذا استدلوا بالقرآن كان ذلك على وجه الاعتضاد والاستشهاد لا على وجه الاعتماد والاعتقاد ، وما خالف قولهم تأولوه على مقتضى آرائهم ، واستخفوا بالكتاب والسنة ، وسموها ظواهر ،

---

(١) نقض التأسيس – المطبوع – (٢/٨٦–٨٨) .

وإذا استدلوا على قولهم بمثل قوله : ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ ﴾ [الأنعام : ١٠٣] ، وقوله : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى : ١١] أو قوله : ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ ﴾ [الحديد : ٤] ، ونحو ذلك ، لم تكن هذه النصوص هي عمدتهم ، ولكن يدفعون بها عن أنفسهم عند المسلمين ، وأما الأحاديث فلا حرمة لها عندهم ، بل تارة يردونها بكل طريق ممكن ، وتارة يتأولونها ، ثم يزعمون أن ما وضعوه برأيهم قواطع عقلية ، وأن هذه القواطع العقلية ترد لأجلها نصوص الكتاب والسنة إما بالتأويل وإما بالتفويض وإما بالتكذيب » – قال شيخ الإسلام بعد ذكره لهذه الأصول الاعتزالية ، مخاطبا الأشاعرة : « وأنتم شركاؤهم في هذه الأصول كلها ، ومنهم أخذتموها ، وأنتم فروخهم فيها ، كما يقال : الأشعرية مخانيث المعتزلة ، والمعتزلة مخانيث الفلاسفة [1] ، لكن لما شاع بين الأمة فساد مذهب المعتزلة ونفرت القلوب عنهم صرتم تظهرون الرد عليهم في بعض المواضع مع مقاربتكم أو موافقتكم لهم في الحقيقة » [2] » ، ثم يذكر شيخ الإسلام بعض الأمور التي شابه فيها الأشاعرة المعتزلة فيقول : « وهم سموا أنفسهم أهل التوحيد لاعتقادهم أن التوحيد هو نفي الصفات ، وأنتم وافقتموهم على تسمية أنفسكم أهل التوحيد ، وجعلتم نفي بعض الصفات من التوحيد ، وسموا ما ابتدعوه من الكلام الفاسد إما في الحكم وإما في الدليل أصول الدين ، وأنتم شاركتموهم في ذلك ، وقد علمتم ذم السلف والأئمة لهذا الكلام ، بل علم من يعرف دين الإسلام وما بعث الله به نبيه عليه أفضل الصلاة والسلام ما فيه من المخالفة لكتب الله وأنبيائه ورسله ،

---

(١) هذه العبارات ترد كثير . وشيخ الإسلام ليس هو أول من استخدمها ، بل استخدمها قبله شيخ الإسلام الأنصاري المتوفي سنة ٤٨١ هـ ، الذي قال : « الأشعرية الأناث هم مخانيث المعتزلة » – مجموع الفتاوى (٢٢٧/٨) ، كما أن الشهرستاني المتوفي سنة ٥٤٨ هـ قال عن المعتزلة : « الخناثي من المعتزلة لا رجال ولا نساء » نهاية الإقدام (ص : ١٥٩) ، وعبارة المعتزلة مخنثة الفلاسفة وردت في نفخ الطيب (٣٠٧/٥) ، وشيخ الإسلام ابن تيمية يصدر عبارته غالبا بقوله – قيل أو يقال ، انظر مجموع الفتاوى (٣١/١٢) ، والنبوات (ص : ٧٩) ، وأحيانا يورد العبارة فيقول : « فالمعتزلة في الصفات مخانيث الجهمية » مجموع الفتاوى (٣٤٨/١٤،٢٢٧/٨) ، وقال مرة عن السهروردي – عمر بن محمد – ت ٦٣٢ هـ – لما ذكر نفيه للعلو : « وهؤلاء مخانيث الفلاسفة ليست دقيقة لأن جهما سبقهم إلى هذه الأصول ، إلا أن يقال أن يقال : إنهم مخانيثهم من بعض الوجوه . انظر : مجموع الفتاوى (٣٤٩/١٤،٢٢٧/٨) .

(٢) التسعينية (ص : ٢٧٢) .

وقد ... بينا أن دلالة الكتاب والسنة التي يسمونها السمع ليست مجرد الخبر ، كما تظنونه أنتم وهم ، حتى جعلتم ما دل عليه السمع إنما هو بطريق الخبر الموقوف على تصديق المخبر ، ثم جعلتم تصديق المخبر - وهو الرسول - موقوفا على هذه الأصول التي سميتموها أنتم وهم عقليات وجعلوا منها نفي [١] الصفات والتكذيب بالقدر ، ووافقتموهم على أن منها نفي كثير من الصفات » [٢] .
ولاشك أن متأخري الأشاعرة هم على هذه الصفة التي ذكرها ، ولذلك فكثيرا ما يقررها شيخ الإسلام في مناسبات مختلفة [٣] . ويربط التأثر أحيانا بأعلام الأشاعرة كالجويني [٤] ، وابن تومرت [٥] ، والرازي [٦] ، وغيرهم .

وتأثر الأشاعرة بالمعتزلة شهد به أساطين الأشاعرة ، حتى قال تاج الدين السبكي في كتابه الذي جرده للدفاع عن الأشاعرة : في ترجمة أبي بكر الصيرفي المتوفي سنة ٣٣٠ هـ بعد ذكره لمناظرة بينه وبين الأشعري : قال السبكي : « قلت : وفي المناظرة دلالة على ما قاله القاضي أبو بكر في كتاب التقريب ، والأستاذ أبو إسحاق في التعليقة ، من أن طوائف من الفقهاء ذهبت إلى مذهب المعتزلة في بعض المسائل ، غافلين عن تشعبها عن أصولهم الفاسدة » [٧] ، وقال في ترجمة محمد بن علي بن إسماعيل الشاش - القفال الكبير - ت ٣٦٥ - : « وقال الحافظ أبو القاسم بن عساكر : « بلغني أنه كان مائلا عن الاعتدال ، قائلا بالإعتزال في أول مرة ثم رجع إلى مذهب الأشعري » [٨] ، قلت :

---

(١) في المطبوعة : نفس ، وهو تحريف أو خطأ مطبعي .
(٢) التسعينية (ص : ٢٧٢-٢٧٣) .
(٣) انظر : التسعينية (ص: ٢٠٧) ، ودرء التعارض (١٣٥/٩) ، والحموية - مجموع الفتاوى (٢٣/٥) .
(٤) انظر : نقض التأسيس المطبوع (٨٦/١) حيث قال عنه : « وإنما هو كثير الاستغراق في كلام المعتزلة » وانظر أيضا : السبعينية (ص : ١٠٧) .
(٥) انظر : شرح الأصفهانية (ص : ٢٣) .
(٦) انظر : نقض التأسيس المخطوط (٤٠٩/٣) .
(٧) طبقات السبكي (١٨٧/٣) .
(٨) نص كلام ابن عساكر في التبيين (ص : ١٨٣) « وبلغني أنه كان في أول أمره مائلا عن الاعتدال ، قائلا بمذاهب أهل الاعتزال ، والله أعلم » .

وهذه فائدة جليلة انفرجت بها كربة ، وحسيكة [1] في الصدر جسيمة ، وذلك أن مذاهب تحكي عن هذا الإمام في الأصول لا تصح إلا على قواعد المعتزلة ، وطالما وقع البحث في ذلك حتى توهم أنه معتزلي » [2] ، والسبكي يقول في تردد : « ولا يخفي أن الأشاعرة إنما هم نفس أهل السنة أو هم أقرب الناس إلى أهل السنة » [3] .

٣ – الفلاسفة :

وقد تأثر بهم كثيرا متأخرو الأشاعرة ، لكثرة مطالعتهم لكتبهم ، وأبرزهم الغزالي والرازي والآمدي ، فإنهم وإن ردوا عليهم وأبطلوا كثيرا من الباطل الموجود عندهم إلا أنهم تأثروا بأقوالهم كثيرا ، ولذلك يقول شيخ الإسلام عن الغزالي – بعد أن ذكر أقوال الفلاسفة في النبوات كالفارابي وابن سينا ونحوهما – قال : « وقد ذكر الغزالي ذلك عنهم ، تعريفا بمذهبهم ، وربما حذر عنه ، ووقع في كلامه طائفة من هذا في الكتب المضنون بها على غير أهلها ، وفي غير ذلك ، حتى في كتاب الإحياء يقول : الملك ، والملكوت ، والجبروت ، ومقصوده الجسم ، والنفس ، والعقل الذي أثبته الفلاسفة ، ويذكر اللوح المحفوظ ومراده به النفس الفلكية ، إلى غير ذلك ... وهو في التهافت يكفرهم ، وفي المضمنون به يذكر ما هو حقيقة مذهبهم ، حتى يذكر في النبوات عين ما قالوه ، وكذلك في الالهيات » [4] ، ويذكر شيخ الإسلام في معرض رده على الرازي وابن سينا اللذين استدلا على حدوث الأجسام بالأفول في قول إبراهيم عليه السلام ﴿ لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ ﴾ [الأنعام : ٧٦] ، قال : « وقد ابتدعت القرامطة الباطنية تفسيرا آخر كما ذكره أبو حامد في بعض مصنفاته كمشكاة الأنوار

---

(١) الحسك : نبات له ثمرة خشنة تعلق بصوف الغنم ، وكل ثمرة تشبهها كالسعدان فهو حسك ، واحدته حسكة . انظر : لسان العرب مادة «حسك» .

(٢) طبقات السبكي (٢٠١/٣) .

(٣) المصدر السابق (١٤٤/٦) .

(٤) النبوات (ص : ٢٤٩) ، وانظر : درء التعارض (١٨٩/١٠، ٢٠٥) .

وغيرها : ان الكواكب ، والشمس ، والقمر ، هي النفس ، والعقل الفعال ، والعقل الأول ، ونحو ذلك » [١] ، ثم قال شيخ الإسلام : « والكلام على فساد هذا طويل ، ليس هذا موضعه ، لولا أن هذا وأمثاله هو من أسباب ضلال كثير من الداخلين في العلم والعبادة ؛ إذ صاحب كتاب « مشكاة الأنوار » إنما بنى كلامه على أصول هؤلاء الملاحدة ، وجعل ما يفيض على النفوس من المعارف من جنس خطاب الله عز وجل لموسى بن عمران النبي ﷺ ، كما تقوله القرامطة الباطنية ونحوهم من المتفلسفة ، وجعل خلع النعلين الذي خوطب به موسى صلوات الله عليه وسلامه ، إشارة إلى ترك الدنيا والآخرة ، وإن كان يقرر خلع النعلين حقيقة ، لكن جعل هذا إشارة إلى أن من خلع الدنيا والآخرة فقد حصل له ذلك الخطاب الإلهي . وهو من جنس من يقول : إن النبوة مكتسبة ... » [٢] ، والغزالي في كلامه مادة فلسفية بسبب اطلاعه على كتب ابن سينا ورسائل إخوان الصفا وغيرها [٣] .

ومن أخطر القضايا التي تأثر بها بعض الأشاعرة ، وهي من مقالات الفلاسفة الإلحادية المشهورة ، القول بأن الرسل - عليهم الصلاة والسلام - أظهروا للناس في الإيمان بالله واليوم الآخر ، خلاف ما الأمر عليه في نفسه ، لينتفع الجمهور ، يقول شيخ الإسلام - هنا - عن الغزالي : « وأبو حامد - في مواضع - يرى هذا الرأي ، ونهيه عن التأويل في إلجام العوام ، والتفرقة بين الإيمان والزندقة مبني على هذا الأصل . وهؤلاء يرون : إقرار النصوص على ظواهرها هو المصلحة التي يجب حمل الناس عليها مع اعتقادهم أن الأنبياء لم يبينوا الحق ، ولم يورثوا علما ينبغي للعلماء معرفته ... » [٤] ، ويذكر شيخ الإسلام في موضع آخر أن هذا قوله وقول الرازي أيضا ، فيقول : « فالفارابي يقول :

---

(١) درء التعارض (٣١٥/١) .

(٢) المصدر السابق (٣١٧/١-٣١٨) .

(٣) انظر : مجموع الفتاوى (٥٤/٦) ، وانظر : الرد على المنطقيين (٥٠٩-٥١١) ، حيث قيل أمرضه الشفاء .

(٤) درء التعارض (٢٧٠/١٠) ، وانظر (٢٨٢/١٠-٢٨٣) ، والصفدية (٢٣٧/١-٢٣٨) .

إن خاصة النبوة جودة تخييل الأمور المعقولة في الصور المحسوسة [(١)] ، أو نحو هذه العبارة . وابن سينا يذكر هذا المعنى في مواضع [(٢)] ويقول : ما كان يمكن موسى ابن عمران مع أولئك العبرانيين ، ولا يمكن محمدا مع أولئك العرب الجفاة أن يبينا لهم الحقائق على ما هي عليه ، فإنهم كانوا يعجزون عن فهم ذلك ، وإن فهموه على ما هو عليه انحلت عزماتهم عن اتباعه ، لأنه لا يرون فيه من العلم ما يقتضي العمل [(٣)] ... » [(٤)] ، قال ابن تيمية معلقا : « وهذا المعنى يوجد في كلام أبي حامد الغزالي وأمثاله ومن بعده ، طائفة منه في الإحياء وغير الإحياء ، وكذلك في كلام الرازي » [(٥)] . وفي مناسبة أخرى يدخل الشهرستاني مع الرازي في التأثر بالمعتزلة والفلاسفة [(٦)] . وأحيانا يجمع بين الرازي والآمدى في تأثرهم بالفلاسفة وكتب ابن سينا خاصة [(٧)] ، وذكر أنهما تأثرا بالفلاسفة في الاستدلال على حدوث العالم ، وفي أن سعادة النفس إنما يكون بتخلصها من الهيولي والمادة [(٨)] .

---

(١) للفارابي – واسمه محمد بن أوزلغ بن طرخان ، ولد سنة ٢٥٧ هـ ، وتوفى سنة ٣٣٩ هـ ، رأى في النبوة ، فهو لم ينكرها كما أنكرها معاصره أبو بكر الرازي ، ولكنه فسرها بما في النفس من قوى تجعلها تتصل بالعقل الفعال ، فتقوم المخيلة بحفظ الصور الذهنية وتحويلها إلى واقع محسوس . وللاتصال بالعقل الفعال عنده طريقان : طريق النظر العقلي ، وهو للفلاسفة ، وطريق المخيلة وكمال النفس وهو للأنبياء : انظر تحصيل السعادة (ص : ٩٠-٩٤) ، والسياسة المدنية (ص : ٧٩-٨٠) كلاهما للفارابي ، وانظر أيضا : الفارابي : جوزيف الهاشم (ص : ٣٧-١٤٢) ، ومع الفارابي والمدن الفاضلة ، فاروق سعد (ص : ٥٣-٥٦) ، وفيلسوفان رائدان : جعفر آل ياسين (ص : ١٣٣-١٤١) ، والفارابي فيلسوف المدينة الفاضلة ، فوزي عطوى (ص : ١١٩) .

(٢) سار ابن سينا – الحسين بن عبد الله ، ولد سنة ٣٧٠ هـ وتوفي سنة ٤٢٨ هـ – على طريقة الفارابي في النبوات ، انظر : الشفاء (٦) في النفس (ص : ١٧٧-١٧٨،٢١٢-٢٢٠) ، والتعليقات (ص : ٨٢) ، وانظر : نظرية المعرفة عند ابن سينا (ص : ٢١٠) وما بعدها ، والفلسفة الإسلامية في المشرق ، فيصل عون (ص : ٢٧٣) ، وفي الفلسفة الإسلامية (١٠٥/١) .

(٣) قارن هذا الكلام لابن سينا بما في الأضحوية له (ص : ١٠١-١٠٢) ت حسن عامر .

(٤) مجموع الفتاوى (٩٩/٤) .

(٥) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٦) انظر : شرح حديث النزول ، مجموع الفتاوى (٥٦٠/٥) .

(٧) انظر : شرح الأصفهانية – ت العودة (ص : ٢٧٢) – ط على الآلة الكاتبة ، وهذا النص ضمن الزيادات الكثيرة التي حفلت بها هذه النسخة المحققة .

(٨) انظر : المصدر السابق (ص : ٢٤٠-٢٤٥) – ط على الآلة الكاتبة .

سابعا : لا تعارض بين العقل والنقل :

سبقت الإشارة إلى أن هذا من أصول منهجه العام [1] ، وهذا الأصل المنهجي الذي أصله شيخ الإسلام دفاعا عن عقيدة السلف ، يعبر عنه أحيانا بعبارة أدق وأعمق وهي : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، وميزتها أنها قيدت العقل بكونه صريحا ، والنقل بكونه صحيحا ، فهذان لا يمكن تعارضهما في أي حال .

وهذا الأصل جاء ردا على القانون الذي ابتدعه أهل الكلام ، وعلى رأسهم الأشاعرة ، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك عند الكلام على تطور المذهب الأشعري [2] ، وقد جاء واضحا جدا عند الفخر الرازي الذي يقول : « الفصل الثاني والثلاثون في أن البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر النقلية ، فكيف يكون الحال فيها ؟ اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك ، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة :

- إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين ، وهو محال .
- وإما أن يبطل فيلزم تكذيب النقيضين ، وهو محال .
- وإما أن يصدق الظواهر النقلية ، ويكذب الظواهر العقلية ، وذلك باطل لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته ، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ ، وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ ، ولو جوزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهما غير مقبول القول ، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول ، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة . فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معا وأنه باطل .

---

(١) انظر : (ص : ٣١٩) .

(٢) انظر (ص : ٦٢٩-٦٣٠) ، وانظر : الإرشاد (ص : ٣٥٨-٣٦٠) ، وقانون التأويل للغزالي ، وقانون التأويل لابن العربي (ص : ٤٥٢،٥٧٦،٦٤٦) .

– ولما بطلت الأقسام الأربعة [١] لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية : إما أن يقال إنها غير صحيحة ، أو يقال إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها .

ثم إن جوزنا التأويل : اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل ، وإن لم نجوز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى . فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات » [٢] .

هذا هو القانون الذي اشتهر عند الأشاعرة ، وأصبح عندهم من القضايا المسلمة ، وقد نقضه شيخ الإسلام وزيفه في مواضع عديدة من كتبه ، ولأهميته وخطورته أفرد له كتابه الكبير المشهور . وتتبع ما قاله في ذلك مما يحتاج إلى رسالة مستقلة والمقام لا يحتمل سوى الإشارة إلى خطوط عامة في منهجه في هذا . ومما ينبغي التذكير به هنا أن ابن القيم رحمه الله في الصواعق المرسلة قد أفرد له قسما كبيرا من كتابه هذا ، والحمد لله أن هذا القسم المتعلق بهذا الموضوع قد وصل إلينا كاملا ، وقد قال في أوله – حيث جعله « الطاغوت الثاني » : « وقد أشفى شيخ الإسلام في هذا الباب بما لا مزيد عليه ، وبين بطلان هذه الشبهة ، وكسر هذا الطاغوث في كتابه الكبير ، ونحن نشير إلى كلمات يسيرة هي قطرة من بحره ، يتضمن كسره ودحضه » [٣] . ثم ذكر ما يقارب الأربعين ومائتي وجه في ذلك ، وقد استقى معظم هذه الأوجه من كتاب شيخ الإسلام « درء تعارض العقل والنقل » ، وكثيرا ما يسوق عباراته بحروفها كما يلاحظ ذلك من قرأ الكتابين وقارن بينهما في هذا الموضوع .

---

(١) كذا في طبعتي أساس التقديس ولعل الصواب الثلاثة .

(٢) أساس التقديس للرازي (ص : ١٧٢-١٧٣) ، ط الحلبي ، و(ص : ٢٢٠-٢٢١) ت السقا .

(٣) الصواعق المرسلة – الأصل – (٧٩٦/٣-٧٩٧) ، حقق القسم الأول – الموجود – من هذا الكتاب العظيم الأخ الدكتور علي بن محمد الدخيل الله ، وقد بذل في تحقيقه جهدا مشكورا ، ثم طبعه في أربع مجلدات ، طباعة ممتازة تليق بمكانة الكتاب وأهميته ، فجزاه الله خير الجزاء .

وهذا القانون غالبا ما يأتي به الأشاعرة في موضعين : أحدهما : نفي العلو عن الله تعالى ، والثاني : نفي الصفات الفعلية المتعلقة بمشيئة الله تعالى كالاستواء والنزول والمجيء ، وكلام الله إذا شاء متى شاء . وغيرها ، وأيضا في نفي الصفات الخبرية كالوجه واليدين وغيرها . وقد بنوا هذا المانع العقلي – المعارض للنصوص – على دليل حدوث الأجسام ، فإنهم قالوا إنه لا يمكن إثبات الصانع وحدوث العالم إلا بطريق حدوث الأجسام ، وحدوث الأجسام دليله أنها مستلزمة للأعراض ، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث – قالوا : والقابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده ، والأعراض لا تبقى زمانين ، فيلزم أن تكون الأجسام حادثة بناء على امتناع حوادث لا أول لها .

والنيتجة أن كل ما دل على التجسيم كإثبات العلو ، أو الصفات الفعلية ، أو الخبرية [١] – فيجب نفيه أو تأويله حتى يسلم دليل حدوث العالم ، لأن إثبات هذه الصفات لله يقتضي أن يكون الله حادثا ، وهو باطل .

ثم قال هؤلاء : « إن القول بما دل عليه السمع من إثبات الصفات والأفعال يقدح في أصل الدليل الذي به علمنا صدق الرسول . وقالوا : إنه لا يمكن تصديق الرسول – لو قدر أنه يخبر بذلك – لأن صدقه لا يعلم إلا بعد أن يثبت العلم بالصانع . ولا طريق إلى إثبات العلم بالصانع إلا القول بحدوث الأجسام » [٢] . فـ « هذه هي أعظم القواطع العقلية التي يعارضون بها الكتب الإلهية ، والنصوص النبوية ، وما كان عليه سلف الأمة وأئمتها » [٣] .

---

(١) يلاحظ أن هذا الدليل – دليل حدوث الأجسام – جاء به المعتزلة قبل الأشاعرة ، ولذلك نفوا لأجله جميع الصفات عن الله تعالى – الصفات السبع وغيرها ، وقالوا هي أعراض والأعراض لا تبقى زمانين وهي لا تقوم إلا بجسم .

أما الأشاعرة فنفوا صفات الأفعال ونفوا أن تقوم بالله ، أما سائر الصفات فأثبتوها وقالوا لا نسميها أعراضا لأنها باقية ، والأعراض لا تبقى ، فجاء متأخرو الأشعرية فنفوا كل ما أقتضى تجسيما أو تركيبا أو تحيزا ، مما هو من صفات الأجسام ، فنفوا العلو والصفات الخبرية أيضا .

(٢) درء التعارض (٣٠٦/١) .

(٣) المصدر السابق (٣٠٨/١) .

ويقوم منهج شيخ الإسلام - في نقض هذا القانون - على مقدمات ثم الردود التفصيلية .

أما المقدمات :

١ - فقد بين شيخ الإسلام ثقته المطلقة بما في كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ وأن فيهما الهدى والبيان الكامل ، ولذلك فهو يقول : « ففي الجملة : النصوص الثابتة في الكتاب والسنة لا يعارضها معقول بين قط ، ولا يعارضها إلا ما فيه اشتباه واضطراب ، وما علم أنه حق لا يعارضه ما فيه اضطراب واشتباه لم يعلم أنه حق . بل تقول قولا عاما كليا : إن النصوص الثابتة عن الرسول ﷺ لم يعارضها قط صريح معقول ، فضلا عن أن يكون مقدما عليها ، وإنما الذي يعارضها شبه وخيالات ، مبناها على معان متشابهة وألفاظ مجملة » [1] . فهو يقرر أنه حين يناقش هؤلاء وما عندهم من عقليات لم يشك لحظة واحدة في أن هذه العقليات شبه وخيالات ، ولا يمكن أن تعارض نصوص الوحي .

٢ - كما بين أيضا أنه حينما يخوض في مناقشة هؤلاء وبيان فساد ما عندهم من العقليات التي يعارضون بها نصوص الوحي ، إنما يفعل ذلك بطريق التنزل لهم ، يقول : « إنا في هذا المقام نتكلم معهم بطريق التنزل إليهم ، كما نتنزل إلى اليهودي والنصراني في مناظرته ، وإن كنا عالمين ببطلان ما يقوله ، اتباعا لقوله تعالى : ﴿ وَجَادِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل : ١٢٥] ، وقوله : ﴿ وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ ٱلْكِتَابِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [العنكبوت : ٤٦] . وإلا فعلمنا ببطلان ما يعارضون به القرآن والرسول ويصدون به أهل الإيمان عن سواء السبيل - وإن جعلوه من المعقول بالبرهان - أعظم من أن يبسط في هذا المكان » [2] ، ثم يبين حقيقة الإيمان بالرسول وتصديقه وأنه يقوم على التسليم المطلق له ولما جاء به فيقول : « وقد تبين بذلك أنه لا يمكن أن يكون تصديق الرسول فيما أخبر به معلقا بشرط ، ولا موقوفا على انتفاء مانع ، بل لابد من تصديقه في كل ما أخبر به تصديقا جازما ، كما في أصل الإيمان به ، فلو قال الرجل : أنا أؤمن به

---

(١) درء التعارض (١/١٥٥-١٥٦) .

(٢) المصدر السابق (١/١٨٨) .

إن أذن لي أبي أو شيخي ، أو : إلا أن ينهاني أبي أو شيخي لم يكن مؤمنا به بالإتفاق . وكذلك من قال : أؤمن به إن ظهر لي صدقه ، لم يكن بعد قد آمن به ، ولو قال : أؤمن به إلا أن يظهر لي كذبه لم يكن مؤمنا . وحينئذ فلابد من الجزم بأنه يمتنع أن يعارض خبره دليل قطعي ، لا سمعي ولا عقلي ، وإن ما يظنه الناس مخالفا له إما أن يكون باطلا ، وإما أن لا يكون مخالفا ، وأما تقدير قول مخالف لقوله وتقديمه عليه : فهذا فاسد في العقل ، كما هو كفر في الشرع . ولهذا كان من المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أنه يجب على الخلق الإيمان بالرسول إيمانا مطلقا ، جازما ، عاما : بتصديقه في كل ما أخبر ، وطاعته في كل ما أوجب أمر ، وأن كل ما عارض ذلك فهو باطل » [١] .

فمن كانت لديه هذه الثقة المطلقة ، وهذا الإيمان الصادق بما جاء به الرسول - وهو من أوليات وبديهيات الإيمان - فلا يمكن أن يظن بأخبار الوحي الظنون ، ولا أن يخطر له خاطر أنه يمكن أن يعارضه عقل أو غيره .

٣ - بين شيخ الإسلام الخطوط العامة اللازمة لنقض هذه القوانين التي ابتدعها هؤلاء ، يعارضون بها الكتاب والسنة ، وكان من آثارها : قولهم بأن الاستدلال بالأدلة السمعية مبني على مقدمات ظنية ، وأن أخبار الآحاد لا يحتج بها في العقيدة ، ومن ثم فالعقل مقدم على النقل ، وهذه الخطوط العامة هي :

* بيان أن الأدلة السمعية حجة بنفسها ، وأنها تفيد اليقين والقطع . وقد ذكر شيخ الإسلام أنه أفرد في ذلك مصنفا قديما ، وأنه ذكر طرفا من بيان ذلك في شرح أول المحصل للرازي [٢] .

* أن الرسول بلغ البلاغ المبين ، وبين مراده ، « وأن كل ما في القرآن والحديث من لفظ يقال فيه : إنه يحتاج إلى التأويل الاصطلاحي الخاص الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره ، فلابد أن يكون الرسول قد بين مراده بذلك اللفظ

---

(١) درء التعارض (١٨٨/١-١٨٩) .

(٢) لم يصل الينا - فيما أعلم - هذان الكتابان ، وقد وصل - والحمد لله - كلام طويل لشيخ الإسلام حول هذا الموضوع ، وهو في مخطوطة نقض التأسيس (٣٠٣/٢-٣٥٧) .

بخطاب آخر ، لا يجوز أن يتكلم بالكلام الذي مفهومه ومدلوله باطل ، ويسكت عن بيان المراد الحق ، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه ما لم يبينه لهم ويدلهم عليهم ، لإمكان معرفة ذلك بعقولهم ، وأن هذا قدح في الرسول الذي بلغ البلاغ المبين ... » (١) .

* بيان انتفاء المعارض العقلي ، وإبطال قول من زعم تقديم الأدلة العقلية مطلقا . وقد ألف لذلك كتابه الكبير درء تعارض العقل والنقل (٢) . وقال فيه : « ولما كان بيان مراد الرسول ﷺ في هذه الأبواب لا يتم إلا بدفع المعارض العقلي ، وامتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء ، بينا في هذا الكتاب فساد القانون الفاسد الذي صدوا به الناس عن سبيل الله وعن فهم مراد الرسول ، وتصديقه فيما أخبر ، إذ كان أي دليل أقيم على بيان مراد الرسول لا ينفع إذا قدر أن المعارض العقلي القاطع ناقضه ، بل يصير ذلك قدحا في الرسول ، وقدحا فيمن استدل بكلامه ، وصار هذا بمنزلة المريض الذي به أخلاط فاسدة تمنع انتفاعه بالغذاء ، فإن الغذاء لا ينفعه مع وجود الاخلاط الفاسدة التي تفسد الغذاء ، فكذلك القلب الذي اعتقد قيام الدليل العقلي القاطع على نفي الصفات أو بعضها ، أو نفي عموم خلقه لكل شيء ، أو نفي أمره ونهيه ، أو امتناع المعاد ، أو غير ذلك لا ينفعه الاستدلال عليه بذلك الكتاب والسنة إلا مع بيان فساد ذلك المعارض » .

وكثيرا ما يشير شيخ الإسلام إلى منهجه ، يقول في درء التعارض في الوجه الثالث والأربعين :

« وأما طريق الرد عليهم فلنا فيه مسالك :

---

(١) درء التعارض (١/٢٢-٢٣) ، وقد شرح ذلك في جواب سؤال وجه إليه ، وقد ذكر نصه كاملا في مقدمة درء التعارض (١/٢٥-٧٨) ، وهو في مجموع الفتاوى (٣/٢٩٣-٣٢٦) ، لكنه ناقص الآخر ، كما أنه شرح ذلك في رسالته معارج الوصول في بيان أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول. وهي ضمن مجموع الفتاوى (١٩/١٥٥-٢٠٢) .

(٢) انظر : درء التعارض (١/٢٢) .

الأول : أن نبين فساد ما ادعوه معارضا للرسول ﷺ من عقلياتهم .

الثاني : أن نبين أن ما جاء به الرسول ﷺ معلوم بالضرورة من دينه ، أو معلوم بالأدلة اليقينية ، وحينئذ فلا يمكن مع تصديق الرسول أن نخالف ذلك ، وهذا ينتفع به كل من آمن بالرسول .

الثالث : أن نبين أن المعقول الصريح يوافق ما جاءت به الرسل لا يناقضه ، إما بأن ذلك معلوم بضرورة العقل ، وإما بأنه معلوم بنظره ، وهذا أقطع لحجة المنازع مطلقا ، سواء كان في ريب من الإيمان بالرسول ، وبأنه أخبر بذلك ، أو لم يكن كذلك ، فإن هؤلاء المعارضين منهم خلق كثير في قلوبهم ريب في نفس الإيمان بالرسالة ، وفيهم من في قلبه ريب في كون الرسول أخبر بهذا . وهؤلاء الذين تكلمنا على قانونهم ، الذي قدموا فيه عقلياتهم على كلام الله ورسوله ، عادتهم يذكرون ذلك في مسائل العلو لله ونحوها » [1] .

ويلاحظ أنه هنا زاد وجها وهو بيانه أن المعقول الصريح يوافق ما جاءت به الرسل ، وهذا مثل إثبات العلو لله حيث دل عليه أيضا العقل والفطرة .

ولما تحدث شيخ الإسلام – عن هذه المسألة – مسألة ما يدعي من تعارض العقل والنقل – في غير كتابه درء تعارض العقل والنقل . أشار إلى المنهج الصحيح في ذلك [2] ، ومن ذلك قوله تعليقا على انحراف المنحرفين : أهل التخييل والتجهيل ، والتأويل ، قال : « إن الذي دعاهم إلى ذلك ظنهم أن المعقول يناقض ما أخبر به الرسول ﷺ ، أو ظاهر ما أخبر به الرسول ، وقد بسط الكلام على رد هذا في مواضع ، وبين أن العقل لا يناقض السمع ، وأن ما ناقضه فهو فاسد ، وبين بعد هذا أن العقل موافق لما جاء به الرسول ، شاهد له ، ومصدق له ، لا يقال : إنه غير معارض فقط ، بل هو موافق مصدق . فأولئك كانوا يقولون : هو مكذب مناقض :

---

(١) انظر : درء التعارض (٦/٤–٥) .

(٢) انظر مثلا : نقض التأسيس – المطبوع – (١/٢٤٧–٢٤٨) ، والمخطوط (٢/٣٣٠– ٣٣١) ، ومجموع الفتاوى (٦/٢٤٥–٢٤٦) ، وأيضا (١٦/٦٤٣) وغيرها .

* بين أولا أنه لا يكذب ولا يناقض .

* ثم بين ثانيا أنه مصدق موافق .

وأما هؤلاء :

* فيبين أن كلامهم الذي يعارضون به الرسول باطل [لا يعارض به [(١)]] ولا يكفي كونه باطلا لا يعارض .

* بل هو أيضا مخالف لصريح العقل ، فهم كانوا يدعون أن العقل يناقض النقل .

فيبين أربع مقامات :

١ - أن العقل لا يناقضه .

٢ - ثم يبين أن العقل يوافقه .

٣ - ويبين أن عقلياتهم التي عارضوا بها النقل باطلة

٤ - ويبين أيضا أن العقل الصريح يخالفهم .

ثم لا يكفي أن العقل يبطل ما عارضوا به الرسول ، بل يبين أن ما جعلوه دليلا على إثبات الصانع إنما يدل على نفيه ، فهم أقاموا حجة تستلزم نفي الصانع ، وإن كانوا يظنون أنهم يثبتون بها الصانع .... ولهذا كان يقال في أصولهم : « ترتيب الأصول في تكذيب الرسول » ، ويقال أيضا : « ترتيب الأصول في مخالفة الرسول والمعقول » ، جعلوها أصولا للعلم بالخالق ، وهي أصول تناقض العلم به ، فلا يتم العلم بالخالق إلا مع اعتقاد نقيضها » [(٢)] ، وقد ضرب شيخ الإسلام لذلك بمثالين - عن الأشاعرة - لا يدلان على إثبات الصانع ، بل هي تؤدي إلى التكذيب به : أحدهما : قول الرازي بالإمكان تبعا لابن سينا ، وزعمه أنه لا يمكن إثبات واجب الوجود إلا بإثبات ممكن قديم ، وهذا باطل . والثاني : دليل حدوث الأعراض ولزومها للأجسام ، حيث أدى بهم هذا إلى أنهم ادعوا امتناع كون الرب يفعل بمشيئته وقدرته وعطلوه عن الصفات ، فلم يثبتوا الصانع القديم [(٣)] .

---

(١) في المطبوع [لا تعارض فيه] ، ولعل الصواب ما أثبت كما يدل عليه الكلام الذي بعده .

(٢) مجموع الفتاوى (١٦/٤٤٢-٤٤٣) .

(٣) المصدر السابق (١٦/٤٥٢-٤٥٥) .

٤ - وشيخ الإسلام لا يلغي العقل - كما قد يفهمه عنه بعض خصومه أو الجاهلين بمنهجه - بل يقرر دائما أن القرآن جاء بالأدلة العقلية والأمثلة المضروبة - وقد سبق شرح ذلك عند الحديث عن منهجه العام [(١)] - ، ولذلك يقول في كتابه درء التعارض : « والمقصود في هذا المقام أنه يمتنع تقديم العقل على الشرع ، وهو المطلوب ... ونحن لم ندع أن أدلة العقل باطلة ، ولا أن ما به يعلم صحة السمع باطل ، ولكن ذكرنا أنه يمتنع معارضة الشرع بالعقل وتقديمه عليه ... [ثم يقول :] : « إن مسمى الدليل العقلي - عندما يطلق هذا اللفظ - جنس تحته أنواع ، فمنها ما هو حق ، ومنها ما هو باطل ، باتفاق العقلاء » [(٢)] . وشيخ الإسلام يحدد موطن النزاع في المقصود بالعقل أو الدليل العقلي ، إذ ليس كل دليل عقلي مرفوضا ، بل إن القرآن الكريم والسنة النبوية جاءا بالأدلة العقلية في إثبات الربوبية ، والألوهية ، والنبوة ، والمعاد . وغيرها .

أما الردود التفصيلية على هذا القانون فقد ذكر شيخ الإسلام في كتابه درء التعارض أربعة وأربعين وجها رَئِيسِيًّا ، وتخلل أكثر هذه الأوجه أوجه فرعية ومناقشات تفصيلية تبلغ أحيانا أكثر من مجلد ، كما هو الحال في الوجه التاسع عشر [(٣)] ، والثالث والأربعين [(٤)] ، والرابع والأربعين [(٥)] ، ولتداخل بعض هذه الأوجه مع البعض الآخر ، فيمكن عرض منهج ابن تيمية فيها كما يلي :

أولا : مناقشة صياغة الدليل أو القانون الذي وضعوه ومناقشة ما حوى من عبارات أو مصطلحات وما ترتب على ذلك من النتائج الباطلة . وقد بين ذلك من خلال الأوجه : الأول ، والثاني ، والثالث ، والخامس عشر .

أ - فصياغة القانون تقول : إذا تعارض العقل والنقل ، فما المراد بالعقل والنقل ؟ هل المراد القطعيان أو الظنيان ، أو ما كان أحدهما قطعيا والآخر ظنيا ،

---

(١) انظر : (ص : ٢٥٢) وما بعدها من الباب الأول .

(٢) انظر : درء التعارض (١٩١/١) .

(٣) الذي بدأ من (٣٢٠/١) إلى نهاية المجلد الرابع .

(٤) بدأ من بداية المجلد السادس إلى (١٤٠/٧) .

(٥) بدأ من (١٤١/٧) إلى نهاية المجلد العاشر ، وهو نهاية الكتاب .

فكل هذه الأمور محتملة ولابد من البيان ، أما إطلاق الأمر وإجماله فليس بسديد ، وهنا يوضح شيخ الإسلام هذه الاحتمالات بقوله : « إما أن يريد به القطعيين ، فلا نسلم بإمكان التعارض حينئذ » لأن القطعي لا يمكن أن يعارضه قطعي آخر . « وإما أن يريد به الظنيين ، فالمقدم هو الراجح مطلقا » سواء كان العقل أو النقل ، وحينئذ فتقديمه لرجحانه فقط لا لكونه عقلا أو نقلا . « وإما أن يريد به ما أحدهما قطعي ، فالقطعي هو المقدم مطلقا ، وإذا قدر أن العقلي هو القطعي كان تقديمه لكونه قطعيا لا لكونه عقليا » ، ثم ينتهي شيخ الإسلام بهذه النتيجة بقوله « فعلم أن تقديم العقلي مطلقا خطأ ، كما أن جعل جهة الترجيح كونه عقليا خطأ » [1] .

وقد يعجب المرء من هذا الكلام الذي يقوله شيخ الإسلام وما يحمل في ظاهره من إعلاء لشأن العقل وكأنه قد يصل إلى منزلة النقل ، وشيخ الإسلام يقول هذا قاصدا تفتيت هذا القانون الذي وضعوه ، وأن المنطق السليم يقتضي أن يفصل الأمر فيه وأن يقسم كل من العقلي والنقلي إلى مقطوع ومظنون سواء من ناحية الثبوت أو الدلالة ، ومع ذلك كله فلا يمكن أن يتعارض العقل الصريح والنقل الصحيح أبدا .

وينتج من هذا أن حصر الاحتمالات بأربعة – وهي تقديم السمعي مطلقا أو تقديم العقلي مطلقا ، والجمع بين النقيضين ، أو رفع النقيضين – غير سديد إذ هناك قسم آخر وهو أنه « يقدم العقلي تارة ، والسمعي أخرى ، فأيهما كان قطعيا قدم – وإن كانا جميعا قطعيين فيمتنع التعارض – وإن كانا ظنيين فالراجح هو المقدم » [2] وهذا هو التقسيم الصحيح ، أن يفصل الأمر والله تبارك وتعالى أنزل الميزان بالحق .

ب – يقول قانونهم : « وإما أن يقدم السمع ، وهو محال ؛ لأن العقل أصل النقل ، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحا في العقل الذي هو أصل النقل » [3] فيقال : ماذا تقصدون بقولكم : إن العقل أصل النقل ؟

---

(١) درء التعارض (١/٨٦–٨٧) .
(٢) المصدر السابق (١/٨٧) .
(٣) المصدر نفسه (١/٤) .

فإن أريد به أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر ، فهذا لا يقوله عاقل لأن الشيء الثابت في نفس الأمر هو ثابت ، سواء علم دليل ثبوته أو لم يعلم فهو في نفسه ثابت ، فلو فرض أنا جهلنا الدليل ، فعدم العلم بالدليل لا يعني عدم المدلول يقول شيخ الإسلام : « فما أخبر به الصادق المصدوق ﷺ هو ثابت في نفس الأمر ، سواء علمنا صدقه أو لم نعلمه ، ومن أرسله الله إلى الناس فهو رسوله ، سواء علم الناس أنه رسول أو لم يعلموا ، وما أخبر به فهو حق وإن لم يصدقه الناس ... » (١) .

أما إن أريد به أن العقل أصل في معرفتنا بالسمع ودليل لنا على صحته – وهذا هو الذي أرادوه – فيرد شيخ الإسلام متسائلا عن المقصود بالعقل : هل هو الغريزة التي تميز الإنسان من الحيوان ، أم المقصود العلوم التي تستفاد من تلك الغريزة ، أما العقل بمعنى الغريزة فلا يمكن أن يراد « لأن تلك الغريزة ليست علما يتصور أن يعارض النقل ، وهي شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة وما كان شرطا في الشيء امتنع أن يكون منافيا له » (٢) ، أما إن أراد بالعقل العلوم الحاصلة بالعقل فالجواب من وجوه :

* أن المعارف العقلية كثيرة جدا ، وهذه ليست كلها أصلا للسمع بل الدليل على صحتها منها ما يعلم به صدق الرسول ﷺ .

* ثم إن الأدلة العقلية ليست كلها يعلم بها صدق الرسول ﷺ بل الذي يعلم به صدقه منها قليل .

* أن أعلام الأشاعرة يقولون : إن العلم بصدق الرسول ﷺ عند ظهور المعجزات علم ضروروي .

* بل إن دلائل صدق الرسول ﷺ لها طرق كثيرة متنوعة ، وهي لا تتوقف على المعجزات وحدها .

---

(١) درء التعارض (٨٨/١) .
(٢) المصدر نفسه (٨٩/١) .

والنتيجة أن « ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسول من العلم العقلي سهل يسير ... وحينئذ فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه لم يكن القدح فيه قدحا في أصل السمع ، وهذا بين واضح ، وليس القدح في بعض العقليات قدحا في جميعها ، كما أنه ليس القدح في بعض السمعيات قدحا في جميعها ، ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها كما لا يلزم من صحة بعض السمعيات صحة جميعها . وحينئذ فلا يلزم من صحة المعقولات التي تبني عليها معرفتنا بالسمع صحة غيرها من المعقولات ، ولا من فساد هذه فساد تلك ، فضلا عن صحة العقليات المناقضة للسمع » (١) .

والخطأ الذي وقع فيه هؤلاء أنهم جعلوا المعقولات نوعا واحدا ، وأنهم جعلوا المعقول الذي قد يحتاج إليه في إثبات صدق الرسول ، دليلا على تقديم جميع المعقولات وهذا باطل .

ثم يورد شيخ الإسلام اعتراضا لهم ، ويجيب عليه من عدة أوجه ، سنذكر تفصيل كثير منها فيما بعد . إن شاء الله (٢) .

جـ - ومن الوجوه التي يناقش فيها شيخ الإسلام قانونهم الفاسد الوجه الخامس عشر ، وخلاصته أن الدليل الشرعي لا يقابل بكونه عقليا ، وإنما يقابل بكونه بدعيا ، لأن البدعة تقابل الشرعة ، ويوضح هنا شيخ الإسلام أن الدليل الشرعي ليس هو خبر الصادق فقط ، بل - مع هذا - هناك أدلة شرعية قد تكون سمعية وقد تكون عقلية ، كأدلة توحيد الله والمعاد التي ذكرها الله في كتابه فهي أدلة شرعية ، وهي أيضا عقلية يعلم صحتها بالعقل . وخطأ هؤلاء في قانونهم ظنهم أن أدلة أصول الدين نوعان : سمعيات ، وعقليات ، ومن ثم توهموا التعارض بينها ظنا منهم أن السمعيات فقط هي الخبر المجرد (٣) .

---

(١) انظر : درء التعارض (٩٠/١) .

(٢) انظر : المصدر السابق (٩١/١-١٠٠) .

(٣) انظر : المصدر نفسه (١٩٨/١-٢٠٠) .

ثانيا : مناقشة مضمون القانون وبيان خطئه وتناقضه :

وهذا تابع للوجه السابق ومكمل له ، إلا أنه لما لم يتعلق بنفس صياغة القانون وترتيب قضاياه بعضها على بعض كما هو واضح في الوجه السابق - أفرد هنا لأنه يناقش دلالات هذا القانون ويبين ما فيه من خطأ وتناقض وقد فصل شيخ الإسلام ذلك من خلال ما يلي :

أ - يقال لهم : « العقل إما أن يكون عالما بصدق الرسول ، وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر ، وإما أن لا يكون كذلك .

فإن لم يكن عالما امتنع التعارض عنده إذا كان المعقول معلوما له ، لأن المعلوم لا يعارضه المجهول ، وإن لم يكن المعقول معلوما له لم يتعارض مجهولان .

وإن كان عالما بصدق الرسول امتنع مع هذا أن لا يعلم ثبوت ما أخبر به في نفس الأمر ، غايته أن يقول : هذا لم يخبر به ، والكلام ليس هو فيما لم يخبر به ، بل إذا علم أن الرسول أخبر بكذا فهل يمكنه - مع علمه بصدقه فيما أخبر وعلمه أنه أخبر بكذا - أن يدفع عن نفسه علمه بثبوت المخبر ، أم يكون علمه بثبوت مخبره لازما له لزوما ضروريا ، كما تلزم سائر العلوم لزوما ضروريا لمقدماتها » [1] ، وهذا القانون يؤدي إلى التناقض لأنه يقول : لا تعتقد بثبوت ما علمت أنه أخبر به لأن هذا الاعتقاد ينافي ما علمت به أنه صادق ، فكأنه يقول له : لا تصدقه في هذا الخبر لأن تصديقه يستلزم عدم تصديقه . « فهكذا حال من أمر الناس أن لا يصدقوا الرسول فيما علموا أنه أخبر به ، بعد علمهم أنه رسول الله ؛ لئلا يفضي تصديقهم له إلى عدم تصديقهم لهم ، بل إذا قيل له : لا تصدقه في هذا ، كان هذا أمرا له بما يناقض ما علم به صدقه ، فكان أمرا له بما يوجب أن لا يثق بشيء من خبره ، فإنه متى جوز كذبه أو غلطه في خبر جوز في غيره » [2] . وفعلا فقد آل ببعضهم إلى أن لا يستفيدوا من جهة الرسول شيئا من الأمور الخبرية المتعلقة بصفات الله وأفعاله .

---

(١) درء التعارض (١/١٣٤) .

(٢) المصدر السابق (١/١٣٥) .

ب – وهناك وجه آخر ، مترتب على الوجه السابق ، وهو أن يقال : إذا علم صدق الرسول وصحة السمع ، فهل يعلم أنه أخبر بمحل النزاع ، أو يظن ، أو لا يعلم ولا يظن :

أما الأول : فإنه إذا علم وتيقن يمتنع أن يعارضه المعقول الصريح .

وأما الثاني : وهو ما إذا كان مظنونا ، وحينئذ فإذا عارضه العقل الصريح وجب تقديم العلم على الظن ، لا لكونه معقولا .

وأما الثالث : فلا تقع فيه المعارضة .

وبهذا يتبين أن ما جزموا به من تقديم العقل مطلقا باطل [١] .

جـ – أن يقال لهم « العقل ملزوم لعلمنا بالشرع ولازم له ، ومعلوم أنه إذا كان اللزوم من أحد الطرفين ، لزم من وجود الملزوم وجود اللازم ، ومن نفي اللازم نفي الملزوم ، فكيف إذا كان التلازم من الجانبين .... وبيان ذلك هاهنا : أنه إذا كان العقل هو الأصل الذي به عرف صحة الشرع ، كما قد ذكروا هم ذلك ، وقد تقدم أنه ليس المراد بكونه أصلا له أنه أصل في ثبوته في نفسه وصدقه في ذاته ، بل هو أصل في علمنا به ، أي دليل لنا على صحته ، فإذا كان كذلك فالدليل يجب طرده ، وهو ملزوم للمدلول عليه ، فيلزم من ثبوت الدليل ثبوت المدلول عليه ، ولا يجب عكسه ، فلا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول عليه ، وهذا كالمخلوقات ، فإنها آية للخالق ، فيلزم من ثبوتها ثبوت الخالق ، ولا يلزم من وجود الخالق وجودها ، وكذلك الآيات الدالات على نبوة النبي ... » [٢] .

وهذه من أهم المناقشات التي أفحم فيها شيخ الإسلام أصحاب هذا القانون الفاسد ، وينبغي أن يلاحظ أن أصحاب هذا القانون قد ثبت عندهم صدق الرسول ﷺ في نبوته ، ومعنى ذلك أن صدق الرسول عندهم وعند غيرهم

---

(١) درء التعارض (١/١٣٧) .

(٢) المصدر السابق (٥/٢٦٨–٢٦٩) .

من أهل الإسلام ثابت في نفس الأمر ، لكن هؤلاء يقولون : إن دليل ثبوته جاء بالدليل العقلي ، ثم ركبوا قانونهم وقالوا : العقل أصل السمع ، ويستنتج من ذلك أنهم يقولون :

* إن العقل أصل في علمنا بصحة الشرع ودليل عليه ، وليس أصلا في ثبوته في نفس الأمر .

* وكذلك هم يقولون صدق الرسول ثابت في نفس الأمر ، أي أنهم وهم يقولون بهذا القانون لا ينكرون صحة نبوة الرسول ، فهي ثابتة عندهم بدليلها العقلي .

فشيخ الإسلام يقول لهم : على فرض أن صحة الشرع لا تعلم إلا بالدليل العقلي – والواقع أنها تعلم بطرق كثيرة وأئمتهم معترفون بذلك – فإن النتيجة ضدهم ، لأنه يلزم من علمنا بصحة الشرع علمنا بصحة الدليل العقلي الدال عليه ، كما يلزم من علمنا بذلك الدليل العقلي علمنا بصحة الشرع ، أما مسألة ثبوته في نفس الأمر فإنه يلزم من ثبوت ذلك الدليل ، وهذا كما أن المخلوقات دالة على وجود الله ، فيلزم من وجودها في نفس الأمر وجود الله ، لكن لا يلزم من وجود الخالق سبحانه وتعالى وجود المخلوقات . ومثله ثبوت النبوة فإنه يلزم من وجود دلالة النبوة – كالمعجزة – صدق النبي ، لكن لا يلزم من عدم وجود هذه الدلالة عدم صدق النبي ، لأن نبوته قد تثبت بطرق أخرى .

وحينئذ فإذا كان الشرع ثابتا في نفس الأمر ، فلا يلزم من ثبوته ثبوت الدليل العقلي الدال عليه ، لأنه قد يكون ثبت بأدلة أخرى ، وإذا افترض ثبوت الدليل العقلي في نفس الأمر ، وثبوت المدلول الشرعي في نفس الأمر لم يكونا بمنزلة واحدة – كما فعلوا في قانونهم الفاسد – لأن الشرع أقوى حيث يلزم من ثبوته ثبوت الدليل العقلي ؛ لا العكس ، وهذا على فرض أن الدليل الشرعي قد يعلم بأدلة أخرى .

أما إذا حصروا صحة الدليل الشرعي بهذا الدليل العقلي لا غير ، كان غاية الأمر أن يكونا متلازمين ، وحينئذ فالقدح في الشرع قدح في دليله العقلي

ولا يستلزم القدح في الدليل العقلي القدح في الشرع ، فثبت تميز الشرع على كل حال [١] .

د – يقول شيخ الإسلام في الوجه الرابع والثلاثين : « إن الذين يعارضون الشرع بالعقل ، ويقدمون رأيهم على ما أخبر به الرسول ، ويقولون : إن العقل أصل للشرع ، فلو قدمناه عليه للزم القدح في أصل الشرع ؛ إنما يصح منهم هذا الكلام إذا أقروا بصحة الشرع بدون المعارض ، وذلك بأن يقروا :

– بنبوة الرسول .
– وبأنه قال هذا الكلام .
– وبأنه أراد به كذا .

وإلا فمع الشك في واحد من هذه المقدمات لا يكون معهم عن الرسول من الخبر ما يعلمون به تلك القضية المتنازع فيها بدون معارضة العقل ، فكيف مع معارضة العقل » [٢] .

فهذا رجوع إلى أصل القضية التي بنوا عليها قانونهم الفاسد ، فإنهم حينما يقولون بتعارض العقل والنقل ، يقال لهم : ما النقل الذي تقولون إن العقل عارضه : هل هو النقل المبني على أن محمدا رسول الله الصادق ، وأن هذا النقل ثبت عنه بلا ريب ، وأنه قصد وأراد به أمرا محددا واضحا ، لأنه بلغ البلاغ المبين ، وهو معصوم من أن يقره الله على خطأ فيما بلغه وأخبر به ؟ إن كان الأمر كذلك فإن من ثبت هذا الإيمان في قلبه امتنع أن يعارضه بدليل عقلي فضلا عن أن يقدم الدليل العقلي عليه .

أما حين يكون هذا النقل جاء إلى رجل يطعن في نبوة الرسول ﷺ بأن يزعم مثلا أن الرسول لم يعلم بهذه المسألة التي أخبر بها ، أو أنه غير معصوم في تبليغه البلاغ المبين ، أو بطعن في صحة الأخبار وفي ثبوتها ، أو يقول : إن الأدلة السمعية لا يستفاد منها العلم بمراد المتكلم – كما يقوله الرازي ومتبعوه – .

---

(١) انظر : درء التعارض (٥/٢٦٩-٢٧١،٢٧٥) ، وانظر (٥/٢٧٧-٢٨٠) ففيه مناقشات مهمة . وانظر : الوجه الثلاثين (٥/٢٨٦-٢٨٨) .
(٢) انظر : درء التعارض (٥/٣٤٠-٣٤١) .

فهذا لم يثبت عنده الدليل النقلي حتى يقول : إن العقل عارضه . وإذا علم أن هذه حال كثير من أهل الكلام من أصحاب هذا القانون الفاسد ، تبين أن هذا النقل الذي عارضه العقل عندهم ليس نقلا ثابتا في نفس الأمر – لأنه إما أخبار آحاد ، أو غير معروف مراد المتكلم به – وإذا كان الأمر كذلك فكيف يقال : إن العقل عارضه . والمعارضة إنما تكون لنقل صادر عن رسول الله الصادق ، ثابت عنه بطرق صحيحة ، معروف مراده به لأنه بينه أتم البيان وأوضحه ، ومن ثبت لديه هذا النقل بهذه الصفة لم يقدم عليه غيره لا دليلا عقليا ولا غيره .

ثالثا : مقابلة هذا القانون الفاسد بقانون شرعي مستقيم :

وكثيرا ما يستخدم شيخ الإسلام هذا المنهج ، يقابل الأقوال الفاسدة التي يدعي الخصوم صحتها ، بأقوال أخرى صحيحة تكون أكثر إحكاما وأقوى دلالة ، وأكثر إقناعا ، فمثلا يقول في مقابلة هذا القانون الفاسد : « إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع ؛ لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به ، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به ، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل ، ومعلوم أن هذا إذا قيل أوجه من قولهم » [١] ، ويضرب شيخ الإسلام لذلك مثلا بالعامي إذا علم عين المفتي ، ثم دل غيره وبين أنه علم أنه مفت ، فإذا اختلف العامي الدال ، والمفتى ، فيجب على المستفتى أن يقدم قول المفتي ، فإذا قال العامي أنا الأصل في علمك بأنه مفت ، فيقول له أنت لما شهدت بأنه مفت ودللت عليه شهدت بوجوب تقليده ، دون تقليدك [٢] .

ويقول شيخ الإسلام في وجه آخر : « تقديم المعقول على الأدلة الشرعية ممتنع متناقض ، وأما تقديم الأدلة الشرعية فهو ممكن مؤتلف ، فوجب الثاني دون الأول » [٣] ، وذلك لأن الشرع واحد ، مستقيم وهو قول الصادق فلا يختلف باختلاف أحوال الناس ، أما العقول فمختلفة متفاوتة ، فقد يعلم زيد بعقله ما لايعلمه عمرو ، بل إن زيدا نفسه قد يعلم بعقله في وقت ما يجهله في وقت آخر . وقد ضرب شيخ الإسلام لذلك بعدة أمثلة واقعية بين العقلاء في أمور عقدية ،

---

(١) ، (٢) ، (٣) انظر : درء التعارض (١٣٨/١) .

هذا يدعى بعقله شيئا وذلك يدعي بعقله شيئا مخالفا لهذا الذي ادعاه الأول ، ومن ذلك أن أكثر العقلاء يقولون : نحن نعلم بضرورة العقل امتناع رؤية مرئي بلا مقابلة ولا جهة . وبعض العقلاء يقولون : إن هذا ممكن ... وهكذا [(١)] .

وقد صاغ شيخ الإسلام معارضة قانونهم في موضع آخر بقوله : « يعارض دليلهم بنظير ما قالوه ، فيقال : إذا تعارض العقل والنقل ، وجب تقديم النقل ، لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين ، ورفعهما رفع للنقيضين ، وتقديم العقل ممتنع ؛ لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول ﷺ ، فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل ، وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضا للنقل ؛ لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء ، فكان تقديم العقل موجبا عدم تقديمه ، فلا يجوز تقديمه . وهذا بين واضح ؛ فإن العقل هو الذي دل على صدق السمع وصحته ، وأن خبره مطابق لمخبره ، فإن جاز أن تكون هذه الأدلة باطلة لبطلان النقل لزم أن لا يكون العقل دليلا صحيحا ، وإذا لم يكن دليلا صحيحا لم يجز أن يتبع بحال ، فضلا عن أن يقدم . فصار تقديم العقل على النقل قدحا في العقل بانتفاء لوازمه ومدلوله ... » [(٢)] .

والعقل إنما دل على صدق النقل ، وثبوت ما جاء به في نفس الأمر ، فإذا قيل : إن العقل عارض هذا النقل كان ذلك قدحا في العقل الدال على النقل من باب أولى ، وقد أورد شيخ الإسلام اعتراضات كثيرة وأجاب عنها [(٣)] .

رابعا : أن أمور السمع – التي يقال : إن العقل عارضها – معلومة بالاضطرار وذلك كإثبات الصفات والمعاد ونحو ذلك ، فإن هذه « مما علم بالاضطرار أن الرسول ﷺ جاء بها ، وما كان معلوما بالاضطرار من دين الإسلام

---

(١) درء التعارض (١/١٤٥-١٤٦) .
(٢) المصدر السابق (١/١٧٠-١٧١) .
(٣) المصدر نفسه (١/١٧٣-١٩٢) .

امتنع أن يكون باطلا ، مع كون رسول الله حقا ، فمن قدح في ذلك وادعى أن الرسول لم يجيء به كان قوله معلوم الفساد بالضرورة من دين المسلمين » [١] ، يوضح ذلك أن أهل العلم الذين عنوا بعلم الرسول ، العالمين بالقرآن وتفسيره وبسنة الرسول ﷺ ، والعالمين بأخباره وأخبار الصحابة « عندهم من العلوم الضرورية بمقاصد الرسول ومراده مالا يمكن دفعه عن قلوبهم ، ولهذا كانوا متفقين على ذلك من غير تواطؤ ولا تشاعر ، كما اتفق أهل الإسلام على نقل حروف القرآن ، ونقل الصلوات الخمس ، والقبلة ، وصيام شهر رمضان ، وإذا كانوا قد نقلوا مقاصده ومراده عنه بالتواتر ، كان ذلك كنقلهم حروفه وألفاظه بالتواتر . ومعلوم أن النقل المتواتر يفيد العلم اليقيني ، سواء كان التواتر لفظيا أو معنويا ، كتواتر شجاعة خالد وشعر حسان ... » [٢] . ولا يقول عاقل : إن الصحابة والتابعين لم يكونوا عالمين بالكتاب والسنة ولا عارفين بمراد الرسول ﷺ ومقاصده ، إلا أن يكون من أهل الإلحاد والزندقة ، لأن من سير أحوال الصحابة والتابعين علم أنهم كانوا أفقه الناس وأعلم الناس ، وهم الذين نقلوا إلينا الشرع فهم أعلم الناس بما ينقلونه معرفة وفهما ، وإذا كان الأمر كذلك فيمتنع أن يعارض هذا المعلوم المشهور المتواتر عنهم عقلي أو غيره .

ولاشك أن أهل الحديث والسنة ، الذين يعنون بحديث رسول الله ﷺ رواية ودراية ، لديهم من الموازين والمعايير الدقيقة التي توصلهم إلى العلم اليقيني ، ما لا يوجد عند أصحاب هذا القانون من أهل الكلام ، ولذلك ففي الوقت الذي يصر هؤلاء على الطعن بكتاب الله وسنة رسوله لقانون عقلي طرأ عليهم – وفي الغالب أنهم قلدوا فيه غيرهم – نجد أهل السنة لا يخطر ببالهم خاطر من ذلك لمعرفتهم وثقتهم المطلقة بما في الكتاب والسنة ، بل يرون أن معارضتهما من صفات المنافقين وأهل البدع والكلام المذموم .

---

(١) انظر : درء التعارض (١/١٩٥) .

(٢) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

خامسا : أن هذا القانون مخالف لما هو معلوم من أن مهمة الرسل البيان والهدى ، ولذلك فهو من فعل المكذبين لهم ، وقد شرح شيخ الإسلام ذلك من خلال الأوجه التالية :

أ – أن معارضة أقوال الرسول بأقوال غيرهم هو من فعل الكفار ، قال الله تعالى : ﴿ مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ [غافر : ٤] ، وقال : ﴿ وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَيُجَادِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا بِٱلْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ ٱلْحَقَّ ﴾ [الكهف : ٥٦] ، وغيرها ، « ومن المعلوم أن كل من عارض القرآن وجادل في ذلك بعقله ورأيه فهو داخل في ذلك ، وإن لم يزعم تقديم كلامه على كلام الله ورسوله ، بل إذا قال ما يوجب المرية والشك في كلام الله فقد دخل في ذلك ، فكيف بمن يزعم أن ما يقوله بعقله ورأيه مقدم على نصوص الكتاب والسنة ؟ » (١) . ومعارضة الكتب الآلهية بأقوال الرجال من أصول الكفر ، والمعارضة قد تكون أحيانا صريحة ، وأحيانا مبطنة كما يفعل كثير من أهل الإلحاد والكلام المذموم .

ب – « أن الله سبحانه ذم من ذمه من أهل الكفر على أنهم يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا كما قال تعالى : ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ ٱلْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ ٱللَّهِ ۝ وَٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ ۝ قُلْ يَا أَهْلَ ٱلْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجاً وَأَنتُمْ شُهَدَاء وَمَا ٱللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ [آل عمران : ٩٨-٩٩] ... ومعلوم أن سبيل الله هو ما بعث به رسله مما أمر به وأخبر عنه ، فمن نهى الناس نهيا مجردا عن تصديق رسل الله وطاعتهم ، فقد صدهم عن سبيل الله ، فكيف إذا نهاهم عن التصديق بما أخبرت به الرسل ، وبين أن العقل يناقض ذلك ، وأنه يجب تقديمه على ما أخبرت به الرسل » (٢) ، ومن فعل ذلك فقد بغى سبيل الله عوجا ، وقدم عليها ما يرى أنه مستقيم من دليله العقلي المبتدع .

---

(١) درء التعارض (٢٠٦/٥) .
(٢) المصدر السابق (٢١٠/٥) .

جـ - أن الله أرسل رسوله بالهدى والبينات ليخرج الناس من الظلمات إلى النور - ودلائل هذا من القرآن كثيرة لا تحصى - وقول هؤلاء مناقض لهذه الحقيقة مناقضة تامة لأنهم يزعمون أن ما جاء به الرسول من إثبات الصفات لله معارض بالعقول فيجب تأويله ، وأن النصوص بعد تأويلها تأويلات من عندهم لم يذكرها رسول الله تكون واضحة مفهومة صحيحة المعنى ، ونتيجة هذا أن النصوص التي بلغتنا عن رسول الله - ﷺ - ليس فيها الهدى والبيان . وهذا محادة لله ولرسوله ومناقضة لدعوة الرسول (١) .

د - « أنا نعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الرجل لو قال للرسول : هذا القرآن أو الحكمة الذي بلغته إلينا قد تضمن أشياء كثيرة تناقض ما علمنا بعقولنا ، ونحن إنما علمنا صدقك بعقولنا ، فلو قبلنا جميع ما تقوله - مع أن عقولنا تناقض ذلك لكان ذلك قدحا فيما علمنا به صدقك ، فنحن نعتقد موجب الأقوال المناقضة لما ظهر من كلامك ، وكلامك نعرض عنه ، لا نتلقى منه هدى ولا علم (٢) - لم يكن مثل هذا الرجل مؤمنا بما جاء به الرسول و لم يرض الرسول منه بهذا » (٣) ، ولاشك أن هذا القانون الفاسد متضمن لمثل مقالة هذا الرجل فحكمهما واحد .

هـ - أن معارضة الأنبياء بمثل هذه الأمور هو من فعل الشياطين المعادين للأنبياء ، قال تعالى : ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا ﴾ [الأنعام : ١١٢] ، وهذا منطبق على هؤلاء الذين ابتدعوا كلاما محدثا صدوا به عن كتاب الله وسنة رسوله الله - ﷺ - ، ولهذا قال أحد زعماء الجهمية : « ليس شيء أنقض لقولنا من القرآن ، فأقروا به في الظاهر ، ثم صرفوه بالتأويل ، ويقال : إنه قال : إذا احتجوا عليكم بالحديث فغالطوهم بالتكذيب ، وإذا احتجوا بالآيات فغالطوهم بالتأويل » (٤) ، فهذا مما يوحي به هؤلاء لغيرهم زخرف القول غرورا .

---

(١) انظر : درء التعارض (٥/٢١١-٢١٤) ، وانظر أيضا (٥/٣٥٧-٣٥٨) .
(٢) كذا ولعل الصواب ولا علما .
(٣) درء التعارض (٥/٢١٤-٢١٥) .
(٤) المصدر السابق (٥/٢١٨) .

و - أن الله تعالى ذم أهل الكتاب على ما فعلوه من عدة وجوه :

* كتمانهم ما أنزل الله .

* والكذب فيه .

* وتحريفه .

* وعدم فهمه .

وأهل الكلام مشابهون لهم في هذه الوجوه :

* فهم تارة يعرضون عن كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، ويعارضونهما بآرائهم وأهوائهم فيكتمون الأحاديث المخالفة لأقوالهم .

* وأحيانا يضعون بعض الأحاديث التي توافق بدعهم .

* وهم أيضا يحرفون النصوص بأنواع التأويلات الفاسدة .

* وهم أيضا لا يفهمون النصوص لأنهم إما أن يؤولوها إلى معان أخرى ، أو يفوضونها فيصيرون مثل أهل الكتاب الذين لا يعلمون الكتاب إلا أماني [1] .

وهذا واضح من التطبيق العملي لأحوال أهل الكلام فهم معرضون عن الكتاب ، أما السنة فهم أجهل الناس بها - كما سبق بيانه - .

ز - أن من المقطوع به أن الرسول أوجب على الخلق تصديقه فيما أخبر به ومن لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا به ، وإذا كان كذلك كانت أقوال هؤلاء التي يعارضون بها أقواله معلومة الفساد بالضرورة [2] .

ح - أن الله ذكر في كتابه أنه ضمن الهدى والفلاح لمن اتبعه ، قال تعالى : ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة : ٢] ، وقال تعالى : ﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ * وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ ٱلْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ * قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَىٰ :

---

(١) انظر : درء التعارض (٥/٢٢٣-٢٢٧) .

(٢) انظر : المصدر السابق (٥/٣٣٨-٣٣٩) .

وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا * قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ * وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِن بِآيَاتِ رَبِّهِ وَلَعَذَابُ ٱلْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَىٰ ﴾ [طه : ١٢٣-١٢٧] ، والآيات في ذلك كثيرة جدا دالة على أن ما جاء به القرآن فيه الهداية التامة وأن من اتبعه وصدقه فقد اهتدى إلى الصراط المستقيم ، ومن أعرض عنه فقد ضل وغوى فكيف بمن قال بنقيض ما جاء به ؟

ومعلوم أن « للضلال تشابها في شيئين :

أحدهما : الإعراض عما جاء به النبي ﷺ .

والثاني : معارضته بما يناقضه » (١) .

وأهل الكلام لهن نصيب وافر من هذين (٢) .

سادسا : النتائج الفاسدة التي تنتج عن هذا القانون الذي أتى به هؤلاء ، وقد بين شيخ الإسلام أن هذا القانون فتح أبوابا عديدة من الشر ، وكانت له آثاره السيئة في الأمة الإسلامية ، وهذه الآثار أدت إما إلى ضعف ثقة المسلمين بكتاب ربهم وسنة نبيه محمد - ﷺ - ، حيث أصبحت عند كثير من أتباع هؤلاء لا يستفاد منها علم يقيني بل هي ظواهر يجب تأويلها أو تفويضها ، وإما إلى تسلط أهل الباطل من أهل الفلسفة والباطنية على المسلمين حين سوغوا لأنفسهم تأويل النصوص التي لم يخالف فيها أحد حتى من أهل الكلام ؛ احتجاجا بتأويل أهل الكلام لنصوص أخرى مشابهة لتلك في الدلالة :

أ - فقد بين شيخ الإسلام أن غاية ما ينتهي إليه هؤلاء إما إلى التأويل وإما إلى التفويض . وهذا من أعظم الضلال والقدح في الكاب والسنة ، وقد شرح ذلك شيخ الإسلام (٣) .

ب - أن منهج هؤلاء في رد نصوص الصفات وغيرها ، هو نفسه الذي سلكه ملاحدة الفلاسفة والباطنية الذين أنكروا ما أخبر الله به من أمور الآخرة

---

(١) انظر : درء التعارض (٣٧٦/٥) .

(٢) انظر : المصدر السابق (٣٧٨/٥-٣٧٩) .

(٣) انظر : المصدر نفسه (٢٠١/١-٢٠٨) .

فأولوها تأويلات أخرى ، وكذلك فعلوا فيما يتعلق بأركان العبادات كالصلاة والزكاة والحج والصيام حيث جعلوها للعامة دون الخاصة ، أو أولوها تأويلات أخرى كما فعلت الباطنية .

وهذه الاستطالة من هؤلاء الملاحدة على المتكلمين من أخطر الأمور التي كانت من آثار سلوك المتكلمين هذا القانون الفاسد . وقد اهتم شيخ الإسلام بهذه القضية وأطال فيها الكلام [١] ، ولأهمية ذلك في منهج شيخ الإسلام العام في الرد على الأشاعرة فسنفرده إن شاء الله في فقرة مستقلة ضمن هذه الخطوط العامة في منهجه في الرد على الأشاعرة .

جـ - ومن الآثار السيئة أن مآل هؤلاء الذين يعارضون كلام الله وكلام رسوله بعقولهم إلى أحد حالين :

١ - إن كانوا من ملاحدة الفلاسفة والقرامطة ، فمآل كلامهم إلى إبطال الشرائع وذلك بإسقاط الواجبات واستحلال المحرمات .

٢ - وإما إن كانوا من أهل الكلام فلابد لهم من التأويل الفاسد ، وهؤلاء قد أدى بهم هذا إلى التناقض ، إما بفهم فاسد حيث ظنوا أنه لابد من تأويل مثل قوله : الحجر الأسود يمين الله في الأرض [٢] ، وعبدي جعت فلم تطعمني [٣] ، حيث يظنون أن المعنى الفاسد هو الظاهر لهذه النصوص . وهذا فهم فاسد ، وإما بتأويلهم لنصوص صريحة واضحة في الصفات أو غيرها فيتأولونها على وجوه أخرى فاسدة ، ومعلوم أن نصوص الكتاب والسنة واضحة الدلالة مفهومة المعنى ، ولكن هؤلاء بسبب قانونهم الفاسد لم يكن لهم قانون واضح مستقيم يفرقون به بين النصوص التي تحتاج إلى تأويل والنصوص التي لا تحتاج إلى تأويل [٤] .

---

(١) انظر : درء التعارض (٥/٣-٢٠٣) .

(٢) سبق تخريجه (ص : ٥٦٣-٥٦٤) .

(٣) رواه مسلم ، كتاب البر والصلة ، باب فضل عيادة المريض ، ورقمه ٢٥٦٩ .

(٤) انظر : درء التعارض (٥/٢٣٤-٢٤١) .

د – ومن الآثار الفاسدة أن هؤلاء المتكلمين لم يبق معهم من الطرق التي يسلكونها إلا طريقان :

* إما طريق النظار وهي الطريق القياسية العقلية .

* وإما طريق الكشف والتصوف .

ومعلوم أن في هذين الطريقين من التناقض والمخالفة للكتاب والسنة ما هو معروف مشهور ، ومن المعلوم أن النتيجة التي ينتهي إليها من سلك الطريق الأول : الحيرة والشك كما حدث لكثير من أهل الكلام ، ومن سلك الطريق الثاني : انتهى به الأمر إلى الشطح المؤدي إلى الإلحاد (١) .

سابعا : وهناك أيضا لوازم فاسدة تلزم من قال بهذا القانون ومن ذلك :

أ – ن قول هؤلاء يؤدي إلى الاعتقاد بأن الرسول – ﷺ – لم يبين للناس أصول دينهم ، ولا عرفهم علما يهتدون به ، وإنما بين لهم الأمور العملية فقط كالعبادات والمعاملات وغيرها ، فيلزم من هذا أن تكون عقولهم ومشايخهم الذين بينوا لهم أشرف العلوم وهي علوم أصول الدين ، أفضل من الأنبياء الذين لم يبينوا إلا الأضعف وهو الأمور العملية ، وفعلا أدى هذا ببعض الملاحدة إلى أن يفضلوا الفيلسوف أو الولي على النبي ، « ومن لم يصل إلى هذا الحد من ملاحدة المتكلمين والمتعبدين ونحوهم ، فقد شاركهم في الأصل ، وهو تفضيل أئمته وشيوخه على الأنبياء ، ومن لم يقر منهم بتفضيل أئمته وشيوخه على الأنبياء لزمه ذلك لزوماً لامحيد عنه .... إذا جعل العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله والمعاد لا يستفاد من خطاب الأنبياء وكلامهم وبيانهم وطريقهم التي بينوها ، وإنما يستفاد من كلام شيوخه وأئمته » (٢) .

ب – أنه يلزم – إذا كانوا يعتقدون أنه لا يستفاد من كلام الله ورسوله شيء في بيان أصول الدين – يلزم من هذا أن الأنبياء قد لبسوا على الناس ودلسوا ،

---

(١) انظر : درء التعارض (٥/٢٤٥-٢٤٦) ، وانظر مثالا على ذلك من كلام الغزالي (٥/٣٤٦-٣٥٧) .

(٢) انظر : درء التعارض (٥/٣٦٣) .

بل أضلوهم وجهلوهم ، أو حيروهم وشككوهم وجعلوهم مذبذبين لا يعرفون الحق من الباطل ، « فعند هؤلاء : كلام الأنبياء وخطابهم في أشرف المعارف وأعظم العلوم ، يمرض ولا يشفي ، ويضل ولا يهدى ، ويضر ولا ينفع ، ويفسد ولا يصلح ، ولا يزكي النفوس ويعلمها الكتاب والحكمة ، بل يدسي [(١)] النفوس ويوقعها في الضلال والشبهة ، بل يكون كلام من يسفسط تارة ويبين أخرى ، كما يوجد في كلام كثير من أهل الكلام والفلسفة كابن الخطيب وابن سينا ، وابن عربي ، وأمثالهم ، خيرا من كلام الله وكلام رسله ، فلا يكون خير الكلام كلام الله ، ولا أصدق الحديث حديثه ... » [(٢)] . يقول شيخ الإسلام : « وإنما ذكرنا هذا لأن كثيرا من الجهمية النفاة يقولون : فائدة إنزال هذه النصوص المثبتة للصفات ، وأمثالها من الأمور الخبرية التي يسمونها هم المشكل والمتشابه ، فائدتها عندهم : اجتهاد أهل العلم في صرفها عن مقتضاها بالأدلة المعارضة لها ، حتى تنال النفوس كد الاجتهاد ، وحتى تنهض إلى التفكر والاستدلال بالأدلة العقلية المعارضة لها ، الموصلة إلى الحق ، فحقيقة الأمر عندهم أن الرسل خاطبوا الخلق بما لا يبين الحق ، ولا يدل على العلم ، ولا يفهم منه الهدى ، بل يدل على الباطل ، ويفهم منه الضلال » [(٣)] . ثم ضرب لذلك بمثال [(٤)] .

جـ - أنه يلزم أيضا على قولهم أن يكون الرسل تكلموا في غاية الجهل والضلال أو في غاية الإفك والبهتان والإضلال ، وذلك لأن هؤلاء يزعمون أن الرسل لما تكلموا في الأمور الإلهية كان كلامهم غير دال على الحق في الأمور الإلهية ولا أفاد علما فيها « بل دلالته الظاهرة نقيض الحق والعلم والعرفان مفهمة لضد التوحيد والتحقيق الذي يرجع إليه ذووا الإيقان » [(٥)] . وهذا لازم قول هؤلاء . ومن المعلوم أن الرسول - ﷺ - كان من أعلم الخلق بربه وبأسمائه وصفاته وملائكته ومعاده .

---

(١) لعل التعبير جاء من قوله تعالى ﴿ وقد خاب من دساها ﴾ [سورة الشمس] . وانظر تهذيب اللغة للأزهري ٢٨٠/١٢ وتفسير هذه الآية في الطبري وابن كثير وفتح البيان في مقاصد القرآن لصديق حسن خان وغيرها . وانظر حاشية محقق درء التعارض في هذا الموضع . وخلاصة معنى الآية . قد خسر من أخفاها وأخملها ولم يشهرها بالطاعة والعمل الصالح .

(٢) درء التعارض (٣٦٤/٥) .

(٣) درء التعارض (٣٦٥/٥) .

(٤) المصدر نفسه (٣٦٦/٥-٣٦٨) .

(٥) المصدر السابق (٣٧٠/٥) .

وأنه أحرص الناس على تعليم الخلق وبيان الحق لهم وأدلة ذلك كثيرة جدا [١] .

فهذه لوازم فاسدة وخطيرة تلزم على قول هؤلاء الذين جاءوا بهذا القانون الفاسد يقدمون فيه عقولهم على الكتاب والسنة .

ثامنا : أن حقيقة قول هؤلاء - الذين يعارضون النقل بالعقل - « أن لا يحتج بالقرآن والحديث على شيء من المسائل العلمية ، بل ولا يستفاد التصديق بشيء من أخبار الله ورسوله ، فإنه إذا جاز أن يكون فيما أخبر الله به ورسوله في الكتاب والسنة أخبار يعارضها صريح العقل ، ويجب تقديمه عليها من غير بيان من الله ورسوله للحق الذي يطابق مدلول العقل ، ولا لمعاني تلك الأخبار المناقضة لصريح العقل [٢] » لزم أن لا يستفاد من نصوص الوحي شيء .

ومعلوم أن العقول مختلفة ومتفاوتة ، وأهل الطوائف كل يدعي أن معقوله يعارض النصوص أو طائفة منها ، فإذا كانت الطوائف متباينة في أقوالها ومذاهبها ، فقد عورضت النصوص بمعقولات متباينة مختلفة ، والنتيجة أن نصوص الوحي أصبحت لا حرمة لها ، بل ولا حجة فيها ، بل من جوز على خبر الله وخبر رسوله أن يناقضه المعقول لم يمكنه أن يصدق بشيء من أخبار الوحي عن الأمور الغائبة ، وهذا إبطال للوحي والرسالات .

وأهل الإيمان يعلمون أن خبر الله ورسوله حق وصدق « موافق لما الأمر عليه في نفسه ، لا يجوز أن يكون شيء من أخباره باطلا ولا مخالفا لما هو الأمر عليه في نفسه ، ويعلم من حيث الجملة أن كل ما عارض شيئا من أخباره وناقضه فإنه باطل من جنس حجج السوفسطائية ، وإن كان العالم بذلك قد لا يعلم وجه بطلان تلك الحجج المعارضة لأخباره ، وهذه حال المؤمنين للرسول ، الذين علموا أنه رسول الله الصادق فيما يخبر به ، يعلمون من حيث الجملة أن ما ناقض خبره فهو باطل ، وأنه لا يجوز أن يعارض خبره دليل صحيح ، لا عقلي ولا سمعي » [٣] . وقد شرح شيخ الإسلام هذا في موضع آخر [٤] ، وذكر أن حذاق المتكلمين التزموا القول بهذه النتيجة الباطلة ، ومنهم الرازي الذي قال بعد

---

(١) درء التعارض (٥/٣٧١-٣٧٤) .

(٢) درء التعارض (٥/٢٤٢) .

(٣) انظر : المصدر السابق (٥/٢٥٥) .

(٤) انظر : المصدر نفسه (٥/٣٢٠) .

أن ذكر في التمسك بالسمعيات أن المطالب ثلاثة أقسام : منها ما يستحيل حصول العلم بها بواسطة السمع ، ومنها ما يستحيل العلم بها إلا بالسمع ، ومنها ما يصح العلم بها من السمع تارة ومن العقل أخرى » ، وبعد أن شرح الرازي ذلك قال : « إذا عرفت ذلك فنقول : أما أن الأدلة السمعية لا يجوز استعمالها في الأصول في القسم الأول فهو ظاهر ، وإلا لوقع الدور ، وأما أنه يجب استعمالها في القسم الثاني فهو ظاهر ... وأما القسم الثالث ففي جواز استعمال الأدلة السمعية فيه إشكال : وذلك لأنا لو قدرنا قيام الدليل القاطع العقلي على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي ، فلا خلاف بين أهل التحقيق بأنه يجب تأويل الدليل السمعي ، لأنه إذا لم يمكن الجمع بين ظاهر النقل وبين مقتضى الدليل العقلي ، فإما أن نكذب العقل ، وإما نؤول النقل ، فإن كذبنا العقل ، مع أن النقل لايمكن إثباته إلا بالعقل ، فإن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا العقل ، فحينئذ تكون صحة النقل متفرعة على ما يجوز فساده وبطلانه ، فإذن لا يكون النقل مقطوع الصحة ، وما أدى ثبوته إلى انتفائه كان باطلا ، فتعين تأويل النقل »[1] – وهذا هو مضمون القانون الذي سبق نقله عن الرازي في أساس التقديس ، والكلام الخطير قول الرازي بعد هذا مباشرة : « فإذن الدليل السمعي لا يفيد اليقين بوجود مدلوله إلا بشرط أن لا يوجد دليل عقلي على خلاف ظاهره ، فحينئذ لا يكون الدليل النقلي مفيدا للمطلوب إلا إذا بينا أنه ليس في العقل ما يقتضي خلاف ظاهره ، ولا طريق لنا إلى إثبات ذلك الأمر إلا من وجهين : إما أن نقيم دلالة عقلية على صحة ما أشعر به ظاهر الدليل النقلي – وحينئذ يصير الاستدلال بالنقل فضلا غير محتاج إليه – وإما أن نزيف أدلة المنكرين لما دل عليه ظاهر النقل ، وذلك ضعيف لما بينا من أنه لا يلزم من فساد ما ذكروه أن لا يكون هناك معارض أصلا ، اللهم إلا أن نقول : إنه لا دليل على هذه المعارضات فوجب نفيه ، ولكنا زيفنا هذه الطريقة ، أو نقيم دلالة قاطعة على أن المقدمة الفلانية غير معارضة لهذا النص ، ولا المقدمة الفلانية الأخرى ، وحينئذ يحتاج إلى إقامة الدلالة على أن كل واحدة من هذه المقدمات التي لا نهاية

---

(١) نهاية العقول – مخطوط – (١٤–أ–ب) ونقله شيخ الإسلام في درء التعارض (٥/٣٣٠–٣٣١) .

لها غير معارضة لهذا الظاهر » – يقول الرازي –: « فثبت أنه لا يمكن حصول اليقين بعدم ما يقتضي خلاف الدليل النقلي ، وثبت أن الدليل النقلي يتوقف إفادته اليقين على ذلك ، فإذا الدليل النقلي تتوقف إفادته على مقدمة غير يقينية وهي عدم دليل عقلي ، فوجب تأويل ذلك النقل ... » ، ثم قال : « فخرج مما ذكرناه أن الدلالة النقلية لا يجوز التمسك بها في المسائل العلمية ... » [١] .

قال شيخ الإسلام معلقا على كلام الرازي هذا « قلت فليتدبر المؤمن العاقل هذا الكلام ، مع أنه قد ينزل فيه درجة ، و لم يجعل عدم إفادته اليقين إلا لتجويز المعارض العقلي ، وإلا فهو وغيره في موضع آخر – ينفون أن يكون الدليل السمعي مفيدا لليقين لكونه موقوفا على مقدمات ظنية كنقل اللغة والنحو والتصريف ، وعدم المجاز ، والاشتراك ، والنقل والإضمار ، والتخصيص وعدم المعارض السمعي أيضا مع العقلي [٢] ، وبهذا دفع الآمدى [٣] وغيره الاستدلال بالأدلة السمعية في هذا الباب ... والمقصود هنا أن نبين اعترافهم بما ألزمناهم به ، وإذا كان كذلك فيقال : نحن نعلم بالاضطرار من دين الرسول أن النبي – ﷺ – إذا أخبر أمته بما أخبرهم به من الغيب من أسماء الله وصفاته وغير ذلك ، فإنه لم يرد منهم ألا يقروا بثبوت شيء مما أخبر به إلا بدليل منفصل غير خبره ، فإذا كان القول مستلزما لكون الرسول أراد أن لا يثبت شيء بمجرد خبره ، وهذا مما يعلم بالاضطرار أنه كذب على الرسول ، علم أن هذا القول معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام » [٤] .

بقى إن يقال أن الرازي لما قسم المطالب إلى ثلاثة أقسام ، جعل منها قسما لا يعلم إلا بالسمع وهو ما ترجح فيه أحد طرفي الممكن على الآخر [٥] ، فهل يتمشى هذا مع ما قاله سابقا عن الظواهر النقلية أنها مظنونة وأنها لا تفد اليقين ؟

---

(١) نهاية العقول (١٤–ب) ، ونقله في درء التعارض (٣٣١–٣٣٣) .
(٢) انظر : أساس التقديس للرازي (ص : ١٨٢) .
(٣) انظر : أبكار الأفكار (٤١–ب) .
(٤) انظر : درء التعارض (٥/٣٣٥–٣٣٦) .
(٥) انظر : نهاية العقول (١٤–أ) ، ودرء التعارض : (٥/٣٢٩) .

الحق أن هذا تناقض ، يقول شيخ الإسلام : « ومعلوم أن ما ذكروه ينفي أن يكون الدليل السمعي حجة في هذا القسم أيضا ، وذلك لأن الشيء الذي يمكن وجوده وعدمه ، إذا دل الدليل السمعي على أحد طرفيه ، وجوزنا أن لا يكون مدلول الدليل السمعي ثابتا ، أمكن هنا أيضا أن لا يكون ذلك المخبر به ثابتا في نفس الأمر ، وأن يكون الشارع لم يرد ما دل عليه قوله ، ولا يحتاج ذلك إلى تجويز قيام دليل عقلي يعارض ذلك ... وحينئذ فلا يستدل بالسمع على مالا مجال للعقل فيه من الأمور الأخروية ، وهذا نهاية الإلحاد »[1] .

ومن خلال ما سبق يتبين كيف أن هذا القانون مؤداه إبطال السمع والاقتصار على أدلة العقول ، وهذا منتهى قانونهم الفاسد .

تاسعا : أن المسائل التي يقولون – إنه تعارض فيها العقل والسمع – هي من المسائل المشتبهة ، ولذلك فإن أهل الكلام حيالها مختلفون لأن كل طائفة منهم بنت أقوالها في هذه الأمور المجملة المشتبهة على ما عندها من المعقولات التي تدعى أنها قطعية تفصل في الأمر المراد .

وبيان ذلك كما يلي :

أ – أن عامة موارد التعارض « هي من الأمور الخفية المشتبهة التي يحار فيها كثير من العقلاء ، كمسائل أسماء الله وصفاته وأفعاله ، وما بعد الموت من الثواب والعقاب والجنة والنار والعرش والكرسي ، وعامة ذلك من أنباء الغيب التي تقصر عقول أكثر العقلاء عن تحقيق معرفتها بمجرد رأيهم ، ولهذا كان عامة الخائضين فيها بمجرد رأيهم :

* إما متنازعين مختلفين .

* وإما حيارى متهوكين .

---

(١) انظر : درء التعارض (٣٨٨/٥) .

وغالبهم يرى أن إمامه أحذق في ذلك منه ، ولهذا تجدهم عند التحقيق مقلدين لأئمتهم فيما يقولون إنه من العقليات المعلومة بصريح العقل » [١] ، ويستشهد شيخ الإسلام لذلك بنماذج تبين أن هؤلاء يعتقدون أن أئمتهم أعلم وأحذق ، ولذا فهم يحيلون عليهم في الأمور التي لا يفهمونها ، وربما يرون أن عقولهم تعارضها لكنه يهاب مخالفة إمامه ، يقول شيخ الإسلام : « تجد أتباع أرسطوطاليس يتبعونه فيما ذكره من المنطقيات والطبيعيات والإلهيات ، مع أن كثيرا منهم قد يرى بعقله نقيض ما قاله أرسطو ، وتجده لحسن ظنه به يتوقف في مخالفته ، أو ينسب النقص في الفهم إلى نفسه ... » . ثم يقول شيخ الإسلام : « بل هذا موجود في أتباع أئمة الفقهاء وأئمة شيوخ العبادة ، كأصحاب أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد وغيرهم ، تجد أحدهم دائما يجد في كلامهم ما يراه هو باطلا ، وهو يتوقف في رد ذلك ، لاعتقاده أن إمامه أكمل منه عقلا وعلما ودينا ، هذا مع علم كل من هؤلاء أن متبوعه ليس بمعصوم ، وأن الخطأ جائز عليه ؟ » [٢] .

والعجيب أن هؤلاء المقلدين لأئمتهم لا يقول أحدهم أبدا : إذا تعارض قولي مع قول إمامي قدمت قولي على قوله ، فكيف يقول : إذا تعارض عقلي أو عقل فلان مع الكتاب والسنة وجب تقديم العقل عليه ؟

ب – أن كل طائفة تدعي أن ما عندها معلوم بالأدلة العقلية القطعية . ومن نظر في أقوال وأدلة الفلاسفة ، والجهمية ، والمعتزلة ، والرافضة ، وغيرهم فسيجد أن كل طائفة من هؤلاء تدعي أن قولها ومذهبها قائم على الأدلة العقلية أو السمعية الصحيحة ، وأن من خالفها من سائر الطوائف متناقضون مخالفون لصريح العقل أو السمع ، بل الأمر أشد من ذلك فإن الطائفة الواحدة يقع بين أئمتها وأصحابها من الاختلاف والتباين ما هو معلوم مشهور وكل واحد من هؤلاء يدعي أن ما عنده قائم على الأدلة الصحيحة ، وكل ما كانت الطائفة أبعد عن السلف كان اختلاف أقوالها أكثر .

---

(١) انظر : درء التعارض (١٥١/١) .

(٢) انظر : المصدر السابق (١٥١/١،١٥٥) .

فمثلا إذا نظرت إلى مسألة الصفات أو الرؤية ، أو خلق أفعال العباد فستجد طائفة تقول : إن إثبات هذه الأمور معلوم بالأدلة العقلية القطعية ، وتقابلها طائفة أخرى تقول : إن نفي هذه الأمور معلوم بالأدلة العقلية القطعية ، وهكذا بقية المسائل ، وكل من الطائفتين فيهم من الذكاء والمعرفة ما هم متميزون به عن بقية الناس [١] . فما هو المعقول الذي يرجع إليه ويحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ؟

ولقد كان من نتائج هذا القانون – مع تباين عقول الناس – أن انتهى الأمر بكثير من أهل الكلام إلى الشك والحيرة ، كما حصل للجويني ، والشهرستاني والرازي وغيرهم [٢] – وسيرد تفصيل ذلك إن شاء الله – يقول شيخ الإسلام معقبا : « فإذا كان فحول النظر وأساطين الفلسفة الذين بلغوا في الذكاء والنظر إلى الغاية ، وهم ليلهم ونهارهم يكدحون في معرفة هذه العقليات ، ثم لم يصلوا فيها إلى معقول صريح يناقض الكتاب ، بل إما إلى حيرة وارتياب ، وإما إلى اختلاف بين الأحزاب ، فكيف غير هؤلاء ممن لم يبلغ مبلغهم في الذهن والذكاء ومعرفة ما سلكوه من العقليات .

فهذا وأمثاله مما يبين أن من أعرض عن الكتاب وعارضه بما يناقضه لم يعارضه إلا بما هو جهل بسيط أو جهل مركب ... » [٣] ، ويفسر أهل الجهل البسيط بأنهم أهل الشك والحيرة ، وأهل الجهل المركب بأنهم أرباب الاعتقادات الفاسدة [٤] .

جـ – أن دلالة السمع متفق عليها :

* أما عند أهل السنة والجماعة من الصحابة والتابعين والتابعين لهم بإحسان فهو أمر واضح متواتر .

---

(١) انظر : درء التعارض (١/١٥٦) .
(٢) انظر : المصدر السابق (١/١٦٦) .
(٣) انظر : المصدر نفسه (١/١٦٩) .
(٤) انظر : المصدر نفسه (١/١٧٠) .

* وأما عند أهل الكلام فإن هؤلاء لم يتنازعوا في أن السمع من الأدلة ، وإنما اختلفوا هل عارضه العقل أم لا ؟ ، وإلا فكلهم متفقون على أن الكتاب والسنة مثبتان للأسماء والصفات ، والمعاد . وغيرها .

أما أدلة العقول - التي جاء بها هؤلاء يعارضون بها السمع - فهي أدلة مختلف فيها ، غير متفق عليها ، والدليل على ذلك ما سبق من أن كل طائفة تقول : إن أدلة خصومها باطلة .

وإذا كانت دلالة السمع متفقا عليها ، ودلالة العقول مختلفا فيها فإنه يمتنع أن يقدم ما هو مختلف فيه على ما هو متفق عليه [١] .

د - أن ما جاء به هؤلاء مبني على الألفاظ المجملة ، ولذلك فهو من البدع المحرمة في الدين « والبدعة لو كانت باطلة محضا لظهرت وبانت ، وما قبلت ، ولو كانت حقا محضا ، لا شوب فيه ، لكانت موافقة للسنة ، فإن السنة لا تناقض حقا محضا لا باطل فيه ، ولكن البدعة تشتمل على حق وباطل » [٢] ، ثم استشهد شيخ الإسلام بقوله تعالى لبني إسرائيل : ﴿ يَا بَنِي إِسْرَآئِيلَ ٱذْكُرُوا نِعْمَتِيَ ٱلَّتِى أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وإِيَّايَ فَٱرْهَبُونِ ، وَآمِنُوا بِمَآ أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّما مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ * وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً وَإِيَّايَ فَٱتَّقُونِ * وَلَا تَلْبِسُوا ٱلْحَق بِٱلْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا ٱلْحَقَّ وأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة : ٤٠ - ٤٢] ، وبين شبه المتكلمين بهؤلاء [٣] ، وقد ضرب شيخ الإسلام للألفاظ المجملة التي لبسوا بها بين الحق والباطل ، بعدة أمثلة منها :

١ - لفظ « التوحيد » وكيف قصدوا به نفي الصفات عن الله [٤] .

٢ - لفظ الجسم والتركيب ، حيث نفوا لأجلهما الصفات [٥] .

---

(١) انظر : درء التعارض (١/١٩٢-١٩٤) .

(٢) انظر : المصدر السابق (١/٢٠٩) .

(٣) انظر : المصدر نفسه (١/٢٠٩-٢١١،٢١٩-٢٢٠) .

(٤) انظر : المصدر نفسه (١/٢٢٤) .

(٥) انظر : المصدر نفسه (١/٢٣٨) .

٣ – الرؤية [١] .

٤ – الجهة [٢] .

٥ – الجبر [٣] .

٦ – ومسألة اللفظ بالقرآن [٤] .

وقد بين كيف وقع اللبس بهذه الألفاظ ، وموقف أهل السنة من الأقوال المبتدعة التي لبس أصحابها بها بين الحق والباطل [٥] .

عاشرا : بيان فساد العقليات التي يدعون أنها معارضة للأدلة الشرعية :

في الوجوه السابقة ناقش شيخ الإسلام هذا القانون الفاسد بطرق متعددة تبين تناقضهم ، ومخالفتهم للكتاب والسنة ، وتكشف ما في قانونهم من المحادة لله ولرسوله ، وما لزم عليه من اللوازم الباطلة ، وما انتهى إليه من النهايات الفاسدة ... إلخ . أما في هذا الوجه فقد انتقل فيه شيخ الإسلام إلى مجال آخر وطريقة أخرى في نقض قولهم وبيان ما فيه من الباطل .

وقد سبق في المقدمات – قبل ذكر هذه الردود التي فيها التفصيل في مسألة تعارض العقل والنقل – نقل بعض النصوص لشيخ الإسلام تبين منهجه في ذلك ، ونزيد هنا نصا آخر يوضح المراد . يقول – رحمه الله –:

« إن الكلام هنا أربعة أنواع :

أحدها : أن نبين أن ما جاء به الكتاب والسنة فيه الهدى والبيان .

والثاني : أن نبين أن ما يقدر من الاحتمالات فهي باطلة ، قد دل الدليل الذي به يعرف مراد المتكلم على أنه لم يردها .

---

(١) انظر : درء التعارض (٢٥٠/١) .

(٢) انظر : المصدر السابق (٢٥٣/١) .

(٣) انظر : المصدر نفسه (٢٥٤/١) .

(٤) انظر : المصدر نفسه (٢٥٦–٢٦٩) .

(٥) انظر : المصدر نفسه (٢٧١/١) .

والثالث : أن نبين أن ما يدعي أنه معارض لها من العقل فهو باطل .

والرابع : أن نبين أن العقل موافق لها معاضد ، لا مناقض لها معارض »[١] .

أما الأول : فقد سبق في المقدمات بيان أن شيخ الإسلام أحال على كتابين من كتبه ، كما أنه بين ذلك في ثنايا ردوده ومناقشاته في هذا الكتاب .

وأما الثاني : فتدخل فيه الوجوه السابقة ، ومن ذلك بحوثه المتعددة حول الألفاظ المجملة .

وأما الثالث : فتفصيل القول فيه في هذا الوجه – وسيأتي بيانه بعد قليل – .

وأما الرابع : فسيأتي في الوجه الذي يلي هذا الوجه .

فإذن كان من الخطوط العامة لمنهج شيخ الإسلام هنا أن يبين بطلان هذه المعقولات التي صدوا بها عن الكتاب والسنة .

وهنا لابد من وقفة قصيرة لأن شيخ الإسلام خاض في المناقشات العقلية والفلسفية والكلامية ، ونقل أقوال الفلاسفة والمتكلمين ، وأطال في النقول ، وعلق عليها وناقشها ، حتى أن القارئ لكتابه هذا يمل من كثرة نقوله ومناقشاته ، واستطراداته ، وقد يتوقف عن الاستمرار في القراءة لهذا السبب . ويعتب على شيخ الإسلام بعض محبيه ، ظنا منهم أنه خاض في علم الكلام والفلاسفة كما خاض أولئك لكن الفارق بينه وبينهم أنه لم يتلبس بشيء من أقوالهم الفاسدة ، وأن نيته في ذلك كانت حسنة ، وهذا – مع ما فيه من الاعتذار لشيخ الإسلام – إلا أنه مجانب لكامل الحقيقة لأمور :

الأول : أن شيخ الإسلام أجاب عن ذلك من خلال مناقشاته ، ومن خلال أسئلة بعض محبيه كالحافظ البزار ، وقد سبق ذكر عدة وجوه في ذلك عند الكلام على منهجه[٢] .

---

(١) انظر : درء التعارض (١/٢٧٩) .

(٢) انظر : ما سبق في الباب الأول (ص : ٢٢٦-٢٣١) .

والثاني : أن شيخ الإسلام لم يخض فيها خوض الذين يظنون أن فيها فائدة ، فضلا عن أن يكون من المعجبين بها ، فهو - رحمه الله - لم تتغير قناعته لحظة واحدة في أن الكتاب والسنة فيهما ما يغني كل الغني عن أقوال وترهات الفلاسفة والمتكلمين [١] . ولذلك فإنه وهو يخوض غمار هذه المناقشات لبيان ما فيها من الباطل لا ينفك عن الإشارة إلى ما في القرآن والحديث من البيان والهدى التام .

الثالث : أن هذه الأقوال التي ينقلها ويناقشها لم تبق في دائرة ضيقة ككتب الفلاسفة وما شابهها حتى يقال : إن جماهير المسلمين ينكرون هذه الكتب وتأثرهم بها ضعيف ، وإنما انتشرت وتناقلها وتبناها عدد كبير من أعيان الفقهاء الذين هم قدوة لكثير من الناس في الفقه وأصوله ، والعقيدة والتفسير وغير ذلك من أنواع العلوم التي برزوا فيها ، لذلك فكتبهم وأقوالهم وتحقيقاتهم معتمدة عند هؤلاء الأتباع الذين لا يفرقون في الاقتداء بشيوخهم بين أصول الدين وفروعه . ولذلك صار الضلال الناتج عن هذا كبيرا جدا ، فرأى شيخ الإسلام أنه لا يمكن رد هذا الباطل وإقناع هؤلاء الأتباع إلا ببيان فساد أقوال شيوخهم وتهافتها ، فنقل أقوال هؤلاء ، كما نقل أقوال شيوخهم من أهل الاعتزال والفلسفة ، وبين ما فيها من الضلال والانحراف .

وقد كان بيان شيخ الإسلام لفساد العقليات التي يزعمون أنها معارضة للشرع من خلال ثلاثة أوجه في كتابه هي : الوجه الثاني عشر [٢] - وهو مختصر جدا - والثامن عشر [٣] والتاسع عشر الذي أطال فيه بحيث شمل بقية المجلد الأول [٤] ، والمجلد الثاني والثالث والرابع بكاملها .

وقد كانت مناقشته لذلك كما يلي :

أ - ذكر شيخ الإسلام أن الشبه التي يعارضون بها نصوص الشرع في الأسماء والصفات أهمها شبهتان :

---

(١) سبق شرح هذا ضمن هذا الفصل .
(٢) درء التعارض (١٩٤/١) .
(٣) المصدر السابق (٢٨٠/١-٣٢٠) .
(٤) المصدر نفسه (٣٢٠/١) .

إحداهما : شبهة التركيب والتجسيم ، وأنه يلزم من إثبات الصفات لله أو العلو التركيب أو أن يكون الله جسما ، وإذا كان كذلك كان مشاركا لغيره في الوجود ، وهذا ينافي ما يجب لله من التوحيد . قالوا والمركب مفتقر إلى جزئه ، وهذه الشبهة في الأصل هي حجة الفلاسفة والجهمية الذين نفوا جميع الصفات والأفعال عن الله تعالى .

والشبهة الثانية : حجة الأعراض ، حيث استدلوا بحدوث الأجسام على حدوث العالم ، وعلى حدوث الأجسام بملازمتها للأعراض ، وهذه في الأصل حجة المعتزلة ، ولأجلها نفوا جميع الصفات عن الله ، مع ملاحظة أن هؤلاء قد يحتجون بالحجة الأولى التي هي شبهة التركيب والتجسيم [١] .

وقد تلقف الأشاعرة هاتين الحجتين الداحضتين وبنوا عليهما ما نفوا من العلو والصفات .

ب - ثم بين شيخ الإسلام بطلان هاتين الشبهتين :

أما شبهة التركيب والتجسيم : فقد بين فيها تناقض الفلاسفة والمتكلمين ، كما بين ما في مثل هذه الألفاظ من الاشتباه [٢] ، وقال : « إن إثبات المعاني القائمة التي توصف بها الذات لابد منه لكل عاقل ، وإنه لا خروج عن ذلك إلا بجحد وجود الموجودات مطلقا . وأما من يجعل وجود العلم هو وجود القدرة ، ووجود القدرة هو وجود الإرادة ، فقود هذه المقالة يستلزم أن يكون وجود كل شيء هو عين وجود الخالق تعالى . وهذا منتهى الإلحاد ، وهو مما يعلم بالحس والعقل والشرع أنه في غاية الفساد ، ولا مخلص من هذا إلا بإثبات الصفات ، مع نفي مماثلة المخلوقات ، وهو دين الذين آمنوا وعملوا الصالحات » [٣] .

ثم رد على زعمهم أن نفي الصفات توحيد . وناقشهم في ذلك ، وبين

---

(١) انظر : درء التعارض (١/٣٠١-٣٠٢) .
(٢) انظر : المصدر السابق (١/٢٨٠-٢٨٣) .
(٣) انظر : المصدر نفسه (١/٢٨٣) .

أن مآل أقوالهم إلى أقوال المتصوفة أصحاب وحدة الوجود [(١)] .

وأما شبهة دليل الأعراض وحدوث الأجسام : فقد ناقشها طويلا ، – وسيأتي إن شاء الله تعالى توضيح ردوده على هذه الشبهة – ولكن الذي يناسب المقام هنا الإشارة إلى الأمور التالية :

١ – رد على هذه الشبهة بصورة مجملة ، وبين أن السلف والصحابة لم يتوقف إيمانهم على هذا الطريق [(٢)] .

٢ – لما كان الهدف الأساسي من هذا الدليل عندهم أن يثبتوا به حدوث العالم ليردوا على الفلاسفة القائلين بقدم العالم ، ذكر شيخ الإسلام أن هؤلاء الملاحدة أوردوا على المتكلمين سؤالهم المشهور حول حدوث العالم ، وأنهم ألزموهم بأحد أمرين :

* إما القول بالترجيح بلا مرجح تام .
* أو القول بالتسلسل والدور [(٣)] .

وهما ممتنعان عند المتكلمين ، وقد استقصى شيخ الإسلام أجوبة المتكلمين كما ذكرها الرازي ، الذي ذكر أجوبة الناس عليها ، ثم بين فسادها وعدل إلى الإلزام للفلاسفة وهو أن لا يحدث – على قولهم – في العالم حادث ، والحس يكذبه ، وقد أجابه الفلاسفة بأن هذا لا يصح إذا كان التسلسل باطلا ، أما إذا كان صحيحا فنحن نقول به [(٤)] .

٣ – تخبط المتكلمون في الجواب عن شبهة الفلاسفة ، وناقشوها مناقشات

---

(١) انظر : درء التعارض (٢٨٣/١-٢٩١) ، وحول شبهة التجسيم ، انظر أيضا : (١٣٤/٤-٢٩٠) وقد بين أن فحول النظار والفلاسفة بينوا فساد طرق من نفى الصفات أو العلو بناء على نفي التجسيم ، انظر (٢٨٢/٤) .

(٢) انظر : درء التعارض (٣٠٨/١-٣٢٠) .

(٣) انظر : شرح ذلك في درء التعارض (٣٢٠/١-٣٢٢) .

(٤) انظر : المصدر السابق (٣٢٢/١-٣٢٣) .

ضعيفة [١] ، يقول شيخ الإسلام - بعد أن عرضها - : « قلت : المقصود هنا أن يعرف نهاية ما ذكره هؤلاء في جواب الدهرية عن المعضلة الزباء ، والداهية الدهياء ، ولا يخفى على العاقل الفاضل ما في هذه الأجوبة » [٢] . ثم ذكر أنه يمكن الرد على هؤلاء الفلاسفة من وجوه كثيرة ، وأن كل طائفة من طوائف المسلمين تتمكن من قطعهم بجواب مركب من قولهم وقول طائفة أخرى من المسلمين ، وذكر مثالا للأجوبة التي يجاب بها هؤلاء الفلاسفة وينقض بها باطلهم [٣] . وبين في أثناء ذلك أن « كل من لم يناظر أهل الإلحاد والبدع مناظرة تقطع دابرهم لم يكن أعطى الإسلام حقه ، ولا وفى بموجب العلم والإيمان ، ولا حصل بكلامه شفاء الصدور وطمأنينة النفوس ، ولا أفاد كلامه اليقين » [٤] ، ويقصد شيخ الإسلام أجوبة المتكلمين الضعيفة .

٤ - بين شيخ الإسلام بشكل قاطع أن الرد على الفلاسفة إنما يتم على قول أهل السنة والجماعة الذين يثبتون لله الصفات ويثبتون له الأفعال ، وأنه تبارك وتعالى متصف بالصفات الاختيارية التي نفاها الأشاعرة ومن قبلهم من المعتزلة وغيرهم ، يقول شيخ الإسلام بعد ردوده ومناقشاته على الفلاسفة وإبطال حججهم : « وإذا تدبر العاقل الفاضل تبين له أن إثبات الصانع وإحداثه للمحدثات لا يمكن إلا بإثبات صفاته وأفعاله ، ولا تنقطع الدهرية من الفلاسفة وغيرهم قطعا تاما عقليا لا حيلة لهم فيه ، إلا على طريقة السلف أهل الإثبات للأسماء والأفعال والصفات ، وأما من نفى الأفعال أو نفي الصفات فإن الفلاسفة الدهرية تأخذ بخناقه ، ويبقى حائرا شاكا ، مرتابا مذبذبا بين أهل الملل المؤمنين بالله ورسوله وبين هؤلاء الملاحدة كما قال تعالى في المنافقين : ﴿ مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ لَا إِلَىٰ هَٰؤُلَاءِ وَلَا إِلَىٰ هَٰؤُلَاءِ ﴾ [النساء : ١٤٣] » [٥] .

---

(١) انظرها في درء التعارض (١/٣٢٠-٣٥٠) .

(٢) انظر : درء التعارض (١/٣٥٠) .

(٣) انظر : المصدر السابق (١/٣٥١) وما بعدها .

(٤) انظر : المصدر نفسه (١/٣٥٧) .

(٥) انظر : المصدر نفسه (١/٣٧٥) .

٥ - ولما كان نقض أقوال الفلاسفة إنما يستقيم على مذهب أهل السنة والجماعة الذين يثبتون لله الصفات الاختيارية ، أو ما يسمى بحلول الحوادث [١] ، لا على مذهب نفاتها ، ذكر شيخ الإسلام أدلة السمع على أفعال الله وصفاته الاختيارية ، ونقل الخلاف في هذه المسألة [٢] ، ثم نقل أقوال علماء الإسلام في إثباتها [٣] . ثم ذكر أدلة ذلك مفصلة من الكتاب والسنة [٤] . والعقل [٥] .

وقد أعقب الأدلة السمعية بذكر أدلة النفاة للصفات الاختيارية ، وناقشها [٦] . كما ربطها بمسألة كلام الله [٧] .

وبهذا يتبين الرد على الفلاسفة في قولهم : إن الترجيح بلا مرجح ممتنع ، وإن هذه إنما ترد على نفاة صفات الأفعال الاختيارية لله تعالى ، أما على مذهب أهل السنة المثبتين لها فلا ترد .

٦ - أما شبهة التسلسل ، فقد بين بطلان قول الفلاسفة فيها على كل تقدير [٨] ، لكنه فرق بين نوعين من التسلسل :

أحدهما : التسلسل في الفاعلين ، فهذا ممتنع بلا ريب لأن المخلوقات لو فرض التسلسل فيها لابد أن تنتهي إلى الخالق الواحد .

والثاني : التسلسل في الآثار ، فهذا يفرق فيه بين النوع والعين ، فالعين التسلسل فيه ممتنع ، أما النوع فلا مانع منه وهو قول أهل السنة والحديث الذين يقولون : إن الله لم يزل فاعلا وإنه يتكلم إذا شاء .

---

(١) ذكر شيخ الإسلام في درء التعارض (٢/٢٣٩) أن أهل السنة لا يطلقون عبارة : حلول الحوادث ، ومعلوم أن المتكلمين يقصدون بها الصفات الاختيارية .

(٢) انظر : درء التعارض (٢/١٨-٢٠) .

(٣) انظر : درء التعارض (٢/٢٠-١١٥) .

(٤) انظر : المصدر السابق (٢/١١٥-١٤٧) .

(٥) انظر : المصدر نفسه (٢/٢٢٠) ، وما بعدها .

(٦) انظر : المصدر نفسه (٢/١٥٦) ، وما بعدها (٢/٣٤٢) وما بعدها (٤/٣) ، وما بعدها .

(٧) انظر : المصدر نفسه (٢/٢٤٤) .

(٨) انظر : المصدر نفسه (١/٣٣٩) ، وما بعدها (٢/٢٨٢-٢٨٨) .

وقد ناقش شيخ الإسلام حجة الفلاسفة في مسألة التسلسل وبين ضعف المتكلمين في جوابها ، وذكر حججهم – ممثلة في أقوال الرازي – وناقشها بالتفصيل [١] ، ثم عاد شيخ الإسلام يناقش مسألة حلول الحوادث كما سبق [٢] .

وفي النهاية ذكر شيخ الإسلام الخلاصة ، وكيف اضطرب المتكلمون في هذه المسائل مع أنهم جعلوها من الأصول التي تقدم على الشرع قال شيخ الإسلام : « وسبب ذلك أنهم يقولون أقوالا تستلزم الجمع بين النقيضين تارة ، ورفع النقيضين تارة ، بل تستلزم كليهما . والأصل العظيم الذي هو من أعظم أصول العلم والدين لا يذكرون فيه إلا أقوالا ضعيفة ، والقول الصواب الموافق للميزان والكتاب لا يعرفونه » [٣] ، وذكر من الأمثلة على ذلك مما سبق :

أ – مسألة حدوث العالم ، فإنهم لا يذكرون إلا قولين :

* قول من يقول بقدم الأفلاك ،وهم الفلاسفة الدهرية .

* وقول من يقول : بل تراخي المفعول عن المؤثر التام ، وأنه يمتنع أن يكون الله لم يزل متكلما إذا شاء ويفعل إذا شاء .

* والقول الصواب الذي هو قول السلف والأئمة لا يعرفونه ، وهو القول بأن الأثر يتعقب التأثير التام ، فهو سبحانه إذا كون شيئا كان ، وهذا هو المعقول كما يكون الطلاق والانكسار عقب التطليق والكسر .

ب – وفي كونه موجبا بذاته فاعلا بمشيئته وقدرته يذكرون قولين :

* قول الفلاسفة : هو موجب بذاته في الأزل ، وأن علته تامة في الأزل فيجب أن يستلزم معلوله ، فتكون مخلوقاته أزلية معه . وهذا باطل .

* وقول من يقول : إنه فاعل مختار ، لكنه يفعل بوصف الجواز فيرجح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح ، إما بمجرد كونه قادرا ، أو لمجرد كونه قادرا

---

(١) انظر : درء التعارض (٢/٣٤٤-٣٩٩ ، ٣/٣-٣٨٩) .

(٢) انظر : المصدر السابق (٤/٣) وما بعدها .

(٣) انظر : المصدر نفسه (٤/٢٩٠) .

عالما ، أو لمجرد إرادته القديمة . فيقولون بتراخي الأثر عن المؤثر . وهذا قول أهل الكلام وهو قول فاسد ، وإن كان أقل فسادا من الذي قبله .

* أما القول الثالث وهو الصواب وأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، فما شاء الله وجب بمشيئته وقدرته ، وما لم يشأه امتنع لعدم مشيئته له فهو موجب بمشيئته وقدرته ، لا بذات خالية عن الصفات . فهذا لايذكرونه (١) .

فتبين أن هذه الأصول العقلية التي قدموها على السمع هي أصول فاسدة وأن كونهم أرادوا بها إثبات حدوث العالم والرد على الدهرية الفلاسفة ، جاء على نقيض مقصودهم حيث لم يستطيعوا الرد عليهم ، وطعن بعضهم في أدلة بعض ، ولو سلكوا الطريق الحق الذي دل عليه الكتاب والسنة وقال به أئمة أهل السنة والحديث ، لوافقوا مدلول السمع أولا ، ولنقضوا أقوال الفلاسفة الدهرية ثانيا ولما وقعوا في الارتباك والتناقض ، وتسلط أعداء الإسلام عليهم .

حادى عشر : أن العقل موافق للنقل :

في الوجه السابق بين شيخ الإسلام فساد الأصول التي اعتمدوا عليها في تقديم العقل على الشرع ، وهنا يبين أن هؤلاء يزعمون أن الأدلة الشرعية لا تفيد اليقين ، وأن ما ناقضها من الأدلة العقلية تفيد اليقين ، فيجب تقديم هذه على تلك . فيرد عليهم ببيان أن الأدلة العقلية موافقة للأدلة النقلية لا معارضة لها . وطبق ذلك على مثال مشهور يذكرون عنده قانونهم الفاسد وهو إثبات العلو والفوقية لله تعالى .

والفرق بينهما أنه في الوجه السابق رد على من يزعم أن صدق الرسول موقوف على إثبات دليل حدوث الأجسام ، وهنا يرد على من يقول : إن العقل يعارض ظواهر النصوص فيجب تقديمه من غير أن يقول : إن صدق الرسول مبني على هذا .

---

(١) انظر : درء التعارض (٤/٢٩٠) إلى نهاية الجزء .

ولأهمية هذه المسألة يحسن إيراد ما ذكره شيخ الإسلام في هذا الموضوع ، حيث قسم هؤلاء إلى طائفتين :

الأولى : « من يقول : إن تصديق الرسول لا يمكن إلا بقضايا عقلية تناقض مفهوم ما أخبر به . وهذا يلزم من قال ذلك من الجهمية والمعتزلة أو اتباعهم من الأشعرية ، ومن دخل معهم من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة والصوفية : [الذين يقولون [(١)]] : إن تصديق الرسول لا يمكن إلا بأن يستدل على حدوث العالم بحدوث الأجسام وأنه يستدل على ذلك بحدوث ما قام بها من الأعراض مطلقا أو الحركات ، وأن ذلك مبني على امتناع حوادث لا أول لها ، وذلك يستلزم نفي الأفعال القائمة بذات الله تعالى ، المتعلقة بمشيئته واختياره ، بل نفي صفاته ، وأن يكون القرآن مخلوقا ، وأن الله لا يرى في الآخرة ولا يكون فوق العالم » [(٢)] ، ثم ناقش شيخ الإسلام هذه الطائفة باختصار مبينا أن قول هؤلاء معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام [(٣)] .

الطائفة الثانية : « من قال : إن هذه المعقولات تعارض المفهوم الظاهر من الآيات والأحاديث ، من غير أن يقول : إن العلم بصدق الرسول موقوف عليها ، كما يقوله من يعتقد صحة هذا الطريق ، طريقة الاستدلال على الصانع بحدوث الأعراض وتركيب الأجسام ، وإن قال : إنه يمكن تصديق الرسول بدونها ، كما يقوله الأشعري نفسه ، وكثير من أصحابه ، والرازي وأمثاله . وكثير من الفقهاء وأهل الحديث والصوفية ... فإن هؤلاء وجمهور المسلمين يقولون : إنه يمكن تصديق الرسول بدون طريقة حدوث الأعراض وتركيب الأجسام » [(٤)] ، ثم بين شيخ الإسلام حال هاتين الطائفتين حيال دليل الأعراض فقال :

« لكن هؤلاء وغيرهم يعتقدون صحة تلك الطريق ، وإن قالوا : إن تصديق الرسول لا يتوقف عليها :

---

(١) زيادة مني ليستقيم الكلام .
(٢) انظر : درء التعارض (٧/٧٣-٧٤) .
(٣) انظر : المصدر السابق (٧/٧١-٧٣) .
(٤) انظر : المصدر السابق (٧/٧٣-٧٤) .

ثم منهم من يقول : إنها لا تعارض النصوص ، بل يمكن الجمع بينهما . وهذه طريقة الأشعري وأئمة أصحابه : يثبتون الصفات الخبرية التي جاء بها القرآن ، مع اعتقادهم صحة طريق الاستدلال بحدوث الأعراض وتركيب الأجسام ، وهذه طريقة أبي حاتم البستي ، وأبي سليمان الخطابي ، والتميميين : كأبي الحسن التميمي وغيره من أهل بيته ، وأبي علي بن أبي موسى ، والقاضي أبي يعلى ، وأبي بكر البيهقي وابن فورك وابن الزاغوني ، وخلق كثير من طوائف المسلمين من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية .

ومن هؤلاء : من يدعي التعارض بينهما كالرازي وأمثاله ، كما يقول ذلك من يوجب الاستدلال بطريقة حدوث الأعراض كالمعتزلة وأبي المعالي وأتباعه .

فهؤلاء مشتركون في أن هذه الطريقة المعقولة لهم مناقضة لما يفهم من الآيات والأحاديث ، سواء قالوا : إن تصديق الرسول موقوف عليها كما يقوله من يقوله من المعتزلة وأتباع صاحب الإرشاد ، أو لم يقولوا ذلك كما يقوله من يوافق الأشعري والرازي ، وجمهور المسلمين على أن تصديق الرسول ليس موقوفا عليها »(١) .

والخلاصة أن الأشاعرة طائفتان :

طائفة : ترى صحة دليل الأعراض ، لكنها لا تعارض به النصوص ، ولذلك أثبتوا الصفات الخبرية ، والعلو .

وطائفة : ترى وجوب دليل الأعراض ، أو صحته فقط ، وسواء قال هؤلاء إن تصديق الرسول متوقف عليه أو غير متوقف فإنهم جميعا يرون أنه يعارض النصوص ولذلك نفوا لأجله الصفات الخبرية والعلو .

أما الصفات الاختيارية فكل من قال بصحة دليل الأعراض – ولو لم يوجبه – التزم نفيها .

---

(١) انظر : درء التعارض (٧/٧٤-٧٥) .

بعد هذه المقدمة نعود إلى المثال الذي ذكره شيخ الإسلام هنا وهو إثبات العلو ، الذي نفاه متأخرو الأشاعرة لأدلة عقلية يذكرونها ، وحين يرد عليهم بالنصوص الكثيرة الدالة على إثباته يذكرون هذا القانون كما فعل الرازي في الأربعين [١] .

وقد رد عليهم شيخ الإسلام وناقش الموضوع طويلا بحيث استغرق الجزء السادس بكامله ، وثلث الجزء السابع تقريبا [٢] ، وقد بين أن نفاة العلو ليس معهم من الأدلة النقلية إلا حديث واحد مكذوب ، وما ورد في القرآن أن الله « أحد » . واحتجاجهم بذلك فاسد [٣] .

ثم ذكر ما أجاب به النفاة – وعلى رأسهم الرازي – على أدلة مثبتي العلو من العقل والفطرة ، وناقشها بالتفصيل مبينا أن العقل والفطرة يوافقان ما دلت عليه النصوص ، وقد بين شيخ الإسلام أن هؤلاء اعتمدوا على ما ذكره ابن سينا في الإشارات ، ثم نقل كلامه وناقشه بالتفصيل [٤] .

ثم ناقش شيخ الإسلام ادعاء الرازي في الوجه الأول من ردوده على من يثبت العلو بأنه لو كان بديهيا لامتنع اتفاق الجمع العظيم على إنكاره وهم ما سوى الحنابلة والكرامية [٥] .

كما ناقش بقية الأوجه التي ذكرها الرازي ردا على دليل المثبتة من العقل والفطرة [٦] .

---

(١) انظر : الأربعين (ص : ١١٥) ، وانظر : لباب الأربعين كما نقله عنه شيخ الإسلام في درء التعارض (٢٦/٧) .

(٢) إلى (ص : ١٤٠) منه .

(٣) انظر : درء التعارض (٦/٦) .

(٤) انظر : المصدر السابق (١٨/٦-١١٢) .

(٥) رد عليه من وجوه ، الوجه الأول (١١٣/٦) ، والثاني : وما بعده (٢٦٧/٦) ، وقد نقل أقوال الطوائف قبل الحنابلة والكرامية وقولهم في إثبات العلو ، انظر : (١١٤/٦) ، وما بعدها . كما بين عجز نفاة العلو عن الرد على الحلولية . انظر (١١٥/٦) ، وما بعدها .

(٦) انظر : درء التعارض (٢٧٢/٦-٢٨٧) .

ثم ساق أدلة الرازي العقلية على نفي العلو وناقشها [١] .

وأخيرا ساق شيخ الإسلام قانون الرازي الفاسد الذي أتى به هنا في العلو ليرد به النصوص الشرعية المثبتة للعلو ، وناقشه بالتفصيل [٢] .

والخلاصة أن هؤلاء الذين ظنوا أن الدليل العقلي يعارض السمع مخطئون لأنه قد ثبت أن ما ذكروه معارضا للسمع إنما هى أوهام توهموها ، وأن العقل والفطرة يؤيدان ما دلت عليه النصوص فبطل قانونهم الذي ذكروه .

ثاني عشر : أن العقليات التي يقال : إنها أصل السمع ، وأنها معارضة له ، ليست مما يتوقف العلم بصحة السمع عليها :

وهذا هو الوجه الثالث والأربعون الذي بدأ في أثناء الجزء السابع [٣] واستغرق أغلبه مع الأجزاء الثامن والتاسع والعاشر الذي هو آخر الكتاب .

يقول شيخ الإسلام في أول هذا الوجه : « يقال : العقليات التي يقال : إنها أصل للسمع وإنها معارضة له ليست مما يتوقف العلم بصحة السمع عليها ، فامتنع أن تكون أصلا له ، بل هي أيضا باطلة ، وقد اعترف بذلك أئمة أهل النظر من أهل الكلام والفلسفة ، فإن جماع هذه الطرق هي طريقان أو ثلاثة :

– طريقة الأعراض ، والاستدلال بها على حدوث الموصوف بها أو ببعضها كالحركة والسكون .

– وطريقة التركيب ، والاستدلال بها على أن الموصوف بها ممكن أو محدث ، فهاتان الطريقتان هي جماع ما يذكر في هذا الباب .

– والثالثة : الاستدلال بالاختصاص على إمكان المختص أو حدوثه .

---

(١) انظر : درء التعارض (٢٨٧/٦-إلى-٢٤/٧) .
(٢) انظر : المصدر السابق (٢٥/٧-١٤٠) .
(٣) (ص : ١٤١) .

قد يقال إنها طريقة أخرى ، وقد تدخل في الأولى ... .

« ثم الطريقة الأولى مبنية على امتناع وجود ما لا يتناهى من الحوادث ، والثانية : مبنية على أن ما اجتمعت فيه معان لزم أن يكون ممكنا أو حادثا ، والثالثة : مبنية على أن المختص لابد له من مخصص منفصل عنه .

وهذه المقدمات الثلاث قد نازع فيها جمهور العقلاء ، وكل من هذه الطرق تسلكه الجهمية والمعتزلة نفاة الصفات والأفعال ، ويسلكه أيضا نفاة الأفعال القائمة به دون الصفات [(١)] » وهم الأشعرية .

وكما في الوجهين السابقين أطال شيخ الإسلام في تقرير هذا الوجه ، ودعم أقواله بالاستشهاد بأقوال أهل الكلام والفلسفة التي تبين أن ما زعمه هؤلاء من أن العلم بالصانع وإثبات حدوث العالم لا يمكن إلا بهذه الطرق العقلية التي ذكروها غير صحيح ، ويعتبر هذا الوجه - على طوله - من أهم الأوجه التي أوردها في هذا الكتاب وأكثرها إفادة لمن خاض في علم الكلام أو حسن الظن به ، أو قلد شيوخه فيه .

وإذا ثبت أن هذه العقليات ليست مما يتوقف صحة السمع عليها ، وأن العلم بوجود الله ووحدانيته وحدوث ما سواه يمكن أن يعلم بطرق أخرى كثيرة - تبين فساد القانون العقلي الذي ردوا به نصوص الشرع .

ويمكن تلخيص ما ذكره شيخ الإسلام في تقرير هذا الوجه كما يلي :

أ - أن السلف أجمعوا على ذم علم الكلام . وعلم الكلام الذي ذموه ليس المصطلحات الحادثة - كما ظن بعض أهل الكلام - بل ذموا علم الكلام القائم على هذه الطرق المبتدعة كطريقة حدوث الأجسام وغيرها - وقد سبق شرح ذلك ضمن هذا الفصل - ، والذين نقلوا ذم السلف لعلم الكلام هم أئمة الأشاعرة ، كالغزالي [(٢)] وأبي الحسن الأشعري الذي ذكر في رسائله إلى أهل الثغر

---

(١) انظر : درء التعارض (٧/١٤١-١٤٢) .

(٢) انظر : المصدر السابق (٧/١٤٤) ، وما بعدها .

أن الرسل لم يدعوا إلى هذا الدليل المبتدع ، دليل الأعراض وحدوث الأجسام [١] . وكذلك نقل ذلك الشهرستاني [٢] والرازي [٣] . والخطابي [٤] .

ولما كانت طريقة الأعراض من الطرق التي جعلها الأشاعرة أصلاً في الدلالة على صدق الرسول ، وأن السلف ذموها قال شيخ الإسلام معلقا : « وإذا كان كذلك تبين أن العلم بصدق الرسول - ﷺ - ليس موقوفا على شيء من المقدمات المناقضة لإثبات الصفات الخبرية ، والرؤية ، والعلو على العرش ، ونحو ذلك مما دل عليه السمع وهو المطلوب [٥] » ، ويقول بعد نقل كلام ابن عساكر والبيهقي ومناقشته : « قلت : وهذا اتفاق علماء الأشعرية مع غيرهم من الطوائف المعظمين للسلف على أن الكلام المذموم عند السلف : كلام من يترك الكتاب والسنة ، ويعول في الأصول على عقله ، فكيف بمن يعارض الكتاب والسنة بعقله ؟ ، وهذا هو الذي قصدنا إبطاله » [٦] . وبهذا تتضح حقيقتان :

إحداهما : اتفاق السلف وإجماعهم على ذم هذا الكلام المبتدع المبني على الأصول العقلية المخالفة للشرع .

والثانية : أن علماء الكلام أنفسهم - وفيهم الأشاعرة - قد شهدوا على اتفاق السلف على ذم الكلام ، وإذا كانت هذه الطرق المبتدعة من علم الكلام المذموم فكيف يقال : إنها أصل الشرع ؟ .

ب - أن الفلاسفة بينوا فساد طرق هؤلاء المتكلمين ، يقول شيخ الإسلام : « ومما يوضح ذلك أن هذه الطرق المبتدعة في الإسلام في إثبات الصانع التي أحدثها المعتزلة والجهمية ، وتبعهم عليها من وافقهم من الأشعرية وغيرهم من أصحاب

---

(١) انظر : درء التعارض (١٨٦/٧) ، وما بعدها .
(٢) انظر : المصدر السابق (٢٢٧/٧) .
(٣) انظر : المصدر نفسه (٢٢٨/٧) .
(٤) انظر : المصدر نفسه (٢٧٩/٧) ، وما بعدها ، وقد نقل عنه نصوصا طويلة .
(٥) انظر : درء التعارض (٢٤٢/٧) .
(٦) المصدر السابق (٢٧٤/٧-٢٧٥) .

الأئمة الأربعة وغيرهم ، قد طعن فيها جمهور العقلاء ، فكما طعن فيها السلف والأئمة وأتباعهم ، وذموا أهل الكلام بها ، كذلك طعن فيها حذاق الفلاسفة وبينوا أن الطرق التي دل عليها القرآن العزيز أصح منها ، وإن كان أولئك المعتزلة والأشعرية أقرب إلى الإسلام من هؤلاء الفلاسفة من وجه آخر » [١] . وقد نقل شيخ الإسلام كلام أبي الوليد بن رشد وعلق عليه [٢] ، وقال بعد إتمام النقول الطويلة عنه ونقده لطرق الأشاعرة العقلية : « قلت : فهذا الرجل مع أنه من أعيان الفلاسفة المعظمين لطريقتهم المعتنين بطريقة الفلاسفة المشائين كأرسطو وأتباعه ، يبين أن الأدلة العقلية الدالة على إثبات الصانع مستغنية عما أحدثه المعتزلة ، ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم ، من طريقة الأعراض ونحوها ، وأن الطرق الشرعية التي جاء بها القرآن هي طرق برهانية تفيد العلم للعامة والخاصة ، والخاصة عنده يدخل فيهم الفلاسفة ، والطرق التي لأولئك هي مع طولها وصعوبتها لا تفيد العلم لا للعامة ولا للخاصة . هذا مع أنه لم يقدر القرآن قدره ، ولم يستوعب الطرق التي في القرآن ، فإن القرآن قد اشتمل على بيان المطالب الإلهية بأنواع من الطرق وأكمل الطرق ... » ، ثم قال شيخ الإسلام : « ولنا مقصودان :

أحدهما : أن ما به يعلم ثبوت الصانع وصدق رسوله ، لا يتوقف على هذه الطرق المعتزلية الجهمية ، وهذه الطرق هي التي يقال : إنها عارضت الأدلة الشرعية ، ويقال : إن القدح فيها قدح في أصل الشرع ، فإذا تبين إنها ليست أصلا للعلم بالشرع كما أنها ليست أصلا لثبوته في نفسه بالاتفاق ، بطل قول من يزعم أن القدح في هذه العقليات قدح في أصل الشرع ، وهو المطلوب .

والمقصود الثاني : أن هذه العقليات المعارضات للشرع باطلة في نفسها ، وإن لم نقل : إنها أصل للعلم به » [٣] .

والخلاصة : أن هذه الطرق العقلية ذمها السلف ، وعلماء الأشاعرة والفلاسفة فكيف يعارض بها السمع ؟ .

---

(١) انظر : درء التعارض (٢٤٢/٧) .

(٢) انظر : المصدر السابق (٣٤٥/٧-٣٥٢، ٦٨/٩-٣٣٣) .

(٣) انظر : المصدر نفسه (٣٣٣/٩-٣٣٤) .

جـ - أن قول هؤلاء : إن معرفة الصانع ليس لها دليل إلا دليل حدوث الأجسام قول مردود لأن العلماء اختلفوا في معرفة الله ، هل تحصل ضرورة أم لا ، وقد ساق شيخ الإسلام الخلاف في ذلك (١) ، ونقل أقوال الأشاعرة ، وإقرارهم أنها قد تقع ضرورة (٢) - ثم قال معلقا : « فقد تبين أن جمهور النظار من جميع الطوائف يجوزون أن تحصل المعرفة بالصانع بطريق الضرورة ، كما هو قول الكلابية والأشعرية ، وهو مقتضى قول الكرامية والضرارية والنجارية والجهمية وغيرهم ، وهو قول طوائف أهل السنة من أهل الحديث والفقهاء وغيرهم » (٣) . وقال بعد نقل إقرار الشهرستاني بأن معرفة الله تقع ضرورة : « قلت : فهذا كله كلام الشهرستاني ، وهو من أئمة المتأخرين من النظار وأخبرهم بالمقالات ، وقد صرح بأن معرفة الله ليست معدودة من النظريات التي يقام عليها البرهان ، وأن الفطرة تشهد بضرورتها وبديهة فكرتها بالصانع الحكيم ، إلى آخر ما ذكره ، وأن ما تنتهي إليه مقدمات الاستدلال بإمكان الممكنات أو حدوثها من القضايا الضرورية ، دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية من احتياج الإنسان في ذاته إلى مدبر » (٤) .

ولتكملة هذا الموضوع وأهميته في نقض هذا القانون الفاسد الذي زعموه ذكر شيخ الإسلام أن الخلاف وقع في وجوب النظر المؤدي إلى المعرفة ، والذي زعم هؤلاء أنه النظر في دليل الأعراض (٥) . وأيضا اختلف قوم في النظر هل هو فرض على الأعيان أو على الكفاية (٦) ؟ ثم هل المعرفة تحصل بالسمع أو بالعقل (٧) .

---

(١) منهم من يقول : إنها لا تحصل إلا بالنظر ، وهذا قول أهل الكلام من المعتزلة ، والأشاعرة ، ومنهم من قال : إن المعرفة يخترعها الله في القلوب من غير نظر ولا بحث وهذا قول الصوفية والشيعة . والجمهور من طوائف المسلمين قالوا : يمكن أن تقع ضرورة ويمكن أن تقع بالنظر ، انظر : درء التعارض (٧/٣٥٢-٣٥٤) .

(٢) انظر : درء التعارض (٧/٣٥٢-٣٩٥) .

(٣) انظر : المصدر السابق (٧/٣٩٥) .

(٤) انظر : المصدر نفسه (٧/٤٠٣) .

(٥) انظر : المصدر نفسه (٧/٤٠٥) .

(٦) انظر : المصدر نفسه (٧/٤٤٠) ، وما بعدها .

(٧) انظر : المصدر نفسه (٨/٢٤) ، وما بعدها .

وهذا كله يدل على أن كلام العلماء قائم على بيان تنوع الطرق المؤدية إلى المعارف ، يقول شيخ الإسلام معلقا : « فطرق المعارف متنوعة في نفسها ، والمعرفة بالله أعظم المعارف ، وطرقها أوسع وأعظم من غيرها ، فمن حصرها في طريق معين بغير دليل يوجب نفيا عاما لما سوى تلك الطريق لم يقبل منه ، فإن النافي عليه الدليل ، كما أن المثبت عليه الدليل » [(١)] .

د - أن كثيرا ممن يوجب هذه الطريقة ويصححها - أي طريقة حدوث الأجسام - قد رجع عن ذلك ، وتبين لهم ذم هذا الكلام ، وذلك مثل الجويني والغزالي والرازي وغيرهم [(٢)] . وقد استشهد شيخ الإسلام بكلام الجويني [(٣)] ، وبكلام الأشعري في اللمع حيث عول على دليل حدوث صفات الأجسام [(٤)] ، وبين شيخ الإسلام أن دليله - وإن لم يكن هو دليل القرآن القائم على إثبات حدوث الأجسام نفسها وإيجادها من عدم - إلا أنها أحسن وأكمل من دليل الأعراض الذي يوجبه كثير من هؤلاء ، ثم نقل كلام الباقلاني في شرح اللمع ورد عليه تحوير كلام الأشعري بأنه يقصد دليل الأعراض . وقد أطال شيخ الإسلام النقول عن الباقلاني وعلق عليها كثيرا [(٥)] ، وأشار إلى ذلك مبينا أن طريقة الأشعري خير من طريقة الباقلاني ، وطريقة الباقلاني خير من طريقة المعتزلة [(٦)] .

هـ - ركز على بيان دليل الفطرة ، والأحاديث الواردة فيها ، ثم نقل أقوال

---

(١) انظر : درء التعارض (٤٦/٨) .

(٢) انظر : درء التعارض (٤٧/٨،٣٤٨) .

(٣) انظر : المصدر نفسه (٤٧/٨-٥١) .

(٤) انظر : المصدر نفسه (٧٠/٨-٧٣) ، وانظر تعليقات شيخ الإسلام في (١٠٠/٨،٣٣٥-٣٣٦) .

(٥) انظر كلام الباقلاني في درء التعارض (٧٤/٨-٨١،١٠٣-١٠٦) ، وقد رد عليه شيخ الإسلام من وجهين : أحدهما : (١٠٦/٨) ، والثاني (٣١٠/٨) وذكر بينهما كلاما طويلا تضمن مناقشات بين الفلاسفة والمتكلمين حول ترجيح الممكن بلا مرجح ، وبين تناقضهم جميعا .

(٦) انظر : درء التعارض (٣٠٣/٨-٣٠٤) .

العلماء في المراد بها [١] ، ورجح أن المقصود بها فطرة الإسلام [٢] ، وذكر أن الأدلة العقلية تدل على صدق ما أخبر به النبي - ﷺ - من أن كل مولود يولد على الفطرة [٣] ، ثم استشهد بقوله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات : ٥٦] ، وذكر الخلاف في الآية حول المقصود بالعبادة ، وهل وقعت منهم جميعا أو من بعضهم [٤] ، ثم بين أنه على جميع الأقوال فالآية دالة على « أن جميع الإنس والجن مقرون بالخالق معترفون به ، مقرون بعبوديته طوعا وكرها ، وذلك يقتضي أن هذه المعرفة من لوازم نشأتهم ، وأنه لم ينفك عنها أحد منهم ، مع العلم أن النظر المعين الذي يوجبه الجهمية والمعتزلة لا يعرفه أكثرهم ، فعلم بذلك ثبوت المعرفة والإقرار بدون هذا النظر » [٥] .

وبعد أن ربط بين موضوع الفطرة وما يقوله كثير من أهل الكلام وغيرهم من أن المعرفة قد تحصل بغير العقل [٦] قال شيخ الإسلام : « قد ذكرنا ما تيسر من طرق الناس في المعرفة ، ليعرف أن الأمر في ذلك واسع وأن ما يحتاج الناس إلى معرفته ، مثل الإيمان بالله ورسوله ، فإن الله يوسع طرقها وييسرها ، وإن كان الناس متفاضلين في ذلك تفاضلا عظيما ، وليس الأمر كما يظنه كثير من أهل الكلام من أن الإيمان بالله ورسوله لا يحصل إلا بطريق يعينونها » [٧] .

والطرق التي سلكها هؤلاء في إثبات حدوث العالم جمعت وصفين : « أن الجمهور ليس في طباعهم قبولها ، ولا هي مع هذا برهانية ، فليست تصلح لا للعلماء ولا للجمهور » [٨] ، وقد سبقت الإشارة إلى نقد ابن رشد

---

(١) انظر : درء التعارض (٣٥٩/٨) إلى نهاية الجزء ، وقد اعتمد في نقل الأقوال فيها على ما ذكره ابن عبد البر في التمهيد ، انظر : درء التعارض (٣٦٦/٨-٤٤٤) ، وقارن النصوص بما في التمهيد في الجزء المطبوع أخيرا (٥٧/١٨-٩٣) مع ملاحظة أن النقول فيها تقديم وتأخير .

(٢) انظر : درء التعارض (٣٧١/٨-٤١٠) .

(٣) انظر : المصدر السابق (٤٥٦/٨) ، وما بعدها .

(٤) انظر : المصدر نفسه (٤٦٨/٨-٤٧٩) .

(٥) درء التعارض (٤٧٩/٨-٤٨٠) ، وانظر أيضا (٤٨٢/٨) .

(٦) انظر : المصدر السابق (٣/٩-٦٦) .

(٧) المصدر نفسه (٦٦/٩) .

(٨) المصدر نفسه (٧٥/٩) .

الفيلسوف لطرق المتكلمين [١] . وطرق الفلاسفة والمتكلمين كلها باطلة ، ومنشأ ضلالهم أنهم نفوا صفات الله وأفعاله القائمة بنفسه [٢] .

و - ذكر مسألة صفات الله ضمن ما نقله عن ابن رشد ، فذكر صفة العلم ، وأطال حولها الكلام رادا على الفلاسفة نفاة علم الله بالجزئيات [٣] ، كما ذكر صفة الإرادة [٤] ، والكلام [٥] ، والسمع والبصر [٦] ، ثم ذكر مسألة التنزيه ، وما يتعلق به من مسألة التجسيم [٧] . ثم قال معلقا : « وهذه الطرق التي يسلكها نفاة الجسم وأمثالهم أحسن أحوالها أن تكون عوجا طويلة قد تهلك ، وقد توصل ؛ إذ لو كانت مستقيمة موصلة لم يعدل عنها السلف ، فكيف إذا تيقن أنها مهلكة ؟ . ولا ريب أن الذين يعارضون الكتاب والسنة إنما يعارضونها بطرق هؤلاء ، فهم يعرضون عن كتاب الله في أول سلوكهم ويعارضونه في منتهى سلوكهم وقد قال تعالى : ﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ * وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ ٱلْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ ﴾ [طه : ١٢٣-١٢٤] . فقد بين أن حذاق الفلاسفة أيضا يثبتون أن التصديق بما جاء به الشارع لا يتوقف على شيء من الطرق الكلامية المحدثة ، ولا شيء من طرقهم الفلسفية » [٨] .

فالصفات ثابتة لله تعالى ، والأدلة العقلية توافق الأدلة النقلية في إثباتها ، والفلاسفة أقروا بهذه الصفات على وجه الإجمال ، فدل ذلك على أن من زعم أن شبهة التركيب أو التجسيم قاطعة في وجوب نفي صفات الله أو بعضها ؛ فقوله من أعظم البهتان والباطل .

---

(١) انظر : درء التعارض (٩/٦٨-٣٧٩) .
(٢) انظر : المصدر السابق (٩/٢٥٢) .
(٣) انظر : المصدر نفسه (٩/٣٧٩-٤٣٤ ، ١٠/٣-١٩٦) .
(٤) انظر : المصدر نفسه (١٠/١٩٧-١٩٩) .
(٥) انظر : المصدر نفسه (١٠/١٩٩-٢٢٤) .
(٦) انظر : المصدر نفسه (٢٢٤-٢٢٥) .
(٧) انظر : المصدر نفسه (١٠/٢٢٥) إلى نهاية الكتاب .
(٨) درء التعارض (١٠/٣١٦-٣١٧) .

وبهذه الأدلة والمناقشات يتبين أن هذه العقليات التي ذكرها أصحاب هذا القانون ليست مما يتوقف صحة السمع عليها ، بل هي باطلة ، ومعرفة الله ومعرفة حدوث العالم تعلم بطرق عديدة منها الضرورة والفطرة التي تحصل عند العبد ، وإذا كان كذلك فما ادعاه هؤلاء من أن معرفة الله ومعرفة حدوث العالم لا يعلم إلا بهذا الطريق الذي ذكروه غير صحيح . فبطل قانونهم . والحمد لله رب العالمين .

* * *

هذا ملخص منهج شيخ الإسلام في بيان عدم تعارض العقل والنقل ، والرد على الأشاعرة – وغيرهم – في قانونهم الفاسد الذي ردوا به كثيرا من النصوص وتأولوها تأويلات باطلة ، ولاشك أن المسألة خطيرة وذات جذور عميقة – ضل بسببها كثير من الناس – ومن ثم أفرد لها شيخ الإسلام هذا الكتاب الفريد .

ثامنا : الرد على متأخري الأشاعرة بأقوال شيوخهم . وردود بعضه على بعض :

وأساس الرد التطور الذي حدث للمذهب الأشعري الذي سبق تفصيل القول فيه ، وشيخ الإسلام كثيرا ما يشير إليه ويبين أنهم طبقات – حسب القرب والبعد عن أهل السنة ومذهبهم الصحيح – فابن كلاب أقرب إلى السلف من الأشعري ، والأشعري أقرب من الباقلاني وطبقته ، والباقلاني أقرب من الجويني وطبقته ، والجويني أقرب من الرازي وطبقته [1] . بل إن شيخ الإسلام يقرر من خلال تتبع دقيق أن أئمة الأشعرية الذي كانوا في العراق كأبي الحسن الأشعري والباهلي ، وابن مجاهد ، والباقلاني ، وغيرهم ، أقرب إلى السلف من أشعرية خراسان كأبي بكر بن فورك ونحوه [2] .

وانحراف متأخري الأشاعرة عن متقدميهم أمر مشتهر حتى إن أبا العباس أحمد بن ثابت الطرقي [3] الحافظ صاحب كتاب اللوامع في الجمع بين الصحاح والجوامع ، والمتوفي سنة ٥٢١ هـ . قال في مسألة الإستواء من تأليفه : « ورأيت هؤلاء الجهمية ينتمون في نفي العرش وتعطيل الإستواء إلى أبي الحسن الأشعري ، وما هذا بأول باطل ادعوه ، وكذب تعاطوه ، فقد قرأت في كتابه الموسوم بالإبانة عن أصول الديانة أدلة من جملة ما ذكر على إثبات الإستواء ، وقال في جملة ذلك : ومن دعاء أهل الإسلام جميعا إذا رغبوا إلى الله في الأمر النازل بهم ، يقولون جميعا : يا ساكن العرش ، ثم قال : ومن سلفهم جميعا قولهم : لا والذي احتجب

---

(١) سبقت الإشارة إلى ذلك عند الحديث عن جوانبهم الإيجابية ، وانظر أيضا منهاج السنة (٧٧/٢) ط مكتبة الرياض الحديثة ، وأيضا (٦٩/٣) والمسألة المصرية في القرآن ، مجموع الفتاوى (٢٠٢/١٢-٢٠٣) ، ونقض التأسيس المطبوع (٣٤٨/٢) ، ودرء التعارض (٩١/٨) .

(٢) انظر : نقض التأسيس المطبوع (٣٤٤/٢-٣٤٥) .

(٣) « الطرقي » بفتح الطاء وسكون الراء ، وطرق : قرية من أصبهان ، وأبو العباس الطرقي كان عارفا بالفقه والأصول ، حسن التصنيف ، يحكى عنه انه كان يقول إن الروح قديمة ، وهذه من زلاته – رحمه الله – توفى سنة ٥٢١ هـ ، انظر : الأنساب (٢٣٥/٨) – ط لبنان ، وميزان الاعتدال (٨٦/١) ، لسان الميزان (١٤٣/١) ، والوافي (٢٨٢/٦) .

بسبع سموات » [(١)] ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية – بعد نقله النص السابق : « وكذلك الشيخ نصر المقدسي له تأليف في الأصول نقل فيه فصولا من كتاب الإبانة » [(٢)] .

وهذا يدل على أن هذا المنهج – وهو الرد على متأخري الأشاعرة بأقوال متقدميهم وأئمتهم الذين ينتسبون إليهم – قد استخدمه العلماء قبل شيخ الإسلام ابن تيمية .

وقد استخدم شيخ الإسلام هذا المنهج في كتبه المختلفة وركز عليه كثيرا لأنه رأى فيه فوائد عملية ، ومن ذلك ما جرى في المناظرة حول الواسطية – وهي المناظرة الثانية التي حضرها صفي الدين الهندي – حيث إن شيخ الإسلام ذكر أنه قبل هذا المجلس اجتمع به بعض أكابر الشافعية من الأشعرية وعبروا له عن خوفهم من أن تظهر حجته على خصومه دون أن يكون من أئمة أصحابهم الأشعرية من يوافقها ، يقول شيخ الإسلام : « وكان مقصودى تقرير ما ذكرته على قول جميع الطوائف ، وأن أبين اتفاق السلف ومن تبعهم على ما ذكرت ، وأن أعيان المذاهب الأربعة ، والأشعري ، وأكابر أصحابه ، على ما ذكرته ؛ فإنه قبل المجلس الثاني اجتمع بي من أكابر علماء الشافعية والمنتسبين إلى الأشعرية ، والحنفية ، وغيرهم ممن عظم خوفهم من هذا المجلس ، وخافوا انتصار الخصوم فيه ، وخافوا على نفوسهم أيضا من تفرق الكلمة ، فلو أظهرت الحجة التي ينتصر بها ما ذكرته و [(٣)] لم يكن من أئمة أصحابهم من يوافقها لصارت فرقة ، ولصعب عليهم ، أن يظهروا في المجالس العامة الخروج عن أقوال طوائفهم ، بما في ذلك من تمكن أعدائهم من أغراضهم ، فإذا كان من أئمة مذاهبهم من يقول ذلك ، وقامت عليه الحجة ، وبان أنه مذهب السلف : أمكنهم إظهار القول به ، مع ما يعتقدونه في الباطن من أنه الحق ... وقلت لمن خاطبني من أكابر

---

(١) نقض التأسيس المخطوط (١/٨٥) .

(٢) المصدر السابق ، نفس الصفحة .

(٣) في المطبوعة من مجموع الفتاوى [أو] وكذا في العقود الدرية (ص : ٢٤١) وسياق الكلام يقتضي أنها بالواو فقط .

الشافعية : لأبين أن ما ذكرته هو قول السلف وقول أئمة أصحاب الشافعي ، وأذكر قول الأشعري ، وأئمة أصحابه التي ترد على هؤلاء الخصوم ، ولينتصرن كل شافعي ، وكل من قال بقول الأشعري الموافق لمذهب السلف ، وأبين أن القول المحكى عنه في تأويل الصفات الخبرية قول لا أصل له في كلامه ، وإنما هو قول طائفة من أصحابه ، فللأشعرية قولان ليس للأشعري قولان » [١] .

والأشاعرة المتأخرون في أوقات محنهم يلجأون إلى أقوال أئمتهم ، ينقلونها ويستشهدون بها ليبينوا سلامة معتقدهم وصحة مذهبهم ، وهذا ما فعله القشيري في الشكاية المشهورة ، وابن عساكر في تبيين كذب المفتري .

ولا شك أن المنهج الذي سلكه شيخ الإسلام في الرد على أقوال المتأخرين بأقوال شيوخهم الذي يعتزون بالانتساب إليهم له قيمته الكبرى وأثره البالغ لأمرين :

أحدهما : أن هذه النقول أتى بها شيخ الإسلام موثقة ، منقولة بحروفها من كتبهم المشهورة التي تناقلها المتأخرون واعتزوا بها ، ونقلوا عنها ما يوافق أقوالهم من المسائل التي لم يختلف فيه قول متقدمي الأشاعرة عن قول متأخريهم ، ولذلك لم يستطع أحد منهم الطعن فيما نقله شيخ الإسلام ، ولم يقل : إن هذا منسوب إلى أئمتهم ، أو إنه حكاية لمذهبهم – كما تحكي بعض كتب الفرق أقوال الطوائف ، وقد يكون في الحكاية زيادة أو نقص ، وتقديم أو تأخير يخل بالمعنى – ولا شك أن الأمانة والمنهج العلمي الذي وفق إليه شيخ الإسلام ، جعل أعداءه ومعارضيه يرضخون له في ذلك مع حرصهم الشديد على النيل منه ومن أقواله وكتبه ، ولتوضيح ذلك يمكن ذكر هذين المثالين :

المثال الأول : قال بعض متأخري الأشعرية : إن للأشعري في الصفات الخبرية قولين ، قول بالتأويل ، وقول بالإثبات ، فلما جاء شيخ الإسلام – وهو المطلع على كتب الفرق – أوضح مرارا أنه ليس للأشعري فيها إلا قول واحد هو الإثبات ، وأتى بالأدلة على ذلك من كتبه ، أما الذين يزعمون أن له قولا آخر فحتى الآن لم ينقل أحد منهم نصا من كتب الأشعري يدل على ذلك .

---

(١) مناظرة حول الواسطية ، مجموع الفتاوى (٣/١٨٨-١٩٠) ، والعقود الدرية (ص : ٢٤١-٢٤٢) .

والمثال الثاني : لما نقل شيخ الإسلام عن الباقلاني في كتابه التمهيد نصا يثبت فيه الاستواء والعلو ويمنع من تأويله ، قال الكوثري وبعض الباحثين - المائلين إلى المذهب الأشعري - وهم بصدد تحقيق التمهيد عن نسخة خطية ناقصة - قالوا : إن ابن تيمية وابن القيم - الذي نقل النص أيضا في اجتماع الجيوش - قد كذبا أو وهما على الباقلاني . ولما حقق التمهيد مرة أخرى - على يد نصراني - تبين صدق شيخي الإسلام ، وخطأ الكوثري وأصحابه (١) .

والثاني : أن هذه النقول نص صريح في مخالفتها لأقوال متأخري الأشعرية ، وليست مما يقبل التأويل أو اختلاف المفاهيم حولها ، فمثلا حين يؤول المتأخرون الاستواء بالاستيلاء ويمنعون من إثباته وإثبات الاستواء ، ودلالته على العلو ، تورد عليهم أقوال الأشعري وغيره التي نصوا فيها على إثبات الاستواء ، ودلالته على العلو ، وقولهم : إن تأويله بالاستيلاء هو قول خصومهم المعتزلة ، وليس للمتأخرين - المنتسبين إلى الأشعري - هنا إلا الاعتراف والفرار إلى التفويض وأن هذا هو حقيقة مذهب الأشعري . ولكن ماذا يصنعون بقوله : إن تأويل الاستواء بالاستيلاء هو قول المعتزلة ؟ وبنصوصه الأخرى في إثبات علو الله على خلقه ؟ .

ولأهمية هذا في إقناع الخصوم - وأتباعهم - ركز عليه شيخ الإسلام وأضاف إليه جانبا آخر وهو ردود بعض الأشاعرة على بعض سواء كانوا متقدمين أو متأخرين ، لأن هذا أيضا يفيد في بيان ضعف المذهب وضعف الأدلة التي أعتمدوا عليها ، فهذان جانبان رئيسان ركز عليهما شيخ الإسلام :

أ - فمن الأمثلة على الجانب الأول :

١ - في مسألة العلو والاستواء التي أنكرها متأخرو الأشعرية ، رد شيخ الإسلام على زعيمهم الرازي بأن نقل نصوصا من كلام شيوخه من الأشاعرة يثبتون فيها العلو لله تعالى (٢) ، وفي موضع آخر من نفس الكتاب رد على الرازي

---

(١) سبق بيان ذلك بالتفصيل في ترجمة الباقلاني عند الكلام على تطور المذهب الأشعري .

(٢) انظر : نقض التأسيس المخطوط (١/٣٢-٣٣) - نص كلام الرازي ، (وص : ٣٣-٦٣) الرد عليه من كلام شيوخه .

في هذا الموضوع وفي موضوع الصفات الخبرية التي أولها الرازي وأصحابه ، فنقل شيخ الإسلام كلام الأشعري في الإبانة والمقالات ، وكلام الباقلاني [١] ، ثم قال : « فإذا كان قول ابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابه ، وهو الذي ذكروا أنه اتفق عليه سلف الأمة وأهل السنة أن الله فوق العرش وأن له وجها ويدين ، وتقرير ما ورد في النصوص الدالة على أنه فوق العرش ، وأن تأويل استوى بمعنى استولى هو تأويل المبطلين ، ونحو ذلك ، علم أن هذا الرازي ونحوه هم مخالفون لأئمتهم في ذلك ، وأن الذي نصره ليس هو قول ابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابه ، وإنما هو صريح قول الجهمية والمعتزلة ونحوهم ، وإن كان قد قاله بعض متأخري الأشعرية كأبي المعالي ونحوه » [٢] ، ثم أتبع ذلك بنقل مذهب جمهرة كبيرة من أئمة السلف [٣] تؤيد ما ذهب إليه الأشعري وأئمة أصحابه في هذا الباب .

٢ - وفي معرض رده على دليل حدوث الأجسام الذي أوجبه كثير من متأخري الأشعرية كالجويني يقول شيخ الإسلام عنه : « وبالجملة فإنه وإن كان أبو المعالي ونحوه يوجبون هذه الطريقة ، فكثير من أئمة الأشعرية - أو أكثرهم - يخالفونه في ذلك ولا يوجبونها ، بل إما أن يحرموها ، أو يكرهوها ، أو يبيحوها وغيرها ، ويصرحون بأن معرفة الله تعالى لا تتوقف على هذه الطريقة ولا يجب سلوكها ، ثم هم قسمان : قسم يسوقها ، ويسوق غيرها ، ويعدها طريقا من الطرق ، فعلى هذا إذا فسدت لم يضرهم ، والقسم الثاني : يذمونها ، ويعيبونها ، ويعيبون سلكوها وينهون عنها ، إما نهي تنزيه وإما نهي تحريم » [٤] ، ثم نقل عن الخطابي في شعار الدين والغنية ما يدعم قوله [٥] ، وأشار إلى رسائل الأشعري إلى أهل الثغر [٦] ، وأنها توافق ما قاله الخطابي ، وقد نقل كلام

---

(١) انظر : نقض التأسيس المطبوع (٢/١٥-٣٥) .
(٢) انظر : المصدر السابق (٢/٣٥) .
(٣) انظر : المصدر نفسه (٢/٣٥-٤٤) .
(٤) انظر : المصدر نفسه (٢/٢٤٩) .
(٥) انظر : المصدر نفسه (٢/٢٤٩-٢٥٥) .
(٦) انظر : المصدر نفسه (٢/٢٥٥) .

الأشعري فيها كاملا في كتاب آخر [١] .

٣ – وعند ذكر الصفات الخبرية وغيرها مما يتأوله الجويني وأصحابه ، قال شيخ الإسلام رادا عليه : « فدعواه أن دلالة القرآن والأخبار على ذلك ليست قطعية يخالفه في هذه الدعوى أئمة السلف وأهل الحديث والفقه والتصوف ، وطوائف من أهل الكلام من أصحابه وغيرهم ، فإن عندهم دلالة النصوص على ذلك قطعية ، وأما الاخبار فأكثر أصحابه أنها إذا تلقيت بالقبول أفادت العلم ، كما تقدم ذكرهم لذلك عن الأستاذ أبي إسحاق ، وهذا الذي ذكره أبو بكر ابن فورك هو معنى ما ذكره الأشعري في كتبه عن أهل السنة والحديث ، وذكر أنه قوله ، وإن الإيمان بموجب هذه الأخبار واجب » [٢] ، والذي أشار إليه شيخ الإسلام بأنه تقدم ما نقله عن أبي القاسم النيسابوري الأنصاري [٣] – شارح الإرشاد للجويني – فإنه قال في كتابه هذا حين نقل منع الجويني إثبات الصفات بظواهر الآيات : « هذا ما قاله الإمام ، وقد رأيت في كتب الأستاذ أبي إسحاق [٤] قال : ومما ثبت من الصفات بالشرع الاستواء على العرش ، والمجيء يوم القيامة بقوله : ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه : ٥] وقوله : ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [الفجر : ٢٢] ، ومما ثبت بالأخبار الصحيحة النزول إلى السماء الدنيا كل ليلة [٥] ، وقوله : « أنا عند ظن عبدي بي ، فليظن

---

(١) انظر : درء التعارض (١٨٦/٧–٢١٩) ، وانظر : النبوات (ص : ٦٢) .

(٢) نقض التأسيس المطبوع (٨٦/٢–٨٧) .

(٣) هو أبو القاسم سلمان بن ناصر بن عمران النيسابوري ، الصوفي ، الشافعي ، تتلمذ على الجويني وخدم القشيري ، وتتلمذ عليه الشهرستاني ، اشتهر بالتصوف والتبحر في علم الكلام من أشهر كتبه شرح الإرشاد للجويني . توفي سنة ٥١١ هـ وقيل ٥١٢ هـ ، انظر : تهذيب ابن عساكر (٢١٣/٦) ، وطبقات السبكي (٩٦/٧) ، وطبقات الأسنوي (٦٤/١) ، والوافي (٣١٤/١٥) ، وسير أعلام النبلاء (٤١٢/١٩) .

(٤) الأسفراييني . تقدمت ترجمته (ص : ٢٣٩) .

(٥) أحاديث النزول مشهورة ، مروية في كافة كتب السنة ، رويت عن جمهرة من الصحابة – رضي الله عنهم – البخاري – كتاب التهجد ، باب الدعاء في الصلاة آخر الليل ، رقمه ١١٤٥ (فتح الباري ٢٩/٣) ، الدعوات برقم ٦٣٢ ، وفي التوحيد برقم ٧٤٩٤ . ومسلم كتاب صلاة المسافرين – باب الترغيب في الدعاء والذكر برقم ٧٥٨ . وللدارقطني كتاب النزول ، مطبوع .

بي ما شاء » ، « ومن تقرب إلي شبرا تقربت إليه ذراعا » . الحديث [(١)] . قال : وأجمع أهل النقل على قبول هذين الخبرين ، وما هذا وصفه كان موجبا للعمل ومقبولا في مسائل القطع ، هذا ما ذكره الأستاذ في هذا الكتاب » [(٢)] ، وهكذا فالاسفراييني وابن فورك يردان على الجويني في زعمه أن أخبار الآحاد - الثابتة - لا يحتج بها في العقائد لأنها لا تفيد العلم . وقد تقدم بيان هذه المسألة .

هذه بعض النماذج وهناك نماذج أخرى كثيرة [(٣)] .

ب - ومن الأمثلة على الجانب الثاني ، وهو ردود بعض الأشاعرة على بعض :

١ - ذكر شيخ الإسلام أن كل طائفة تقول عن الأخرى إن مذهبها متناقض ومن هؤلاء الأشاعرة ، فمثلا « نفاة الجهة منهم يقولون : إن أدلتهم [(٤)] وأئمتهم الذين يقولون : إن الله تعالى فوق العرش وإنه ليس بجسم متناقضون ، وكذلك نفاة الصفات الخبرية منهم يقولون : إن مثبتيها مع نفي الجسم متناقضون ، ومثبتة العلو والصفات الخبرية يقولون : إن نفاة ذلك منهم متناقضون ، حيث أثبتوا ما هو عرض في المخلوقات كالعلم والقدرة والحياة ، وليس هو بعرض في حق الخالق ، ولم يثبتوا ما هو جسم في حق المخلوق كاليد والوجه ، ويقولون ليس بجسم في حق الخالق » [(٥)] . وليس المقصود الإشارة إلى التناقض في مذهب الأشاعرة - لأن هذا سيأتي في الفقرة القادمة - وإنما المقصود أن كل طائفة ترد على الأخرى وتقول : إن قولها متناقض ، وكلهم ينسبون أقوالهم إلى المذهب الأشعري .

---

(١) متفق عليه : البخاري كتاب التوحيد ، باب ويحذركم الله نفسه ، ورقمه ٧٤٠٥ ، الفتح (٣٨٤/١٣) ، ومسلم ، كتاب الذكر والدعاء ، باب الحث على ذكر الله ، ورقمه ٢٦٧٥ .

(٢) عن نقض التأسيس المطبوع (٨٢/١-٨٣) .

(٣) انظر مثلا : درء التعارض (١١١/٤-١١٥،١١٥-٢١٦ ، ٢٤٥/٧-٢٤٧) .

(٤) كذا في المطبوع .

(٥) نقض التأسيس المطبوع (٩٣/١-٩٤) .

٢ - وفي مسألة دليل حدوث الأجسام ، ذكر شيخ الإسلام براهين الرازي على حدوث الأجسام وحدوث العالم ، ثم ذكر اعتراضات الآمدى على كل واحدة منها وقال : « وكان المقصود ما ذكروه في تناهي الحوادث ، ولهذا لم يعتمد الآمدي في مسألة حدوث العالم على شيء من هذه الطرق ، بل بين ضعفها ، واحتج بما هو مثلها أو دونها في الضعف ... والوجوه التي ضعف بها الآمدى ما احتج به من قبله على حدوث الأجسام يوافق كثير منها ما ذكره الأرموى ، وهو [أي الآمدى] متقدم على الأرموى ، فإما أن يكون الأرموى رأى كلامه وأنه صحيح فوافقه ، وإما أن يكون وافق الخاطر الخاطر كما يوافق الحافر الحافر ، أو يكون الأرموى والآمدى أخذا ذلك أو بعضه من كلام الرازي أو غيره ، وهذا الإحتمال أرجح .... وبكل حال فهما - مع الرازي ونحوه - من أفضل بني جنسهم من المتأخرين ، فاتفاقهما دليل على قوة هذه المعارضات ، لا سيما إذا كان الناظر فيها ممن له بصيرة من نفسه ، يعرف بها الحق من الباطل في ذلك ، بل يكون تعظيمه لهذه البراهين لأن كثيرا من المتكلمين من هؤلاء وغيرهم اعتمد عليها في حدوث الأجسام ، فإذا رأى هؤلاء وغيرهم من النظار قدح فيها وبين فسادها علم أن نفس النظار مختلفون في هذه المسألة ، وأن هؤلاء الذين يحتجون بها هم بعينهم يقدحون فيها وعلى القدح فيها استقر أمرهم ، وكذلك غيرهم قدح فيها كأبي حامد الغزالي وغيره »[1] . وقد نقل شيخ الإسلام أقوال كل من الرازي والآمدي والأرموى ، وقدح هذين في أدلة حدوث الأجسام التي ذكرها الرازي ، نقل كل ذلك من كتبهم ، وهو يدل على الاستقصاء الممتاز الذي يتميز به منهج شيخ الإسلام ، وهذا الاستقصاء والمتابعة تفيد كثيرا في بيان كيف يرد بعض هؤلاء على بعض ، مما يبين فساد الحجج التي يقوم عليها مذهبهم .

٣ - ومن المسائل المشهورة عند الأشاعرة قولهم : إن الأعراض لا تبقى زمانين ليقولوا : إنها حادثة وإن الجسم لا يخلو منها فيكون الجسم حادثا ، وبنوا على ذلك دليل حدوث العالم ، كما أن من المسائل المشهورة قولهم : إن الأفعال

---

(١) انظر : درء التعارض (٣/٣٠-٣١) .

يجب تناهيها بناء على امتناع حوادث لا أول لها . يقول شيخ الإسلام معلقا على هذه المقدمات العقلية مبينا كيف طعن فيها علماؤهم : « وغاية هؤلاء أن الأعراض لا تبقى زمانين ، وجمهور العقلاء يخالفون في ذلك . وأن الأفعال يجب تناهيها ، وقد علم نزاع العقلاء فيها ، وجمهورهم يمنعون امتناع تناهيها من الطرفين [(١)] . وقد ذكرنا اعتراض الأرموى وغيره على شيوخه في هذه المقدمات ، وقد سبقه إلى ذلك الرازي وغيره ، وقدحوا فيها قدحا بينوا به فسادها على وجه لم يعترضوا عليه وإن كان الرازي يعتمدها في مواضع أخر ، فنظره استقر على القدح فيها . وكذلك الأثير الأبهري في كتابه المعروف « بتحرير الدلائل في تقرير المسائل » هو وغيره قدحوا في تلك الطرق وبينوا فساد عمدة الدليل ، وهو بطلان حوادث لا أول لها » [(٢)] .

وإذا كان الأمر كذلك فإن الأدلة العقلية التي هي عماد المذهب الأشعري طعن فيها بعض أعلامهم . وبذلك لم يأت رد المذهب ونقضه من خارج رجاله حتى يقال : إن هذه حال جميع الطوائف يرد بعضها على بعض ، بل جاء الرد والنقض من داخل المذهب ومن رجال يعتبرون من العمد التي يرتكز عليها أتباع المذهب كل في زمنه وعصره .

وهناك أمثلة أخرى [(٣)] . وهي تدل مع ما سبق على أن شيخ الإسلام كان صاحب منهج متميز ، تأتي ردوده مركزة ومقصودة وموثقة ، ولم تكن ردودا عفوية يأتي بها من خلال المناقشة ، خاصة في مثل هذه الطريقة التي تقتضي جمع الأقوال من المصادر المختلفة ، وبيان كيف ينقض بعضها بعضا ، ويرد بعضهم على بعض .

---

(١) أي الماضي والمستقبل ، فيقولون : إنها تتناهى في الماضي ، ولا تتناهى في المستقبل لأن نعيم الجنة لا ينفد .

(٢) درء التعارض (١٨٥/٦) ، وانظر أيضا (١٥٧/٨) .

(٣) انظر مثلا : درء التعارض (٢٩٠/٥) حيث إن كلام الرازي يرد على الجويني في مسألة أول واجب على المكلف ، وانظر أيضا : شرح الأصفهانية (ص : ٣٥-٣٦) ، وكيف كان أبو حامد الأسفراييني يرد على الباقلاني في مسألة كلام الله .

تاسعا : تناقض الأشاعرة :

وهذا من أبرز السمات العامة لمنهج شيخ الإسلام في ردوده على الأشاعرة ، وقد استخدمه كثيرا وهو يناقش المسائل الكثيرة التي خالفوا فيها مذهب السلف . والسؤال الذي يرد هنا هو : هل كان هذا المذهب يحمل في طياته منذ نشأته مبدأ التناقض ؟ وبعبارة أخرى هل المنهج التلفيقي الذي أراد مؤسسوه ، أن يبنوا عليه هذا المذهب أدى إلى الوقوع في هذا التناقض ؟

إن كلام شيخ الإسلام يدل على أنه يجيب بالإيجاب ، فهو يقول عن أبي الحسن الأشعري بعد دفاعه عنه : « لكن كانت خبرته بالكلام خبرة مفصلة ، وخبرته بالسنة خبرة مجملة ، فلذلك وافق المعتزلة في بعض أصولهم التي التزموا لأجلها خلاف السنة ، وأعتقد أنه يمكنه الجمع بين تلك الأصول وبين الانتصار للسنة ، كما فعل في مسألة الرؤية والكلام والصفات الخبرية وغير ذلك . والمخالفون له من أهل السنة والحديث ، ومن المعتزلة والفلاسفة ، يقولون : إنه متناقض ، وإن ما وافق فيه المعتزلة يناقض ما وافق فيه أهل السنة » [(1)] ، ويقول أيضا عن ابن كلاب والقلانسي والأشعري : « لكن في أقوالهم شيء من أصول الجهمية ، وما يقول الناس : إنه يلزمهم بسببه التناقض ، وأنهم جمعوا بين الضدين ، وأنهم قالوا ما لا يعقل ، ويجعلونهم مذبذبين ، لا إلى هؤلاء ، ولا إلى هؤلاء فهذا وجه من يجعل في قولهم شيئا من أقوال الجهمية » [(2)] . وهنا جمع شيخ الإسلام بين الأشعري وشيوخه من الكلابية في وقوعهم في التناقض .

ولا شك أن الأشعري أراد أن يجمع بين الإيمان ببعض أصول المعتزلة والجهمية مع اتباع مذهب السلف ، ولما كانت خبرته بمذهب السلف قليلة أراد أن يجمع بين تلك الأصول ومذهب السلف الذي حكاه بإجمال ، حكى بعضه كما يعتقده ، لا كما هو في واقع الأمر . يقول شيخ الإسلام عن الأشعري : « وأقرب

---

(١) المسألة المصرية في القرآن ، مجموع الفتاوى (١٢/٢٠٤-٢٠٥) .
(٢) المصدر السابق (١٢/٢٠٦) .

الأقوال إليه قول ابن كلاب ، فأما ابن كلاب فقوله مشوب بقول الجهمية ، وهو مركب من قول أهل السنة وقول الجهمية . وكذلك الأشعري في الصفات . وأما في القدر والإيمان فقوله قول جهم . وأما ما حكاه عن أهل السنة والحديث وقال : « وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول إليه نذهب » (١) ، فهو أقرب ما ذكره ، وبعضه ذكره عنهم على وجهه ، وبعضه تصرف فيه وخلطه بما هو من أقوال جهم في الصفات والقدر ؛ إذ كان هو نفسه يعتقد صحة تلك الأصول . وهو يحب الانتصار لأهل السنة والحديث ، وموافقتهم ، فأراد أن يجمع بين ما رآه من رأى أولئك ، وبين ما نقله عن هؤلاء ، ولهذا يقول فيه طائفة : إنه خرج من التصريح إلى التمويه ، كما يقوله طائفة : إنهم الجهمية الأناث ، وأولئك الجهمية الذكور » (٢) .

والتناقض الذي وقع فيه متقدمو الأشعرية ، موجود في مذهبهم في الصفات ، وكلام الله ، والقدر ، وغير ذلك من المسائل التي خالفوا فيها أهل السنة .

والشيء الملفت هنا – أن المتأخرين من الأشاعرة ، وهم أكثر تناقضا – اتهموا المتقدمين من أئمتهم بالتناقض ، يقول شيخ الإسلام عن ابن كلاب والأشعري وبعض الصفاتية : إنهم يقولون : إن الله تعالى فوق العرش ، وإنه مع ذلك ليس بجسم ولا متحيز قال شيخ الإسلام : « والمنازعون لهم في كونه فوق العرش كالرازي ومتأخري الأشعرية وكالمعتزلة يدعون أن هذا تناقض مخالف للضرورة العقلية » ، ثم يقول في المفاضلة بين الأولين – أي متأخري الأشعرية كالرازي والجويني – وهؤلاء – أي متقدمي الأشعرية –: « تبين أن الأولين أعظم مخالفة للضرورة العقلية ، وأعظم تناقضا من هؤلاء ، وأن هؤلاء [أي الجويني وابن كلاب] لا يسع أحدهم في نظره ولا مناظرته أن يوافق أولئك على ما سلكوه من النفي فرارا مما ألزموه إياه من التناقض ؛ لأنه يكون كالمستجير من الرمضاء بالنار ، فيكون الذي وقع فيه من التناقض ومخالفة الفطرة الضرورية العقلية أعظم مما فر منه ، مع ما في ذلك من مخالفة القرآن والسنة وما اتفق عليه سلف الأمة ،

---

(١) المقالات للأشعري (ص : ٢٩٧) – ت ريتر (٣٢٥/١) ط عبد الحميد .
(٢) مجموع الفتاوى (٣٠٨/١٦–٣٠٩) .

وإن كان قد يضطر إلى نوع باطل في الأول ، فإنه بمنزلة قول الواقف في الرمضاء : انا أجد حرارتها وألمها ، فيقال له : النار التي فررت إليها أعظم حرارة وألما ، وإن كنت لا تجدها حين وقوفك على الرمضاء ، بل تجدها حين تباشرها - فيكون قد فر من نوع تناقض وخلاف بعض الضرورة ، فوقع في أنواع من التناقضات ومخالفة الضرورات ، وبقى ما امتاز به الأول في كلامه من الزندقة والإلحاد ، ومشاقة الرسول من بعد ما تبين له الهدى ، واتباع غير سبيل المؤمنين : زيادة على ذلك » [1] .

وهؤلاء المتأخرون إنما رموا أئمتهم المتقدمين بالتناقض لأنهم كانوا عارفين بالأصول العقلية التي اعتمدها هؤلاء ، وأنها تقتضي أن يلتزموا لوازمها وأن لا يهابوا أهل الحديث بل يصرحوا بما تقتضيه هذه الأصول ولوازمها . وهذا هو ما فعله المتأخرون وطبقوه [2] .

واتهام المتأخرين للمتقدمين بالتناقض يدل عليه ما حوته كتبهم التي صرحوا فيها بمخالفة السلف ومخالفة أئمتهم ، وما يذكرونه من الأدلة والمناقشات لعقائدهم - وخاصة في مسائل العلو والاستواء ، والصفات الخبرية ، والرؤية - تحمل في ثناياها الاتهام لشيوخهم وأئمتهم بالتناقض ، وهم قد لا يصرحون بذلك لأن هؤلاء هم أئمة المذهب ، وبهم يقتدون في المسائل الأخرى التي وافقوهم فيها .

ومع ذلك فأحيانا يصرحون : ومن الأمثلة على ذلك ما ذكره أبو المعالي الجويني في مسألة الصفات الخبرية كالوجه واليدين ، التي أثبتها متقدمو الأشعرية - الذين ينفون الصفات الاختيارية عن الله تعالى ، ولذلك يؤولون الاستواء والنزول والمجيء ، إما بتأويلات صريحة كما فعل المتأخرون ، وإما بجعلها من صفات الذات لا من صفات الفعل ، وأن الاستواء - مثلا - فعل فعله الله في العرش سماه استواء ، كما هو قول الأشعري - فالجويني يقول لهؤلاء إذا كنتم

---

(١) نقض التأسيس المطبوع (٢/١١٠-١١١) ، وقد بين فيما بعد تناقض المتقدمين والمتأخرين من الأشعرية وأن كلا منهم أتهم الآخر بالتناقض [ومعلوم أن اتهام المتقدمين للمتأخرين إنما هو بواقع الحال لا بالمقال] ، انظر : نقض التأسيس المخطوط (٣/٢٠٠-٢٠٢) .

(٢) انظر : مجموع الفتاوى (٣٠٩/١٦) .

أثبتم الصفات الخبرية بظواهر الآيات فيلزمكم أن تثبتوا بقية الصفات كالاستواء والنزول والجنب بظواهر النصوص أيضا ، أما إذا سوغتم تأويل هذه فلا يبعد تأويل الصفات الخبرية : يقول الجويني عن الصفات الخبرية ، « ومن سلك من أصحابنا سبيل إثبات هذه الصفات بظواهر هذه الآيات ألزمه سوق كلامه أن يجعل الاستواء والمجيء والنزول والجنب من الصفات تمسكا بالظاهر ، فإن ساغ تأويلها فيما يتفق عليه ، لم يبعد أيضا طريق التأويل فيما ذكرناه »[1] . فهو يقول : إن تأويل هذه والمنع من تأويل تلك تناقض . فإما إثبات الجميع ، أو تأويل الجميع . ويلاحظ أن هذا يقال للجوينى أيضا .

والنماذج التي ذكرها شيخ الإسلام لتناقض الأشاعرة كثيرة ، ومن أمثلتها :

١ - ذكر شيخ الإسلام - في أثناء رده على الجويني - الذي سمى أصحابه أهل الحق وذكر ما يتميزون به عن المعتزلة ، وتكلم بكلام عجيب حول أخبار الصفات حتى إن الإمام القرطبي انتقد كلامه في ذلك[2] - أنواعا كثيرة من التناقضات في المذهب الأشعري ، فقال - بعد رده على الجويني من وجوه عديدة -: « الوجه الرابع عشر أن يقال له : هؤلاء الذين سميتهم أهل الحق ، وجعلتهم قاموا من تحقيق أصول الدين بما لم يقم به الصحابة ، هم متناقضون في الشرعيات والعقليات :

أما الشرعيات : فإنهم تارة يتأولون نصوص الكتاب والسنة ، وتارة يبطلون التأويل ، فإذا ناظروا الفلاسفة والمعتزلة - الذين يتأولون نصوص الصفات مطلقا ، ردوا عليهم ، وأثبتوا لله الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر ونحو ذلك من الصفات - وإذا ناظروا من يثبت صفات أخرى دل عليها الكتاب والسنة كالمحبة والرضا والغضب والمقت والفرح والضحك ونحو ذلك تأولوها ، وليس لهم فرق مضبوط بين ما يتأول وما لا يتأول ، بل منهم من يحيل على العقل ،

---

(١) الإرشاد للجويني (ص : ١٥٧-١٥٨) .

(٢) انظر : كلام الجويني وتعليق القرطبي في التسعينية (ص : ٢٤٤-٢٤٥) .

ومنهم من يحيل على الكشف ، فأكثر متكلميهم يقولون : ما علم ثبوته بالعقل لا يتأول ، وما لم يعلم ثبوته بالعقل يتأول ، ومنهم من يقول : ما علم ثبوته بالكشف والنور الإلهي لا يتأول ، وما لم يعلم ثبوته بالعقل يتأول ، وكلا الطريقين ضلال وخطأ من وجوه .... [(١)] » ، ثم قال : « وأما تناقضهم في العقليات فلا يحصى :

« **مثل قولهم** : إن البارى لا يقوم به الأعراض ، ولكن تقوم به الصفات ، والصفات والأعراض في المخلوق سواء عندهم ، فالحياة والعلم والقدرة والإرادة والحركة والسكون في المخلوق هو عندهم صفة وهو عندهم عرض ، ثم قالوا في الحياة ونحوها هي في حق الخالق صفات وليست بأعراض ، إذ العرض هو ما لا يبقى زمانين ، والصفة القديمة باقية ... » .

« **وكذلك قولهم** : إن الله يرى كما ترى الشمس والقمر من غير مواجهة ولا معاينة وأن كل موجود يرى حتى الطعم واللون » .

« وأن المعنى الواحد القائم بذات المتكلم يكون أمرا بكل ما أمر به ونهيا عن كل ما نهى عنه ، وخبرا بكل ما أخبر به ، وذلك المعنى إن عبر عنه بالعربية فهو القرآن ، وإن عبر عنه بالعبرانية فهو التوراة ، وأن عبر عنه بالسريانية فهو الإنجيل ، وأن الأمر والنهي والخبر صفات للكلام لا أنواع له وان هذا المعنى يسمع بالأذن – على قول بعضهم إن السمع عنده متعلق بكل موجود – وعلى قول بعضهم إنه لا يسمع بالأذن ، لكن بلطيفة جعلت في قلبه ، فجعلوا السمع من جنس الإلهام ... » .

« **ومثل قولهم** : إن القديم لايجوز عليه الحركة والسكون ونحو ذلك لأن هذه لا تقوم إلا بمتحيز ، وقالوا : إن القدرة والحياة ونحوهما يقوم بقديم غير متحيز . وجمهور العقلاء يقولون : إن هذا فرق بين المتماثلين .

« وكذلك زعمهم أن قيام الأعراض التي هي الصفات قائمة بالرب ولا تدل على حدوثه » [(٢)] .

---

(١) التسعينية (٢٥٧-٢٥٨) .

(٢) التسعينية (ص : ٢٥٩-٢٦٠) .

ثم ذكر شيخ الإسلام نماذج أخرى [١] ، ويلاحظ هنا أن شيخ الإسلام اقتصر على ذكر وجه التناقض ، ولم يكن هدفه أن يبين وجه الحق في كل مسألة ذكرها ، فمثلا في المسألة الأخيرة التي فرقوا فيها بين الصفات والأعراض فقالوا إن الأعراض إذا قامت بالمحل دلت على حدوثه ، وأما الصفات فهي قائمة بالله ولا تدل على حدوثه ، بين شيخ الإسلام أن هذا تناقض لأن قيام الأعراض إن دلت على الحدوث فالصفات كذلك ، وقيام الصفات إن لم تدل على الحدوث فالأعراض كذلك ، والمقصود أن لا يفهم من ظاهر عبارة الشيخ أنه ينكر قولهم : إن الصفات قائمة بالرب ولا تدل على حدوثه ، بل هو ينكر ويبين تناقضهم ، وإلا فالله تعالى تقوم به الصفات ، كما أنه تعالى يتكلم إذا شاء متى شاء ، وينزل ويجيء إذا شاء – وهذه وإن سموها أعراضا – فهي لا تدل على حدوث البارئ تعالى .

٢ – ومن الأمثلة على تناقض الأشاعرة أنهم في مسألة الترجيح بلا مرجح مرة يقولون : إن القادر المختار يرجح أحد طرفي الممكن بلا مرجح ، ومرة يقولون بعكس ذلك وأن القادر لا يرجح أحد طرفي الممكن إلا بمرجح ، وسبب التناقض اختلاف الحالة التي يستدلون لها : فإنهم إن كانوا في موقع مناظرة الفلاسفة الدهرية حول حدوث العالم ، ردوا عليهم بقولهم « إن القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح ، وقالوا : إن ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر بغير مرجح يصح من القادر المختار ولا يصح من العلة الموجبة » [٢] ، ويلاحظ أن هذا جواب للمعتزلة أيضا يجيبون به الفلاسفة . وإن كانوا في موقع الرد على القدرية المعتزلة في مسألة خلق أفعال العباد وأن الله هو الخالق لها ردوا عليهم بقولهم « إنه لا يتصور ترجيح الممكن ، لا من قادر ولا من غيره إلا بمرجح يجب عنده وجود الأثر » [٣] ، يقول شيخ الإسلام معلقا على الأشاعرة : « فهؤلاء إذا ناظروا الفلاسفة في مسألة حدوث العالم لم يجيبوهم إلا بجواب المعتزلة ، وهم دائما إذا ناظروا المعتزلة في مسائل القدر يحتجون عليهم بهذه الحجة التي احتجت بها

---

(١) انظر المصدر السابق (ص : ٢٦٠-٢٦١) .
(٢) انظر : درء التعارض (٩/١٦٦) .
(٣) المصدر السابق (١/٣٢٦) .

الفلاسفة ، فإن كانت هذه الحجة صحيحة بطل احتجاجهم على المعتزلة ، وإن كانت باطلة بطل جوابهم للفلاسفة . وهذا غالب على المتفلسفة والمتكلمين المخالفين للكتاب والسنة تجدهم دائما يتناقضون ، فيحتجون بالحجة التي يزعمون أنها برهان باهر ، ثم في موضع آخر يقولون : إن بديهة العقل يعلم بها فساد هذه الحجة » [١] .

وهذا يشبه تناقض الأشاعرة في مسألة أصوات العباد ، حيث إنهم حينما يردون على المعتزلة يقولون : إنها ليست فعلا للعباد ، فإذا جاءوا إلى مسألة القرآن قالوا : أصوات العباد فعل لهم وهذا تناقض [٢] .

٣ – وفي موضوع النبوات وما يتعلق بها من المعجزات الدالة على صدق الأنبياء ذكر شيخ الإسلام جوانب كثيرة دالة على تناقضهم :

من ذلك أن بعضهم يقول : إن دلالة المعجزة على التصديق معلومة بالاضطرار ، ثم يقولون : إن الله لا يفعل لحكمة ، وليست أفعاله تعالى معللة . وهذا تناقض إذ كيف تدل المعجزة – التي هي من أفعال الله ومفعولاته – على صدق النبي ، والله لا يفعل لحكمة أبدا ؟ يقول شيخ الإسلام : « وأما الطريقة الثانية وهي أجود وهي التي اختارها أبو المعالي وأمثاله ، فهو أن دلالة المعجز على التصديق معلوم بالاضطرار ، وهذه طريقة صحيحة لمن اعتقد أن الله يفعل لحكمة ، وأما إذا قيل : إنه لا يفعل لحكمة انتفى العلم الاضطراري . والأمثلة التي يذكرونها كالملك الذي جعل آية لرسوله خارجا عن عادته ، إنما دلت للعلم بأن الملك يفعل شيئا لشيء ، فإذا نفوا هذا بطلت الدلالة » [٣] .

ومثل ذلك من علق صدق النبوة على القدرة ، وأن الله قادر على أن يميز بين الصادق والكاذب ، إنما صح ذلك مع إثبات الحكمة والتعليل ، أما مع نفيها فهو متناقض [٤] .

---

(١) انظر : درء التعارض (٣٢٦/١) .
(٢) انظر : الصفدية (١٥٤/١) .
(٣) النبوات (ص : ٣٦١) ، وانظر (ص : ٥٦) .
(٤) انظر : المصدر السابق (ص : ٣٦١-٣٦٢) .

ومن تناقضهم في هذا الباب قولهم عن المعجزات : إن الله لا يمكن أن يخلقها على يد كاذب ، ثم يقولون : إن الله لا ينزه عن فعل أي ممكن ، وأنه لا يقبح منه فعل ، وحينئذ فيقال لهم قولكم متناقض لأنه إذا جاز أن يفعل الله القبيح جاز أن يخلق المعجزة على يد كذاب ، يقول شيخ الإسلام معلقا على قولهم إن الله لا يمكن أن يخلق المعجزة على يد كاذب : « لكن المطالب يقول : كيف يستقيم على أصلكم أن يكون ذلك دليل الصدق ، وهو أمر حادث مقدور ، وكل مقدور يصح عندكم أن يفعله الله ، ولو كان فيه من الفساد ما كان ، فإنه عندكم لا ينزه عن فعل ممكن ، ولا يقبح منه فعل ، فحينئذ إذا خلق على يد الكاذب مثل هذه الخوارق لم يكن ممتنعا على أصلكم ، وهي لا تدل على الصدق البتة على أصلكم ... فأنتم بين أمرين : إن قلتم لا يمكنه خلقها على يد الكاذب وكان ظهورها ممتنعا فقد قلتم : إنه لايقدر على إحداث حادث قد فعله مثله ، وهذا تصريح بعجزه ... وإن قلتم : يقدر ، لكنه لا يفعل ، فهذا حق وهو ينقض أصلكم » [1] . ومعلوم أن من أكثر ما تخبط فيه الأشاعرة مسألة المعجزات .

٤ - ومن الأمثلة على تناقضهم قولهم : إن أول الواجبات هو المعرفة أو النظر ثم يقولون لا واجب إلا بالشرع خلافا للمعتزلة ، وهذا تناقض بين [2] .

والأمثلة على تناقض الأشاعرة كثيرة ، وما سبق كاف لإثبات ذلك ، وهناك جوانب أخرى من تناقضهم ذكرها شيخ الإسلام [3] .

٥ - ويذكر شيخ الإسلام - إضافة إلى ما سبق - تناقض بعض أعلامهم :

أ - ومن ذلك تناقض الشهرستاني والرازي والآمدى الذين أثبتوا جواهر معقولة غير متحيزة موافقة للفلاسفة الدهرية : وقالوا : إنه لا دليل على نفيها ، يقول شيخ الإسلام مخاطبا هؤلاء حول العلو ونفيهم له لالتزامه على زعمهم التحيز :

---

(١) انظر : المصدر السابق (ص : ١٥٤-١٥٥) .

(٢) انظر : درء التعارض (١٢/٨-١٦) .

(٣) انظر مثلا : نقض التأسيس المخطوط (١٦٧/٣) ، ودرء التعارض (٣٥٧/١ ، ٣٩٠/٢ ، ٢٠٦/٣-٢٠٧،٢٥٤-٢٥٦ ، ٢٣٨/٥،٣٤٣-٣٤٥) ومجموع الفتاوى (٢٠٩/٥-٢٨٩) ، والتسعينية (ص : ١٦٨-١٦٩،٢٢١) ، وشرح الأصفهانية (ص : ١٥٣،٣٥٥) - ت العودة ، وغيرها .

« أنتم إذا ناظرتم الملاحدة المكذبين للرسل فادعوا إثبات جواهر غير متحيزة عجزتم عن دفعهم أو فرطتم فقلتم : لا نعلم دليلا على نفيها أو قلتم بإثباتها . وإذا ناظرتم إخوانكم المسلمين الذين قالوا بمقتضى النصوص الإلهية والطريقة السلفية وفطرة الله التي فطر عباده عليها ، والدلائل العقلية السليمة عن المعارض وقالوا : إن الخالق تعالى فوق خلقه ، سعيتم في نفي لوازم هذا القول وموجباته وقلتم : لا معنى للجوهر إلا المتحيز بذاته ، فإن كان هذا القول حقا فادفعوا به الفلاسفة الملاحدة ، وإن كان باطلا فلا تعارضوا به المسلمين ، أما كونه يكون حقا إذا دفعتم ما يقوله إخوانكم المسلمين ، ويكون باطلا إذا عجزتم عن دفع الملاحدة في الدين فهذا طريق من بخس حظه من العقل والدين وحسن النظر والمناظرة عقلا وشرعا » (١) . فهذا التناقض إنما هو لمن قال بالجواهر العقلية ، أو قال إنه لا دليل على نفيها ، وهؤلاء مع الغزالي لهم تناقضات أخرى في المنطق وما يتعلق به من مسألة تماثل الأجسام أشار شيخ الإسلام إلى جوانب منها (٢) .

ب – تناقض الرازي . وقد أشار شيخ الإسلام إلى أمثلة عديدة من تناقضه ومن ذلك :

١ – تناقضه في مسألة حدوث الأجسام ، فمرة يثبته ، ومرة يذكر فساد حجج من يثبته (٣) .

٢ – وفي إثبات العلو قال في نفيه بالدليل العقلي : إنه يلزم منه النقص على الله تعالى ، وفي نهاية العقول ذكر أن امتناع النقص على الله لم يعلم بالعقل (٤) .

٣ – وسورة الإخلاص ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ * ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴾ [الإخلاص : ١-٢] قال فيها مرة إنها من المحكمات . وفي موضع آخر جعلها من المتشابهات (٥) .

---

(١) درء التعارض (١٦٣/٤) .
(٢) انظر : درء التعارض (١٧٣/٤-١٨٢) . وهو من المباحث المهمة في بيان تناقض هؤلاء .
(٣) انظر : درء التعارض (٢٩٠/٤) .
(٤) انظر : نقض التأسيس المطبوع (٢٩٢/٢-٢٩٧) .
(٥) انظر : نقض التأسيس المخطوط (٥٤/٢-٥٥) .

٤ – والجوهر الفرد وما يتعلق به من كون الحركة لها وجود أو ليس لها وجود ، مرة أثبت ذلك ومرة نفاه [١] .

٥ – وهل القدرة تستلزم وجود المراد . مرة أثبت ذلك ومرة نفاه [٢] . وغير ذلك [٣] .

جـ – تناقض الآمدى ، ومن ذلك :

١ – قوله إن العلة قد تتقدم المعلول ، وفي موضع آخر نفي ذلك [٤] .

٢ – قوله بأن الله ليس بجوهر لأنه يلزم منه أن يكون مثل الجواهر الأخرى فلا تبقى له مزية على غيرها ، لأنهما يتساويان فيما يجب ويجوز ويمتنع ، ولكنه في مسألة دليل حدوث الأجسام قال : « ولا يلزم من كون القديم مماثلا للحوادث من وجه أن يكون مماثلا للحادث من جهة كونه حادثا ، بل لا مانع من الاختلاف بينهما في صفة القدم والحدوث وإن تماثلا بأمر آخر » [٥] ، وهذا يناقض ما ذكر في مسألة الجواهر [٦] .

٣ – وفي موضوع « التركيب » تناقض قوله تناقضا عظيما ، وذكر شيخ الإسلام نماذج له [٧] .

٤ – وفي مسألة وجود الكلي المطلق هل يوجد مطلقا أو لا يوجد إلا معينا ؟ مرة قال بهذا ومرة بهذا [٨] .

هذه نماذج لتناقض الأشاعرة في مذهبهم ، وفي أقوال أئمتهم ، ولا شك أن وجود التناقض وكثرته يدل على ضعف المذهب ، وضعف الأدلة التي بني عليها .

---

(١) انظر شرح الأصفهانية (ص : ٣٠٦) – ت العودة .
(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ٣٥١–٣٥٢) – ت العودة .
(٣) انظر مثلا : نقض التأسيس المطبوع (٢/١١١) .
(٤) انظر : درء التعارض (٣/٦١–٦٢) .
(٥) انظر : المصدر السابق (٤/١٦٧–١٦٨) .
(٦) انظر : المصدر نفسه (٤/١٦٥–١٦٨) .
(٧) انظر : المصدر نفسه (٢٣٢–٢٤٦) .
(٨) انظر : المصدر نفسه (٥/١٠٩–١١٠،١١٨–١١٩،١٢٠–١٢٤) .

عاشرا : حيرة الأشاعرة وشكهم ورجوعهم :

لاشك أن هذا متولد عن الوجه السابق الذي هو التناقض ، لأن وجود التناقض في المذهب وفي طرق الاستدلال له يؤدي إلى عدم الثقة فيه فإذا انضاف إلى ذلك تعظيم شيوخ المذهب وأنهم لا يمكن أن يقولوا إلا ما هو حق موافق للعقل ؛ فإن الأمر يتطور إلى الشك والحيرة ، والرجوع لمن هدى الله منهم .

وكل ذلك لأجل أنهم خاضوا في علم الكلام والفلسفة ، وتركوا الاعتماد على الكتاب والسنة وما كان عليه السلف الصالح ولذلك صار لهم سمات خاصة بهم منها :

« أنك تجدهم أعظم الناس شكا واضطرابا ، وأضعف الناس علما ويقينا ... » [1] .

ومنها : « انك تجد أهل الكلام أكثر الناس انتقالا من قول إلى قول وجزما بالقول في موضع ، وجزما بنقيضه وتكفير قائله في موضع آخر وهذا دليل عدم اليقين » [2] .

ومنها : أن منتهى هؤلاء المعرضين عن الكتاب المعارضين له : « السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات ، يتأولون كلام الله وكلام رسوله بتأويلات يعلم بالاضطرار أن الله ورسوله لم يردها بكلامه ، وينتهون في أدلتهم العقلية إلى ما يعلم فساده بالحس والضرورة العقلية ، ثم إن فضلاءهم يتفطنون لما بهم من ذلك فيصيرون في الشك والحيرة والارتياب وهذا منتهى كل من عارض نصوص الكتاب » [3] .

فالشك والحيرة – خاصة في المسائل الكبار – من سمات أهل الكلام ، وفي مقدمتهم أعلام الأشاعرة ، وقد استخدم شيخ الإسلام في منهجه وردوده عليهم هذه الطريقة التي تبين أن كل من أعرض عن كتاب الله وسنة رسوله فهذا مآله ومنتهاه ، كما أنها تدل على حقيقة هؤلاء الأعلام المشهورين الذين يقتدى بهم فئام وفئام من الناس .

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٧/٤) – وقد شرح شيخ الإسلام ذلك وضرب له عدة أمثلة .
(٢) المصدر السابق (٥٠/٤) .
(٣) درء التعارض (٢٥٦/٥) .

أما رجوع كثير منهم عما كان عليه وتعويله على الكتاب والسنة ففيه دلالة قوية على بطلان ما كانوا عليه ، وهو حجة قاطعة على أن تعويل السلف على النصوص الواردة عن الله وعن رسوله - ﷺ - لم يكن عن جهل بما عداها مما هو موجود في عهدهم من مذاهب اليونان وغيرها ، وإنما كان نابعا من اعتقاد جازم وإيمان عميق أن الهدى والرشاد والطمأنينة القلبية لن تكون إلا باتباع الوحي المنزل .

وشيخ الإسلام وهو يذكر ما في رجوع أهل الكلام من الخير لهم ولغيرهم إلا أنه يثير مشكلة كتبهم التي انتشرت وتناقلها الناس فيقول : « وأما اعتراف المتكلمة من الإسلاميين فكثير ، وقد جمع العلماء فيه شيئا ، وذكروا رجوع أكابرهم عما كانوا يقولونه ، وتوبتهم ، إما عند الموت ، وإما قبل الموت ، وهذا من أسباب الرحمة إن شاء الله في هذه الأمة ، فإن الله يقبل التوبة عن عباده ، ويعفو عن السيئات ، وهذا أصح القولين في قبول توبة الداعي ، لكن بقاء كتبهم وآثارهم محنة عظيمة في الأمة ، وفتنة عظيمة لمن نظر فيها ، ولا حول ولا قوة إلا بالله » (١) .

إن شيخ الإسلام وهو يقول هذا الكلام الرقيق ، بحيث يجعل رجوع هؤلاء من أسباب الرحمة في هذه الأمة لأن الله تعالى يقبل التوبة عن عباده ، لا ينسى الجانب الآخر وهو أن هؤلاء تابوا ورجعوا ولكن كتبهم بقيت ، يتناقلها الناس ويفتنون بها ، وهذا يفسر ما قام به شيخ الإسلام من ردود طويلة على هؤلاء وعلى كتبهم ، وإن كان قد أثر عنهم التوبة والرجوع .

وعلماء وفضلاء الأشعرية معترفون بما في مذهب الأشعري من إشكالات حتى إن العالم الفاضل المجاهد العز بن عبد السلام لما قيل له في مسألة القرآن : كيف يعقل شيء واحد هو أمر ونهي وخبر واستخبار ؟ قال رحمه الله : « ما هذا بأول إشكال ورد على مذهب الأشعري » (٢) .

---

(١) الاستقامة (١/٧٩-٨٠) .

(٢) التسعينية (ص : ٢٦١) .

وقد سبق في تراجم أعلام الأشاعرة ذكر نماذج لرجوع بعضهم ، وللحيرة والشك عند كثير منهم ، ولا يخلو كتاب من كتب شيخ الإسلام العقدية من التعرض لهذه المسألة حتى إنه قال : « ولو جمعت ما بلغني في هذا الباب عن أعيان هؤلاء كفلان وفلان لكان شيئا كثيرا ، وما لم يبلغني من حيرتهم وشكهم أكثر وأكثر » [(١)] .

وهذه المسألة واضحة ومعروفة ، ولذلك نكتفي بذكر نماذج من أقواله ونقوله عنهم :

١ - يقول شيخ الإسلام مبينا اضطراب الأشاعرة وعلى رأسهم الأشعري : « وقد قيل : إن الأشعري - مع أنه من أقربهم إلى السنة والحديث وأعلمهم بذلك - صنف في آخر عمره كتابا في تكافؤ الأدلة ، يعني أدلة علم الكلام فإن ذلك هو صناعته التي يحسن الكلام فيها ، وما زال أئمتهم يخبرون بعدم الأدلة والهدى في طريقهم ، كما ذكرناه عن أبي حامد وغيره حتى قال أبو حامد الغزالي : أكثر الناس شكا عند الموت أهل الكلام » ، وهذا أبو عبد الله الرازي من أعظم الناس في هذا الباب - باب الحيرة والشك والاضطراب - لكن هو مسرف في هذا الباب له نهمة في التشكيك دون التحقيق ، بخلاف غيره فإنه يحقق شيئا ويثبت على نوع من الحق .. » [(٢)] . والقول بتكافؤ الأدلة سمة عامة لغالب أئمة الأشاعرة خاصة في مثل المسائل الكبار كمسألة دليل حدوث الأجسام [(٣)] .

٢ - وكثيرا ما يؤدى خوض هؤلاء في علم الكلام إلى الشك والوقف والحيرة ، وهذه من الحالات الخطيرة ، والأمراض المزمنة ، لأن تؤدى بهؤلاء إلى أنواع من الشكوك التي قد يكون من آثارها زيغ القلوب - ولا حول ولا قوة إلا بالله - وشيخ الإسلام يبين أنه لما كثرت عند هؤلاء الأدلة العقلية وتناقضت وتناقض أصحابها أدى بمن اعتمد عليها إلى الحيرة والوقف ، يقول - بعد إشارته إلى تناقض الأدلة العقلية عند هؤلاء : « ثم من جمع منهم بين هذه الحجج أداه الأمر

---

(١) درء التعارض (١٦٦/١) .

(٢) نقض المنطق (ص : ٢٥-٢٦) ، وهو في مجموع الفتاوى (٢٨/٤) ، وانظر منهاج السنة (٦٨/٣) .

(٣) انظر : التسعينية (ص : ٢٠١) ، والدرء (١٦٤/١) .

لى تكافؤ الأدلة ، فيبقى في الحيرة والوقف أو إلى التناقض وهو أن يقول هنا قولا ، ويقول هنا قولا يناقضه كما تجده من حال كثير من هؤلاء المتكلمين والمتفلسفة ، بل تجد أحدهم يجمع بين النقيضين أو بين رفع النقيضين ، والنقيضان اللذان هما الإثبات والنفي لا يجتمعان ولا يرتفعان ، بل هذا يفيد صاحبه الشك والوقف فيتردد بين الاعتقادين المتناقضين الإثبات والنفي ، كما يتردد بين الإرادتين المتناقضتين وهذا هو حال حذاق هؤلاء كأبي المعالي وأبي حامد والشهرستاني والرازي والآمدى »[(١)] .

٣ - والأشاعرة توقفوا حتى في أهم المسائل كمسألة الصفات ، يقول شيخ الإسلام : « ومثل هذا النظر - وهو تعارض الأدلة التي يظن صاحبها أنها أدلة عقلية - يوجب الحيرة والشك والتوقف ، ولهذا صرح طائفة من هؤلاء بالتوقف والحيرة في مسائل الصفات ، وهذا شأن الرازي والآمدى وغيرهما في مسائل لهم ، وهو منتهى نظر أهل النظر والكلام المذموم في الشرع ، فإنه ينتهي بهم الأمر إلى الحيرة والشك كما قال ابن عقيل وغيره من العلماء : آخر المتكلمين الخارجين عن الشرع هو الشك ، وآخر الصوفية الخارجين عن الشرع هو الشطح . وهو كما قالوا : فإن من تدبر كلام كثير منهم الثابت عنهم وجد منتهى أمرهم إلى الشك والتوقف ، كما يوجد في كلام الرازي وغيره ؛ فإنه واقف في مسألة الجوهر الفرد ، ومسألة الصفات والأفعال وغير ذلك ، كما هو أخبر به عن نفسه وكما يوجد في كتبه ، وكذلك أبو حامد الغزالي واقف في كثير من المسائل ، وكذلك أبو المعالي حصل له التوقف قبل أن يموت في الصفات الخبرية كالاستواء وفي قيام الأمور الاختيارية به »[(٢)] .

٤ - ومن أعظم الأشاعرة حيرة واضطرابا الرازي والآمدى ، فالرازي كثيرا ما « يعترف بالحيرة في المواضع العظيمة : مسائل الصفات وحدوث العالم ، ونحو ذلك »[(٣)] ، وقد صرح في آخر كتبه وهو المطالب العالية بتكافؤ الأدلة[(٤)] ،

---

(١) الصفدية (٢٩٤/١) .

(٢) شرح الأصفهانية (ص : ٧١-٨٢) - ت العودة ، وكل نص من هذا الكتاب أحلت فيه على هذا التحقيق - الذى لا يزال مطبوعا على الآلة الكاتبة - فهو من الزيادات التي ليست في المطبوعة .

(٣) درء التعارض (٢٩٠/٤) .

(٤) انظر : التسعينية (ص : ٢٠١) .

وهو كثيرا ما يصرح بالحيرة [(١)] ، وقد انتقل هذا إلى كبار تلاميذه حتى إن أبرزهم – وهو الخسروشاهي – دخل عليه ابن بادة فقال له : يا فلان ما تعتقد ؟ – قال ابن بادة – قلت : أعتقد ما يعتقده المسلمون . قال : وأنت جازم بذلك وصدرك منشرح له ، قلت : نعم . قال فبكى بكاء عظيما ، أظنه قال : لكني والله ما أدري ما أعتقد ، لكني والله ما أدرى ما أعتقد ، لكني والله ما أدري ما أعتقد » [(٢)] . وهكذا تكون حيرة الأستاذ والتلاميذ .

أما الآمدى فكثيراً ما يصرح في المسائل العظام عند عرض الأدلة والمناقشات بمثل قوله : هذا إشكال مشكل ، ولعل عند غيري حله [(٣)] ، وذكر شيخ الإسلام عن الثقة أنه حدثه عنه أنه قال : « أمعنت النظر في الكلام وما استفدت منه شيئا إلا ما عليه العوام ، أو كلاما هذا معناه » [(٤)] .

٥ – ورجوع الأشاعرة وكلامه في ذلك كثير ومشهور ، وعلى رأسهم الجويني [(٥)] ، والشهرستاني [(٦)] ، والرازي [(٧)] ، وغيرهم .

وقد وفق شيخ الإسلام في التركيز على هذه المسألة ، لأنه وإن كانت كتب هؤلاء موجودة ، ويعتمد عليها كثير من أتباعهم ، إلا أن بيان هذه القضية وإيضاحها للناس يفيد الموافق والمخالف ، أما الموافق فتزيده ثقة فيما عنده من الحق المعتمد على الكتاب والسنة ، وأما المخالف فلابد أن تزرع في نفسه شيئا من عدم الثقة فيما يقوله هؤلاء في كتبهم الكثيرة التي أعلنوا رجوعهم عنها ورضاهم بطريقة القرآن .

---

(١) انظر مثلا : درء التعارض (٨٨،١٢/٣ ، ١٩٠-١٨٨/٩) ، التسعينية (٢٢٤-٢٢٥) وشرح الأصفهانية (ص : ١٦٢-١٦٤) – ت العودة وغيرها .

(٢) التسعينية (ص : ٢٠١-٢٠٢) .

(٣) انظر مثلا : درء التعارض (١٦٤،١٦٢/١ ، ٢٨٢،٩٥،٩٣/٣ ، ٢٣٢،١١٩/٤-٢٣٣) وغيرها .

(٤) انظر : درء التعارض (٢٦٢/٣) .

(٥) انظر : درء التعارض (١٥٨/١، ١٧٣/٤، ٤٧/٨) ، والتسعينية (ص : ٢٥١-٢٥٢) ، والفتوى الحموية – مجموع الفتاوى (١١/٥) .

(٦) انظر : مجموع الفتاوى (٧٣/٤) .

(٧) انظر : درء التعارض (١٥٩/١-١٦٠) ، والحموية – مجموع الفتاوى (١٠/٥-١١) ، ومجموع الفتاوى (٧٢/٤) .

حادى عشر : تسلط الفلاسفة والباطنية على المتكلمين :

النقد الذي وجهه شيخ الإسلام للمتكلمين – وفيهم الأشاعرة – من خلال هذا الموضوع – نقد فريد من نوعه ، وهو يعتبر من أشد وأقسى ما وجه لهم من نقد . وتفرد شيخ الإسلام – فيما أعلم – بالتركيز على هذه المسألة إنما جاء نتيجة خبرته الواسعة بأقوال أهل الكلام وبأقوال أهل الفلسفة والباطنية ، الذين كانوا يمثلون خطرا سياسيا وعقديا على المجتمعات الإسلامية ، خاصة قبيل وأثناء حياة شيخ الإسلام .

والناظر في تاريخ الفلاسفة ، وتاريخ الحركات الباطنية ، كالإسماعيلية ودولة الفاطميين ، والقرامطة ، وغيرها ، يرد عليه سؤال محير ، خلاصته : أن هذه الحركات الفلسفية والباطنية إذا كانت تقوم على صريح الكفر والإلحاد وتعطيل الشرائع ، فكيف وجدت لها موطأً قدم ، بل وأتباعا بين المسلمين ؟ وكيف لا تمضي فترة على شهرة الفيلسوف إلا وقد صار له أتباع وتلاميذ ؟ وكيف أرسلت الدولة الفاطمة الباطنية دعاتها في مختلف أقطار العالم الإسلامي ليدعوا إلى نحلتهم ، ثم يجد كثير من هؤلاء من يستجيب لهم ؟ . صحيح أن هؤلاء كانوا يستخدمون أساليب ملتوية ، ويتظاهرون بالتشيع والرفض ، ويقصدون أنواعا من المناطق لا تخلو من وجود من يتستر بالزندقة . ولكن لماذا لم يبعث اليهود أو النصارى – وأولئك أشد كفرا منهم – بمن يدعو إلى نحلهم ومللهم ، ولا شك أنهم سيحاولون لو كانوا يجدون من يستجيب لهم ؟ .

إن جانبا كبيرا من مدلول هذه الأسئلة يفسره هذا التسلط من جانب هؤلاء الملاحدة على المتكلمين المنتسبين إلى الإسلام ، حين تلاعبوا بنصوص الوحي من الكتاب والسنة وأعملوا فيها آراءهم وعقولهم تأويلا وتحريفا .

إن الفيلسوف أو القرمطي لن يجد المشقة في إقناع أتباعه بما عنده من سفسطة أو قرمطة . إذا أطلعهم على أقوال وتأويلات هؤلاء المتكلمين – وقد يكون فيهم من هو من فقهاء الأمة وأعلامها – لأنه سيجد عند هؤلاء مقالات عجيبة ،

مثل قول كثير منهم : إن الله لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا حال فيه ولا بائن منه ، أو قول بعضهم : إن الله في كل مكان ، من غير حلول ، وسيجد أيضا من يؤول أكثر من ألف دليل من الكتاب والسنة دالة على إثبات علو الله تعالى وفوقيته على خلقه ، وسيجد من يقول بإثبات رؤية الله في الدار الآخرة ، ولكن من غير مقابلة ولا مواجهة ، وسيجد من يقول : إن كلام الله معنى واحد ، لا فرق فيه بين ما هو أمر أو نهي أو خبر . وسيجد غيرها من الأقوال التي تصادم العقول والنصوص .

فهل بعد ذلك سيجد الفيلسوف أو القرمطي أو الصوفي الغالي مشقة في إقناع أتباعه بتأويل نصوص المعاد ، أو أنها خطاب للجمهور لاصلاح أحوالهم في الدنيا ، أو تأويل نصوص العبادات والأوامر والنواهي ؟ .

حقا إن ما عمله هؤلاء المتكلمون – حين خالفوا منهج ومذهب السلف في تلقي النصوص – أن فتحوا الباب لكل ملحد وزنديق أن يتأول كلام الله كيف يشاء .

والكلام هنا إنما هو لتفسير ما حدث ، وليس للمفاضلة بين هؤلاء ؛ إذ لا شك ولا ريب أن هؤلاء المتكلمين أفضل من أولئك ، وأقوالهم أقرب إلى العقل والنقل من أقوال الملاحدة الخارجين عن الإسلام .

ولما كان من منهج شيخ الإسلام ابن تيمية في الرد على خصومه ، بيان كيف وقع التسلط من هؤلاء الملاحدة ، حرص على ذكر أسباب ذلك ، مع ذكر أنواع من هذا التسلط .

فقد ذكر شيخ الإسلام عدة أسباب لتسلط هؤلاء على المتكلمين :

١ – منها : « عدم علمهم بما بعث الله به الرسول – ﷺ – ، وعدم تحقيقهم لقواعد المعقول ، فإن الأقوال المبتدعة لابد أن تكون مناقضة للعقل والشرع »[1] .

---

(١) شرح الأصفهانية (ص : ٣٣١) – ت العودة .

٢ - ومنها : « ابتداعهم لدلائل ومسائل في أصول الدين تخالف الكتاب والسنة ، ويخالفون بها المعقولات الصحيحة ، التي ينسر بها خصومهم أو غيرهم » [(١)] .

٣ - ومنها : « مشاركتهم لهم في العقليات الفاسدة من المذاهب والأقيسة ، ومشاركتهم لهم في تحريف الكلم عن مواضعه » [(٢)] .

وقد أشار شيخ الإسلام بإجمال في الرد على المنطقيين إلى عدد من هذه العقليات الفاسدة التي تسلط بسببها الفلاسفة على المتكلمين ، فقال في مسألة رؤية الله : وإمكان رؤيته يعلم بالدلائل العقلية القاطعة ، لكن ليس هو الدليل الذي سلكه طائفة من أهل الكلام كأبي الحسن وأمثاله ؛ حيث ادعوا أن كل موجود يمكن رؤيته ، بل قالوا : ويمكن أن تتعلق به الحواس الخمس : السمع والبصر والشم والذوق واللمس ، فإن هذا مما يعلم فساده بالضرورة عند جماهير العقلاء . وهذا من أغاليط بعض المتكلمين ، كغلطهم في قولهم : إن الأعراض يمتنع بقاؤها ، وأن الأجسام متماثلة ، وأنها مركبة من الجواهر المنفردة التي لا تقبل قسمة ... وكذلك غلط من غلط من المتكلمين وادعى أن الله لم يخلق شيئا بسبب ولا لحكمة ، ولا خص شيئا من الأجسام بقوى وطبائع ، وادعى أن كل ما يحدث فإن الفاعل المختار الذي يخص أحد المتماثلين بلا تخصيص أصلا يحدثه ، وأنكر ما في مخلوقات الله وما في شرعه من الحكم التي خلق وأمر لأجلها » - يقول شيخ الإسلام معلقا - : « فإن غلط هؤلاء مما سلط أولئك الفلاسفة ، وظنوا أن ما يقوله هؤلاء وأمثالهم هو دين المسلمين أو قول الرسول وأصحابه ، ولهذا كانت مناظرة ابن سينا هي للمعتزلة ، وابن رشد للكلابية . وكانوا إذا بينوا فساد بعض ما يقوله مبتدعة أهل الكلام يظنون أنه لم يبق حق إلا ما يقولونه هم ، وذلك بالعكس ، وليس الأمر كذلك ، بل ما يقوله مبتدعة أهل الكلام

---

(١) نقض التأسيس المطبوع (١/٢٢٣) .

(١) المصدر السابق - نفس الجزء والصفحة .

فيه خطأ مخالف للشرع والعقل ، والخطأ فيما تقوله المتفلسفة في الإلهيات والنبوات والمعاد والشرائع أعظم من خطأ المتكلمين » [١] .

هذه أهم الأسباب التي يرى شيخ الإسلام أنها أدت إلى تسلط الفلاسفة على هؤلاء المتكلمين ، وخلاصتها البعد عن دلائل الكتاب والسنة ، والخوض في الدلائل العقلية الفاسدة .

وقد ألمح شيخ الإسلام لشيء من قصة تسلط الحركات الباطنية في العالم الإسلامي على اثر مقالات أهل الكلام ، فقال عن دليل حدوث الأجسام الذي جاء به هؤلاء من المعتزلة والأشعرية : « فطريقتهم التي أثبتوا بها أنه خالق للخلق مرسل للرسل إذا حققت عليهم وجد لازمها أنه ليس بخالق ولا مرسل ، فيبقى المسلم العاقل إذا تبين له حقيقة الأمر وكيف انقلب العقل والسمع على هؤلاء متعجبا ، ولهذا تسلط عليهم بها أعداء الإسلام من الفلاسفة والملاحدة وغيرهم ، لما بينوا أنه لا يثبت بها خلق ولا إرسال ، فادعى أولئك قدم العالم ، وأثبتوا موجبا بذاته وقالوا : إن الرسالة فيض على النبي من جهة العقل الفعال لا أن هناك كلاما تكلم الله تعالى به ، قائما به أو مخلوقا في غيره .

وكان في الوقت الذي أظهرت الجهمية فيه مقالتهم الأولى – وامتحنوا أئمة الإسلام كأحمد بن حنبل وغيره – قد ظهر أصل كلمة هؤلاء الملاحدة الباطنية ، وذلك في إمارة المأمون ثم المعتصم ، وتجدد بعد ذلك من الحوادث العظيمة التي كانت في الإسلام في أثناء المائة الرابعة ما يطول شرحه مما تزلزل به أقطار البلاد الإسلامية » [٢] ، ويقصد شيخ الإسلام ما قام به القرامطة ، والباطنية من أحداث في العالم الإسلامي . وقد بين كيف تسلط هؤلاء على المتكلمين فقال بعد الكلام السابق : « ولما ظهرت تلك البدع المخالفة للشرع والعقل ، وخفيت السنن الموافقة للعقل والسمع – دخلت الملاحدة من هذا الباب فأخذوا من أولئك

---

(١) الرد على المنطقين (ص : ٣١٠-٣١١) .
(٢) شرح الأصفهانية (ص : ٣٢٩-٣٣٠) – ت العودة .

المبتدعة ما وافقتهم عليه، وجعلوه أصلا لما يريدونه من إلحادهم وزندقتهم » ثم ذكر أمثلة فقال : « فصاروا يقولون للمعتزلي : أنت وافقتنا على إن ما قام به العلم والقدرة يكون جسما، مشبها بخلقه، وذلك ممتنع، فكذلك ما سمى عالما قادرا لا يكون إلا جسما مشبها للخلق، فيجب عليك أن تنفي الأسماء كما نفيت الصفات .

ويقولون للكلابي : أنت وافقتنا على أن ما قامت به الحوادث فهو حادث فإن ما قامت به الحوادث لم يخل منها، فيكون حادثا لامتناع حوادث لا أول لها، وما قامت به الأعراض فهو جسم محدث، فيجب عليك أن تنفي الصفات وتنفي العلم والقدرة ؛ لأن هذه الصفات أعراض فلا تقوم إلا بجسم ولأن ما قامت به الأعراض قامت به الحوادث، ولا يفرق بين هذا عقل ولا نقل، فقولك : إنه تقوم الأعراض دون الحوادث تناقض . فإذا قال : أنا لا أسمي ما يقوم به عرضا لأن العرض لا يبقى زمانين، وصفاته باقية عندى، قالوا : قولك : إن العرض لا يبقى زمانين، مخالف لصريح العقل، بل هو مما يعلم فساده بضرورة العقل، وحينئذ فلا فرق بين بقاء صفاته وصفات غيره، فإما أن تسمى الجميع عرضا، أو لا تسمي الجميع عرضا، وإذا قال : إنما قلت : إنه لا يقبل الحوادث لأن ما قامت به الحوادث لا يخلو منها، قالوا له : وإذا كان عندك قد صار فاعلا بعد أن لم يكن، ولم يلزم من ذلك أنه لا يخلو من الفعل فقل : إنه قام به الفعل بعد أن لم يكن، كما قال إخوانك من مثبتة الصفات : الكرامية وغيرهم، ولا يلزم من ذلك أن يكون الفعل لم يقم به » .

يقول شيخ الإسلام معلقا على هذا « إلى غير ذلك من الحجج التي صار يحتج بها الملاحدة على أصناف أهل الكلام المحدث، حتى حدث في الإسلام من شر القرامطة الباطنية والفلاسفة الملاحدة ما يعرفه من عرف أيام الإسلام » (١) .

وأهم الجوانب التي تسلط بها هؤلاء الملاحدة على الأشاعرة والمتكلمين :

١ - دليل المتكلمين على حدوث العالم الذي هو دليل حدوث الأجسام،

---

(١) شرح الأصفهانية (ص : ٣٣٠-٣٣١) - ت العودة .

فإن الفلاسفة لما رأوا تناقضهم في ذلك قالوا : لما كان دليلكم متناقضا صح قولنا بقدم العالم لأنكم لم تستطيعوا الاستدلال على إفساده .

٢ – خوض المتكلمين في التأويل لنصوص العلو والصفات ، فقالت الملاحدة من الفلاسفة والباطنية ونحن أيضا نتأول نصوص المعاد ، أو نصوص الأحكام الشرعية .

وقبل الانتقال إلى بيان تعليق شيخ الإسلام على ذلك ، نعرض لرأى الأشاعرة في هذه المسألة ، والملفت للنظر – حسب ما اطلعت عليه من كتب الأشاعرة – أن غالب الأشاعرة لم يذكروها أو لم يعروها اهتماما ، والذي عرض لها – على حد علمي – هو من خاض في الفلسفة منهم ، وبالتحديد الغزالي والرازي .

أما الغزالي فقد ذكر ذلك في ثلاثة من كتبه ، هي تهافت الفلاسفة ، وفضائح الباطنية ، وإحياء علوم الدين ، وأما الرازي فقد ذكرها في اثنين من كتبه هما : نهاية العقول ، والأربعين في أصول الدين . فماذا أجاب هؤلاء وكيف ناقشوا هذا الموضوع الخطير ؟

يقول الغزالي عن نصوص المعاد وحشر الأجساد والجنة والنار – في أثناء رده على الفلاسفة الذين حصروا السعادة بسعادة النفوس والأرواح دون الأجساد (١) – : « فإن قيل : ما ورد في الشرع [أي من نصوص المعاد] أمثال ضربت على حد أفهام الخلق ، كما أن الوارد من آيات التشبيه وأخباره أمثال على حد فهم الخلق ، والصفات الإلهية مقدسة عما يتخيله عوام الناس ؟ » يقول الغزالي : « والجواب أن التسوية بينهما تحكم ، بل هما يفترقان من وجهين :

---

(١) ذكر ابن سينا في النجاة (ص : ٢٩١) – ط الكردي أن المعاد قسمان : بدني ، جاءت به الشريعة ، ولا يمكن اثباته إلا بها . والحكماء لا يكادون يلتفتون إلى هذا . والثاني : عقلي وهو الذي يكون للنفوس ، ثم شرح ذلك بما ينقض ويرد النوع الأول ، وانظر : تعليق سليمان دنيا في حاشية تهافت الفلاسفة (ص : ٢٩٤-٢٩٥) .

أحدهما : أن الألفاظ الواردة في التشبيه تحتمل التأويل على عادة العرب في الاستعارة ، وما ورد في وصف الجنة والنار ، وتفصيل تلك الأحوال بلغ مبلغا لا يحتمل التأويل ، فلا يبقى إلا حمل الكلام على التلبيس بتخييل نقيض الحق لمصلحة الخلق ، وذلك ما يتقدس عنه منصب النبوة . **الثاني** : أن أدلة العقول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة ويد الجارحة وعين الجارحة ، وإمكان الانتقال والاستقرار على الله سبحانه وتعالى . فوجب التأويل بأدلة العقول ، وما وعد به من أمور الآخرة ليس محالا في قدرة الله تعالى فيجب إجراؤه على ظاهر الكلام ، بل على فحواه الذي هو صريح فيه » [(١)] . وقال في فضائح الباطنية - ويلاحظ أنه في هذين الكتابين يتبنى مذهب الأشاعرة - : « **فإن قيل** فهلا سلكتم هذا المسلك في التمثيلات الواردة في صفات الله تعالى من آية الاستواء وحديث النزول ولفظ القدم ... إلى غير ذلك من أخبار لعلها تزيد على ألف ، وأنتم تعلمون أن السلف الصالحين ما كانوا يؤولون هذه الظواهر ، بل كانوا يجرونها على الظاهر ، ثم إنكم لم تكفروا منكر هذه الظواهر ، بل اعتقدتم التأويل وصرحتم به - **قلنا** : كيف تستتب هذه الموازنة والقرآن مصرح بأنه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى : ١١] والأخبار الدالة عليه أكثر من أن تحصى ، ونحن نعلم أنه لو صرح مصرح فيما بين الصحابة بأن الله تعالى لا يحويه مكان ولا يحده زمان ولا يماس جسما ولا ينفصل عنه بمسافة مقدرة وغير مقدرة ولا يعرض له انتقال وجيئة وذهاب وحضور وأفول ، وأنه يستحيل أن يكون من الآفلين والمتنقلين والمتمكنين إلى غير ذلك من نفي صفات التشبيه لرأوا ذلك عين التوحيد [والتنزيه [(٢)]] . ولو أنكر الحور والقصور والأنهار والأشجار والزبانية والنار لعد ذلك من أنواع الكذب والإنكار ، ولا مساواة بين الدرجتين » [(٣)] . ثم أحال مع زيادة وشرح على ما سبق أن ذكره في نفس الكتاب [(٤)] - وهو مقارب جدا لما أورده

---

(١) تهافت الفلاسفة (ص : ٢٩١-٢٩٣) - ت سليمان دنيا .

(٢) في المطبوعة - ت بدوي [والتنزيل] وهو تحريف أو خطأ مطبعي .

(٣) فضائح الباطنية (ص : ١٥٤-١٥٥) .

(٤) انظر : المصدر السابق (ص : ٥٣،١٥٥) .

في التهافت من ذكر الوجهين لكنه زاد على ما في التهافت بأن عقب بقوله : « ومساق هذا الكلام يتقاضى بث جملة من أسرار الدين إن شرعنا في استقصائها ورغبنا في كشف غطائها » [١] .

وخلاصة رد الغزالي أن نصوص الصفات محتملة ، أما نصوص المعاد فهي كثيرة بحيث بلغت مبلغا لا يحتمل التأويل ، ثم إن أدلة العقول أوجبت تأويل نصوص الصفات أما نصوص المعاد فلا تؤول لأنها لا تخالف أدلة العقول . وهؤلاء الملاحدة قد يقولون : إن نصوص الصفات أكثر من نصوص المعاد ، كما أنهم قد يعترضون باعتراضات عقلية على نصوص المعاد ، فكيف يكون جوابهم ؟ .

والذي يظهر أن الغزالي شعر بضعف المناقشة فأحال في الإحياء – لما تطرق إلى هذا الموضوع – إلى الكشف ، فقال بعد كلام طويل حول تباين الطوائف في التأويل بحيث وصل الأمر بالفلاسفة أن يؤولوا كل ما ورد في الآخرة : « وحد الاقتصاد بين هذا الإنحلال كله ، وبين جمود الحنابلة دقيق غامض لا يطلع عليه إلا الموفقون الذين يدركون الأمور بنور إلهي ، لا بالسماع ، ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور على ما هي عليه نظروا إلى السمع والألفاظ الواردة ، فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه ، وما خالف أولوه ، فأما من يأخذ معرفة هذه الأمور من السمع المجرد فلا يستقر له فيها قدم ولا يتعين له موقف » [٢] .

وهكذا انتقل الغزالي من ضعف المناقشة إلى الإحالة على الكشف .

أما الرازي : فإنه قال في مسألة إثبات المعاد بعد أن استدل عليه بنصوص السمع ، وإجماع الأنبياء : « فإن قيل : لا نسلم إجماع الأنبياء – صلوات الله عليهم – على ذلك ، وأما الظواهر في القرآن والأخبار الدالة على إثبات المعاد البدني فإنه لا يجوز التعويل عليها في هذه المسألة من وجهين : **أحدهما** : أنكم قد دللتم في أول هذا الكتاب على أن التمسك بظواهر الآيات والأحاديث لا يفيد القطع .

---

(١) فضائح الباطنية (ص : ١٥٥) .

(٢) إحياء علوم الدين (١٠٤/١) .

وثانيهما : هو أن المتشابهات الواردة في القرآن الدالة على التشبيه ليست أولى ولا أضعف دلالة من الآيات الدالة على إثبات المعاد الجسماني ، ثم إنكم تجوزون تأويل تلك الآيات ، فلم لاتجوزون أيضا تأويل الآيات الواردة هاهنا .. » (١) ، ثم قال الرازي في الجواب : « قولكم قد دللتم على أن التمسك بظواهر الآيات والأخبار لايفيد القطع قلنا : لم نتمسك في هذا الموضع بآية معينة ولا بحديث معين ، وإنما تمسكنا بما علم ضرورة من دين الأنبياء عليهم السلام في إثبات المعاد البدني ، وبهذا خرج الجواب عن قوله : إن في كتاب الله آيات كثيرة دالة على التشبيه والقدر لأنا لم نتمسك بالآيات حتى يلزمنا الجواب عن هذه المعارضة ، بل الأمر المعلوم بالضرورة من دينهم ، و لم يقل أحد : إنهم علم من دينهم – عليهم السلام – بالضرورة قولهم بالتشبيه والقدر ، فظهر الفرق » (٢) . فالرازي أحال على الضرورة فقط دون النصوص في المعاد .

ويذكر الرازي في باب التكفير – بعد أن رجح ما حده الغزالي للكفر وهو أنه « تكذيب الرسول في شيء مما جاء به ونعني بالتكذيب نفس التكذيب بما علم من الدين ضرورة » (٣) – يذكر عدة اعتراضات منها : « أن صاحب التأويل إما أن لا يجعل من المكذبين – بل يجعل من المكذبين من يرد قوله عليه السلام من غير تأويل – وإما أن يجعل من المكذبين ، فإن كان الأول لزمنا أن لا نكفر الفلاسفة في قولهم بقدم العالم ، وإنكارهم علمه تعالى بالجزئيات (٤) ، وإنكارهم الحشر والنشر ، لأنهم يذكرون للنصوص الواردة في هذه المسألة تأويلات ليست بأبعد من تأويلاتكم النصوص الواردة في التشبيه ؛ لأنهم يحملون النصوص الواردة في خلق الله تعالى العالم على تأثيره في العالم واحتياج العالم في وجوده إليه ، ويحملون النصوص الواردة في علمه بالجزئيات (٤) على أنه قد يعلم كل الجزئيات (٤) على وجه كلي ، ويحملون النصوص الواردة في الحشر والنشر على أحوال النفس الناطقة في شقاوتها وسعادتها بعد المفارقة ... » (٥) ، ثم قال

---

(١) نهاية العقول – مخطوط – (٢٦٥-أ) .

(٢) المصدر السابق (٢٦٦-ب) .

(٣) المصدر نفسه (٢٨٨-أ) .

(٤) في المخطوطة : الجهات ، والتصويب من نقض التأسيس – المطبوع – (٢٢٥/١) .

(٥) نهاية العقول (٢٨٨-أ) .

في الجواب : « إنا نعلم بالضرورة إجماع الأمة على أن دينه عليه السلام هو القول بحدوث العالم ، وإثبات العلم بالجزئيات وإثبات الحشر والنشر ، وأن إنكار هذه الأشياء مخالف لدينه ، ثم علمنا بالضرورة أنه عليه السلام كان يحكم أن كل ما خالف دينه فهو كفر ... فالحاصل أنا لا نكفرهم لأجل مخالفتهم للظواهر ، بل للإجماع على الوجه المذكور ، ومثله غير حاصل علي الاختلاف الحاصل بين الأمة »[1] أي في موضوع الصفات ، فالرازي أحال على الضرورة والإجماع ، وهذا صحيح ، لكنه عجز عن جوابهم بنصوص الوحي مع اعتراضهم عليه بتأويله لنصوص الصفات .

وفي الأربعين ذكر اعتراض هؤلاء الملاحدة بقوله : « ثم إن المتكلمين سلطوا التأويلات على تلك الظواهر وزعموا أن المبدأ منزه عن الأحوال الجسمانية فكذا المعاد المذكور في الكتب الإلهية فلم لا يسلطون التأويلات عليها ، و لم ينكرون أن يكون ذلك المعاد مبرأ عن الأحوال الجسمانية ... » ، ثم قال في الجواب : « إن التأويلات إنما يصار إليها لو كان الاحتمال قائما ، ولما علمنا بالنقل المتواتر المستفيض من دين محمد عليه السلام أنه إنما كان مثبتا للمعاد الجسماني ومكفرا لكل من كان منكرا له لم يبق للتأويل في هذا الباب مجال[2] » . فأحال على النقل المتواتر ومعلوم أن نصوص الصفات والعلو أيضا معلومة بالنقل المتواتر ، فما الفرق ؟ .

وقد سبق ذكر أن الغزالي أحال على أدلة العقول وأنها تقتضي تأويل بعض آيات الصفات دون نصوص المعاد ، وهذا هو جواب المعتزلة والمائلين إلى مذهبهم من الزيدية في ردودهم على الباطنية ، فقد قال يحيى بن حمزة العلوى[3] –

---

(١) هذا النص ساقط من نسخة نهاية العقول التي بين يدي ، مع أن الكلام في الصفحة المقابلة مستمر ، لكن الموضوع مختلف – وقد أكملته من نقض التأسيس – المطبوع – (١/٢٢٥–٢٢٦) .

(٢) الأربعين للرازي (ص : ٢٩٣) .

(٣) هو المؤيد بالله يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم ، العلوي ، ولد في مدينة صنعاء سنة ٦٦٩ هـ ، ودعا إلى نفسه بعد موت الإمام محمد بن المطهر سنة ٧٢٩ هـ ، وله مؤلفات عديدة وهو من علماء الزيدية الكبار ، توفي في ذمار باليمن سنة ٧٤٥ هـ ، انظر : البدر الطالع (٢/٣٣١) ، والأعلام (٨/١٤٣) ، ومعجم المؤلفين (١٣/١٩٥) .

- المعاصر لابن تيمية - : « فإن قالوا : هذا ينقلب عليكم ، فإنكم تجوزون تأويلات الظواهر كما أولتم اليد والوجه ولفظ الإستواء وغيرها . قلنا : هيهات ما أبعد هذا القلب وأعمى قلب صاحبه عن الحق ، فإن لنا معيارا صادقا وفيصلا فارقا في التأويل ، وهو نظر العقل ، فإن دل العقل على بطلان ظاهر اللفظ وكان له معنى سائغ في اللغة بطريق التجوز حملناه عليه ، فلما دل العقل على بطلان اليد والوجه وغيرها لأنها من سمات الحوادث حملنا ذلك على معان سائغة في اللغة بطريق المجاز »[١] . وهذا هو جواب الغزالي . أما كتب الباطنية نفسها فقد نصبت على التأويل وأن تأويلا ليس أولى من تأويل[٢] .

هذه أجوبة المتكلمين - أشاعرة ومعتزلة - على هذا المأزق الذي أوقعهم فيه ملاحدة الفلاسفة والباطنية ، والملاحظ أن الفلاسفة جعلوا النصوص الواردة في الصفات والمعاد نسقا واحدا ، وقالوا إن المقصود بها خطاب الجمهور ، أما الخاصة - من أهل الحكمة - فيتأولونها كلها .

فابن سينا جعل الشرع والملل الآتية على لسان الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة - وقد سبقت الإشارة إلى قانونه هذا[٣] ، وقد بنى تطاوله على المتكلمين على ما يلي :

١ - ان قول المتكلمين بأن هناك نصوصا تقبل التأويل وانها من قبيل المجاز ويمثلون لذلك بنصوص الصفات مثل : اليد والوجه والإتيان والإستواء والضحك والغضب وغيرها . فكذلك يقال في نصوص المعاد ، يقول ابن سينا : « والمواضع التي يوردونها حجة في أن العرب تستعمل هذه المعاني بالاستعارة والمجاز على غير معانيها الظاهرة مواضع في مثلها تصلح أن تستعمل على هذا الوجه

---

(١) مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار (ص : ٩٠) ، وانظر (ص : ١٧١-١٧٦) - ط الثالثة .

(٢) انظر مثلا : تاج العقائد للداعي الإسماعيلي اليمني علي بن محمد بن الوليد (ص : ١١٣-١١٧) ، حيث نص على أن تأويلهم ليس بأولى من تأويل المتكلمين .

(٣) انظر : ما سبق (ص : ٦٢٩) عند الكلام على الغزالي ومنهجه .

ولا يقع فيها تلبيس ولا تدليس » [(١)] . وهو يشير بقوله « مواضع في مثلها » إلى نصوص المعاد والجنة والنار وما فيهما من النعيم والعذاب الحسي .

٢ – أن نصوص الصفات منها ما يقبل التأويل – على حد زعم ابن سينا – ولكن فيها ما لا يقبل التأويل بحال ، ويضرب لذلك بمثل قوله تعالى : ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ ﴾ [الأنعام : ١٥٨] ويقول عنها وما يجرى مجراها : « ليس مما تذهب الأوهام فيه البتة إلى أن العبارة مستعارة أو مجازة ، فإن كان أريد فيها ذلك إضمارا فقد رضى بوقوع الغلط والشبهة ، والاعتقاد المعوج بالإيمان بظاهرها تصريحا » [(٢)] ، وبعد أن يذكر بعض النصوص التي هي في موضع المجاز والاستعارة على حد زعمه مثل نصوص اليد والجنب يقول عنها : « كما أن في هذه الأمثلة لا تقع شبهة في أنها استعارة مجازية كذلك في تلك لا تقع شبهة في أنها ليست استعارة ولا مرادا فيها شيء غير الظاهر » [(٣)] ، والنتيجة التي يريد ابن سينا أن يخلص إليها هي أنه إذا كانت هناك نصوص صريحة ظاهرة ولا تقبل التأويل ، ثم إنكم أيها المتكلمون تأولتموها ، فهذا يدل على أن نصوص الشرع كافة غير مقصود بها ما يدل عليه ظاهرها ، لذلك تصبح من باب خطاب الجمهور وهي غير محتج بها في هذه الأبواب ومن ثم فيجب ألا يعتمد في إثبات المعاد عليها ، بل المرجع في ذلك إلى العقل وأدلته [(٤)] .

أما ابن رشد [(٥)] – أخطر الفلاسفة – فقد حاولْ أن يقارب الهوة التي تفصل بين دين الأنبياء ومذاهب الفلاسفة ، وذلك بقوله إن للنصوص ظاهرا

---

(١) الأضحوية لابن سينا (ص : ٩٩) .

(٢) المصدر السابق (ص : ٩٩–١٠٠) .

(٣) المصدر نفسه (ص : ١٠٠) .

(٤) المصدر نفسه (ص : ١٠٣) .

(٥) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي ، المسمى بابن رشد الحفيد ، تمييزا له عن جده شيخ المالكية ، ولد الحفيد سنة ٥٢٠ هـ واتصل – عن طريق الفيلسوف ابن طفيل – بالأمير الموحدي أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن – الذي كان مائلا إلى أقوال الفلاسفة – فكلفه بشرح وتقريب كتب أرسطو ، ففعل ابن رشد وألف في ذلك كتبا عديدة من أشهرها شرح ما بعد الطبيعة لأرسطو – مطبوع – فلما تولى المنصور يعقوب قربه أولا ، ثم نكبه ثانيا فنفى وأحرقت كتبه ، ثم رضى عنه لكنه توفي بعد ذلك =

وباطنا ، وان الشريعة قسمان : ظاهر ومؤول ، فالظاهر فرض الجمهور والمؤول فرض العلماء ، وقد نص على ذلك في بعض كتبه [١] ، و لم يجل التأويل خاصا في بعض صفات الله كما فعل الأشاعرة ، بل جعله عاما في الصفات والمعاد والجنة والنار وغيرها ، واشترط أن يقوم بهذا التأويل العلماء أو من يسميهم أهل البرهان وهم الحكماء الفلاسفة عنده ، أما الجمهور والعامة فالتأويل عليهم حرام ، والإفصاح لهم بحقائق التأويل الفلسفية لا يجوز [٢] ، يقول : « وهاهنا أيضا ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله ، وحملهم إياه على ظاهره كفر ، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة ، ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول ولذلك قال عليه الصلاة والسلام في السوداء إذ أخبرته أن الله في السماء : أعتقها فإنها مؤمنة » [٣] ، إذ كانت ليست من أهل البرهان » [٤] . ولذلك فخطأ الأشاعرة الذي وقعوا فيه – عند ابن رشد – هو أنهم صرحوا بهذا التأويل للجمهور ، فلو أنهم حجبوه عنهم وصرحوا به لأنفسهم ولمن كان من أهل الحكمة والبرهان لكان موقفهم سليما كما يرى الحفيد .

= بقليل سنة ٥٩٤ هـ وقيل سنة ٥٩٥ هـ . من مؤلفاته : تهافت التهافت ، ومناهج الأدلة ، وفصل المقال ، وغيرها كثير ، ويعتبر ابن رشد من أخطر الفلاسفة لأمور : أولها : أنه كان قاضيا وفقيها ، وهو صاحب بداية المجتهد وهذا يعطيه مكانة بني الناس ، وثانيها : أنه حاول أن يقرب بين الفلسفة والدين ، وأن يجعل من هؤلاء الملاحدة أناسا أخياراً وفضلاء ، وثالثها : التصاقه بالدولة الموحدية التي قامت على أنقاض الدولة المرابطية المسنية ، وهذا أعطاه جرأة في أقواله وآرائه ولذلك لم يستطيع علماء الإسلام أن يبينوا حقيقة حاله إلا بعد جهد ، انظر في ترجمته ومحنته : عيون الأنباء (ص : ٥٣٠) ، والديباج المذهب (٢/٢٥٧) ، وتاريخ قضاة الأندلس (ص : ١١١) ، وسير أعلام النبلاء (٢١/٣٠٧) ، والوافي (٣/١١٤) ، وانظر ابن رشد للعقاد (ص : ١٨-٢٦) ، وابن رشد فيلسوف قرطبة (ص : ٩) ومابعدها ، وفي فلسفة ابن رشد الوجود والخلود – بيصار (ص : ٣٩) ومابعدها ، وابن رشد الحفيد : حمادي العبيدي (ص : ١٣) وما بعدها ، وقصة الصراع بين الدين والفلسفة : توفيق الطويل (ص : ١٢٦-١٣٣) ودراسات في الفلسفة الإسلامية : محمود قاسم (ص : ٨٧-١٣٥) وغيرها .

(١) انظر : فصل المقال (ص : ٤٤-٤٦) – ت عمارة ، وتهافت التهافت (٢/٥٥٠-٥٥١) – ت سليمان دنيا ، والكشف عن مناهج الأدلة (ص : ٤٠) ضمن فلسفة ابن رشد .

(٢) انظر : تهافت التهافت (٢/٥٥٧-٥٥٨) .

(٣) سبق تخريجه (ص : ٥٦٥) . والحديث رواه مسلم .

(٤) فصل المقال (ص : ٤٨) .

والملاحظ أن ابن رشد – وهو يتكلم عن الظاهر والباطن – قسم النصوص إلى ثلاثة أقسام :

١ – قسم تأويله كفر ، وهو ما كان في الأصول ، ويمثل لذلك بمن يعتقد أن لا سعادة أخروية ولا شقاء ، وأنه قصد بما ورد فيها اصلاح أحوال الناس في الدنيا ، وأن ذلك حيلة ، وأنه لا موجود إلا المحسوس [١] ، وابن رشد يريد بهذا القول أن يدافع عمن يقلده من الفلاسفة ، وأنهم لم يقصدوا إنكار وجود سعادة أخروية ، وإن فسروا هذه السعادة بأنها للنفوس والأرواح فقط .

٢ – ما يجب تأويله من الظواهر لأهل البرهان فقط دون العامة ، مثل الصفات والعلو – كما سبق بيانه – .

٣ – وهناك نوع ثالث – وهذا هو الموطن الذي تسلط فيه على المتكلمين – متردد بين هذين الصنفين عند أهل النظر والبرهان فقط ، فبعضهم يلحقه بالأول وبعضهم يلحقه بالثاني ، والمخطىء فيه منهم معذور ، أما الجمهور فليس لهم تأويله ، ويجعل ابن رشد أمر المعاد من هذا النوع فيقول : « فإن قيل : فإذا تبين أن الشرع على ثلاث مراتب ، فمن أي هذه المراتب الثلاث هو عندكم ما جاء في صفات المعاد وأحواله ، فنقول : إن هذه المسألة ، الأمر فيها بين ، إنها من الصنف المختلف فيه ، وذلك أنا نرى قوما ينسبون أنفسهم إلى البرهان يقولون : إن الواجب حملها على ظواهرها ؛ إذ كان ليس هاهنا برهان يؤدى إلى استحالة الظاهر فيها ، وهذه طريقة الأشعرية ، وقوم آخرون أيضا ممن يتعاطى البرهان يتأولونها ، وهؤلاء يختلفون في تأويلها اختلافا كثيرا ، وفي هذا الصنف أبو حامد معدود ، هو وكثير من المتصوفة ، ومنهم من يجمع فيه التأويلين كما فعل ذلك أبو حامد في بعض كتبه » [٢] ، ثم يقول ابن رشد : « ويشبه

---

(١) فصل المقال (ص : ٤٧) .

(٢) فصل المقال (ص : ٤٩–٥٠) ، أما ما أشار إليه ابن رشد من مذهب الغزالي ، فقد سبق في ترجمة الغزالي بيان ميوله الفلسفية والصوفية ، فمثل ما يشير إليه ابن رشد ليس غريبا عليه ، وانظر الاقتصاد (ص : ١٣٤–١٣٥) ، والأربعين (ص : ٢١٥–٢١٦) ، والغزالي لا ينكر المعاد ، بل يثبته – وقد سبق نقل رده على الباطنية فيه – ولكنه في بعض كتبه يفسر بعض أحواله تفسيرات فلسفية .

أن يكون المخطىء في هذه المسألة من العلماء معذورا ، والمصيب مشكورا أو مأجورا ، وذلك إذا اعترف بالوجود ، وتأول فيها نحوا من أنحاء التأويل أعني في صفة المعاد ، لا في وجوده ... » [(١)] . وهكذا فابن رشد يجعل إثبات المعاد الجسماني وتفاصيل ما ورد عن الجنة وما فيها من أنواع النعيم ، والنار وما فيها من ألوان العذاب ، كل ذلك قابل للتأويل ، لكن لأهل البرهان فقط دون الجمهور ، مثل الصفات تماما . وتفريق الأشعرية – على حد زعمه – مما لا دليل عليه [(٢)] .

* * *

وبعد هذا النقل المطول لأقوال الأشاعرة والفلسفة في هذا الموضوع المهم ، نأتي إلى أقوال ومواقف شيخ الإسلام من ذلك ، وقد سبق في بداية هذه الفقرة ذكر تعليله لأسباب هذا التطاول :

١ – وأول ما يلاحظ أن شيخ الإسلام ركز على ذكر تطاول المعتزلة على الأشاعرة وكشفهم لتناقضهم . ومعلوم أن الأشاعرة يعتبرون مذهبهم مخالفا لمذهب وأصول المعتزلة ، ولذلك يردون عليهم كثيرا ، ويبرزون – في كتبهم – القضايا التي هي موطن خلاف بينهم ، ولما كانت مخالفة المعتزلة لمذهب أهل السنة مما لا يشك فيه أحد من الأشاعرة ذكر شيخ الإسلام أن هؤلاء تطاولوا عليهم وأظهروا تناقضهم . ففي معرض الرد على الأشاعرة بعد ذكره لوجه مطول في تناقضهم في الشرعيات والعقليات ، يقول : « أن يقال هذه القواعد التي جعلتموها أصول دينكم وظننتم أنكم بها صرتم مؤمنين بالله وبرسوله وباليوم الآخر ، وزعمتم أنكم تقدمتم بها على سلف الأمة وأئمتها وبها دمغتم أهل الإلحاد من المتفلسفة والمعتزلة ونحوهم هي عند التحقيق تهدم أصول دينكم وتسلط عليكم عدوكم وتوجب تكذيب نبيكم والطعن في خير قرون هذه الأمة ، وهذا أيضا فيما فعلتموه في الشرعيات والعقليات » [(٣)] ، ثم ذكر نماذج لذلك ومنها :

---

(١) فصل المقال (ص : ٤٩–٥١) .

(٢) انظر : فصل المقال (ص : ٥١–٥٣) ، حيث ينعي ابن رشد على أبي حامد ذكره للتأويلات في الكتب التي ألفت للجمهور ، وانظر : المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد . محمد عمارة (ص . ١٨–٢٨) .

(٣) التسعينية (ص : ٢٦١) .

أ – أن الأشاعرة مع مخالفتهم للمعتزلة في مسألة الرؤية والقرآن – وهي من البدع القديمة التي أظهرها المعتزلة والجهمية – إلا أنهم وافقوهم على نفى العلو والقول بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه والعجيب « أن هذه البدعة الشنعاء والمقالة التي هي شر من كثير من [١] اليهود والنصارى ، لم يكن يظهرها أحد من المعتزلة للعامة ولا يدعو عموم الناس إليها ، وإنما كان السلف يستدلون على أنهم يبطنون ذلك بما يظهرونه من مقالاتهم » – يقول شيخ الإسلام مخاطبا الأشاعرة – : « فموافقتكم للمعتزلة على ما أسروه من التعطيل والإلحاد الذي هو أعظم مخالفة للشرع والعقل مما خالفتموه [٢] فيه في مسألة الرؤية والقرآن ، فإن كل عاقل يعلم أن دلالة القرآن على علو الله على عرشه أعظم من دلالته على أن الله يرى .... فوافقتم الجهمية المعتزلة وغيرهم على ما هو أبعد عن العقل والدين مما خالفتموهم فيه » [٣] ، ثم يقول شيخ الإسلام – مخاطبا الأشاعرة – إن هذا أوجب فسادين عظيمين :

« أحدهما : تسلط المعتزلة ونحوهم عليكم ، فإنكم لما وافقتموهم على هذا التعطيل ، بقى بعد ذلك إثباتكم للرؤية ولكون القرآن غير مخلوق قولا باطلا في العقل عند جمهور العقلاء ، وانفردتم عن جميع طوائف الأمة بما ابتدعتموه في مسألة الكلام والرؤية ، وقويت المعتزلة بذلك عليكم وعلى أهل السنة ، وإن كنتم قد رددتم على المعتزلة » [٤] ، وذلك بما فعله الأشعري وغيره من إبراز تناقض المعتزلة .

والثاني : « أن الفضلاء إذا تدبروا حقيقة قولكم الذي أظهر فيه خلاف المعتزلة ، وجدوكم قريبين منهم أو موافقين لهم في المعنى ، كما في مسألة الرؤية فإنكم تتظاهرون بإثبات الرؤية والرد على المعتزلة ثم تفسرونها بما لا ينازع المعتزلة في إثباته ... » [٥] ، وكذا في مسألة القرآن وكلام الله [٦] .

---

(١) كذا في المطبوعة من التسعينية ، ولعل العبارة : من [أقوال] اليهود ...

(٢) لعل الصواب خالفتموهم .

(٣) التسعينية (ص : ٢٦٢-٢٦٣) .

(٤) المصدر السابق (ص : ٢٦٣) .

(٥) المصدر السابق (ص : ٢٦٤) .

(٦) المصدر السابق (ص : ٢٦٤-٢٦٩) .

ب – وكذلك ما خالفوا فيه المعتزلة كمسألة الأسماء والأحكام حيث مالوا إلى مذهب المرجئة وقالوا مقابلة لمذهب المعتزلة : لا نعلم الفساق هل يدخل أحد منهم النار أو لا يدخلها ، فوقفوا وشككوا في نفوذ الوعيد في أهل القبلة جملة ، وهذا أشد ابتداعا من مذهب المعتزلة ، والسلف رحمهم الله لا يتنازعون في أنه لابد أن يدخل النار من يدخلها من أهل الكبائر ولكن لا يخلدون فيها ، وهذا خلاف مذهبي المعتزلة والمرجئة [١] .

جـ – وكذا ردودهم على المعتزلة في مسائل القدر [٢] .

ويقول شيخ الإسلام معقبا على ما سبق : « وأنتم قد خالفتم من نصوص الكتاب والسنة وسلف الأمة في مسائل الصفات والقرآن والرؤية ومسائل الأحكام والقدر ما تأولتموه ، فالمعتزلة ونحوهم إذا خالفوا من ذلك ما تأولوه لم يكن لكم عليهم حجة ، وإذا قدحتم في المعتزلة بما ابتدعوه من المقالات وخالفوه من السنن والآثار قدحوا فيكم بمثل ذلك ، وإذا نسبتموهم إلى القدح في السلف والأئمة نسبوكم إلى مثل ذلك ، فما تذمونهم به من مخالفة الكتاب والسنة والإجماع يذمونكم بنظيره ، ولا محيص لكم عن ذلك إلا بترك ما ابتدعتموه وما وافقتموهم عليه من البدعة ، وما ابتدعتموه أنتم ، وحينئذ فيكون الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها سليما من التناقض والتعارض » [٣] .

وهناك نماذج أخرى عديدة يرمي فيها المعتزلة الأشاعرة بالتناقض في الأقوال [٤] ، وحينما يتسلط هؤلاء على الأشاعرة ، ويتبين أن أقوال هؤلاء الذين ينسبون أنفسهم إلى مذهب السلف قريبة من أقوال هؤلاء المعتزلة – بل قد تكون أكثر تناقضا منهم وأعظم بعدا عن مذهب السلف – حينما تبرز مثل هذه الحقائق ،

---

(١) التسعينية (ص : ٢٦٩–٢٧٠) .

(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ٢٧٠–٢٧١) .

(٣) انظر : المصدر نفسه (٢٧١–٢٧٢) .

(٤) انظر مثلا : منهاج السنة (٢/٣٠٥) –المحققة– ، والكيلانية ، – مجموع الفتاوى (١٢/٤٣٦) ، وشرح الأصفهانية (ص : ٦٩–٧٢) – المطبوعة – والتسعينية (ص : ٩٣–٩٤) ، ودرء التعارض (٥/٢٥٠–٢٥١) .

فإنها تكون من أعظم البيان والحجة على فساد ما خالف فيه الأشاعرة مذهب أهل السنة والجماعة ، خاصة وأن المعتزلة اشتهروا بمخالفة مذهب السلف ، بل إن بعض أئمة أهل السنة كفروهم .

٢ - وإذا كان ما سبق فيه بيان تطاول المعتزلة على الأشاعرة ، فإن غلاة الصوفية والفلاسفة والقرامطة تسلطوا على الفريقين جميعا ، يقول شيخ الإسلام في معرض فضحه لعقائد غلاة الصوفية كابن عربي وابن سبعين ، وبيانه لما كان بينهم وبين القرامطة الباطنية من اتصال [1] ، يقول عن ابن سبعين : « وهو وابن عربي وأمثالهما في ترتيب دعوتهم من جنس ملاحدة الشيعة الباطنية » [2] ، ثم يقول عن ملاحدة الصوفية والباطنية : « وقوى ضلالهم أمور : منها اعتقادهم أن ما جاءت به الرسل باطنا يناقض ظاهره ، ومن أسباب ذلك ما حصل لهم من الحيرة والاضطراب في فهم ما جاءت به الرسل . ومنها : أنهم رأوا الطريق التي سلكها المتكلمون لا تفيد علما ، بل هي إما سفسطة وجدل بالباطل عند من عرفه ، وإما جدل يفيد المغالبة عند من لم يعرف حقيقته ، وذلك أن هؤلاء سلكوا في الكلام طريقة صاحب الإرشاد [3] ونحوه ، وهي مأخوذة في الأصل عن المعتزلة نفاة الصفات ، وعليها بنى هؤلاء وهؤلاء أصل دينهم ، وجعلوا صحة دين الإسلام موقوفا عليها » [4] ، وهذا هو دليل حدوث الأجسام المشهور ، يقول شيخ الإسلام بعد ذلك مبينا كيف استطال هؤلاء على المتكلمين : « فجاء هؤلاء المتفلسفة لما رأوا هذه عمدة هؤلاء المتكلمين في إثبات حدوث العالم وإثبات الصانع ، وتفطنوا لموضع المنع فيها وهو قولهم : يمتنع دوام الحوادث قالوا : هذه الطريقة تستلزم كون الصانع كان معطلا عن الكلام والفعل دائما إلى أن أحدث كلاما وفعلا بلا سبب أصلا ، قالوا : وهذا مما يعلم بطلانه بصريح العقل قالوا : وليس معكم من نصوص الأنبياء ما يوافق هذا ، وأما إخبار الله أنه خلق السموات

---

(١) انظر : الصفدية (١/٢٦٥-٢٧٢) .
(٢) انظر : المصدر السابق (١/٢٧٢) .
(٣) وهو أبو المعالي الجويني .
(٤) الصفدية (١/٢٧٣-٢٧٤) .

والأرض في ستة أيام ، فهذا يدل على أنه خلقها من مادة قبل ذلك كما أخبر أنه ﴿ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴾ [فصلت : ١١] ، وكذلك في أول التوراة ما يوافق هذا . قالوا : وهذا النص وإن كان يناقض قولنا بقدم العالم فليس فيه ما يدل على قولكم بتعطيل الصانع عن الصنع ، وحينئذ فنحن نقول في هذا النص وأمثاله من نصوص المبدأ والمعاد ما نقوله نحن وأنتم في نصوص الصفات » [1] ، والملاحظ أنه مع أن الموضوع هو دليل حدوث العالم الذي لا يرجع فيه هؤلاء ولا هؤلاء إلى أدلة النصوص ، وإنما يرجعون إلى أدلة العقول ، الملاحظ أنهم استطالوا عليهم في اتفاقهم معهم على تأويل نصوص الصفات ، لذلك فمن حقهم أن يؤولوا أيضا نصوص حدوث العالم وما في الآخرة وهو ما يعبر عنه بالمبدأ والمعاد .

وهؤلاء الذين استطالوا على المتكلمين قسمان ، يقول شيخ الإسلام : « ثم من هؤلاء من سلك طريق التأويل كما فعل ذلك من فعله من القرامطة كالنعمان قاضيهم ، صاحب أساس التأويل ، وكأبي يعقوب السجستاني صاحب الأقاليد الملكوتية ، وكتاب الافتخار ، وأمثالهما ، وألقى هؤلاء جلباب الحياء [2] وكابروا الناس وباهتوهم ، حتى ادعوا أن الصلاة معرفة أسرارهم أو موالاة أئمتهم ، والصوم كتمان أسرارهم ، والحج زيارة شيوخهم ، وهذا يبوحون به إذا انفردوا بإخوانهم » .

---

(١) انظر : الصفدية (١/٢٧٥-٢٧٦) .

(٢) من المؤسف حقا أن هذه الكتب الإلحادية الباطنية التي ألقي فيها جلباب الحياء ، وجاهر فيها أصحابها بكل إلحاد وزندقة قد بدأت تنشر وتطبع على يد مؤسسات وأفراد تفرغو لخدمة هذه الطوائف . وانظر أمثلة لتأويلات هؤلاء في بعض الكتب التي أشار إليها شيخ الإسلام ، منها : أساس التأويل للقاضي النعمان ، قاضي قضاة الدولة الفاطمية المتوفي سنة ٣٦٣ هـ ، انظر : (ص : ٣٨) وما بعدها ، (وص : ٥٠) وما بعدها ، وانظر : كتاب الافتخار للداعي الإسماعيلي أبي يعقوب السجستاني المتوفي سنة ٣٥٣ هـ (ص : ٢٤) وما بعدها ، (وص : ٧٤) وما بعدها ، أما كتاب الهفت المروى عن جعفر الصادق والمنسوب إلى المفضل الجعفي – فقد غطى على هذه الكتب وبلغ الغاية في الكفر والزندقة والالحاد مع التأويلات المضحكة التي لا يقبلها أي عقل ، انظره : (ص : ٣٢) وما بعدها .

« وأما الذين سكنوا بين المسلمين كالفارابي وابن سينا وأمثالهما فما أمكنهم أن يقولوا مثل هذا ، وعلموا أنه مما يظهر بطلانه فقالوا : إن الرسل إنما خاطبت بما يخيل إليهم أمورا ينتفعون باعتقادها في الإيمان بالله واليوم الآخر ، وإن كان ما يعتقدون من تلك الأمور باطلا لا يطابق الحقيقة في نفسه ، والخطاب الدال على ذلك كذب في الحقيقة عندهم ، لكنه يسوغ الكذب الذي يصلح به الناس ، ومن تحاشى منهم على إطلاق الكذب على ذلك فعنده أنه من باب تورية العقلاء الذين يورون لمصلحة أتباعهم » [1] ، ومن هؤلاء من يجوز التأويل لأهل البرهان من الفلاسفة ، أما الجمهور والعامة فلا يجوز عليهم التأويل ، يقول شيخ الإسلام معقبا على ما سبق : « فكان ما سلكه أولئك المتكلمون في العقليات الفاسدة ، والتأويلات الحائدة هي التي أخرجت هؤلاء إلى غاية الإلحاد ونهاية التكذيب للمرسلين وفساد العقل والدين » [2] .

والملاحظ أن ابن سينا مع أنه تأثر بكلام المتكلمين وخاصة المعتزلة – وذلك في مسائل منها نفي الصفات والعلو – إلا أنه لما خلط هذه الأقوال بأقوال الفلاسفة صار يستطيل على هؤلاء المتكلمين « ويجعل القول الذي قاله هؤلاء هو قول المسلمين ، وليس الأمر كذلك ، وإنما هو قول مبتدعتهم ، وهكذا عمل إخوانه القرامطة الباطنية صاروا يلزمون كل طائفة من طوائف المسلمين بالقدر الذي وافقوهم عليه مما هو مخالف للنصوص ، ويلزمونهم بطرد ذلك القول حتى يخرجوهم عن الإسلام بالكلية » [3] ، ونصوص شيخ الإسلام في هذا كثيرة [4] – لأن خطأ هؤلاء المتكلمين في هذه المسألة التي هي من أهم المسائل ، بل وكثيرا ما يجعلونها عماد التوحيد ، وهي مسألة حدوث العالم – كان سببا في تسلط هؤلاء الملاحدة عليهم .

---

(١) الصفدية (٢٧٦/١) .

(٢) المصدر السابق (٢٧٧/١) .

(٣) درء التعارض (٢٣٩/٨) .

(٤) انظر : شرح الأصفهانية (ص : ١٣٨ ، ٢٥٦-٢٦٧) – ت العودة ، (وص : ٧١) من المطبوعة ، ومنهاج السنة (١٠٤/١-١٠٩ ، ٢١٣-٢١٥ ، ٢٤٩-٢٥١) – المحققة – ودرء التعارض (٣٧٢/١-٣٧٣ ، ٢٨١/٢-٢٨٨ ، ٩٧/٨-٩٨ ، ٢٨٢-٢٨٣) .

٣ - وأخطر الموضوعات التي أشار فيها شيخ الإسلام إلى تطاول الفلاسفة والباطنية على المتكلمين موضوع الصفات والقدر وأنه إذا جاز لهم تأويلها أو بعضها ، فلم لا يجوز تأويل نصوص المعاد ، والعبادات ، وقد ناقش شيخ الإسلام هذه المسألة في أثنين من أهم كتبه التي أفردها في الرد على الأشاعرة وهما نقض التأسيس ودرء تعارض العقل والنقل ؛ إضافة إلى الإشارات المتعددة في مختلف كتبه .

أما نقض التأسيس : فقد ذكر فيه أسباب تسلط هؤلاء الفلاسفة على المتكلمين ثم نقل كلام الرازي في نهاية العقول - الذي سبق نقله - ثم قال معلقا على جواب بأنا نعلم المعاد ضرورة : « فلينظر العاقل في هذا الجواب حيث قال لهم هؤلاء المتكلمون : نحن نعلم الأخبار بمعاد الأبدان أن الرسل أخبرت به بالضرورة ، فلم يجعلوا مستند العلم بذلك دلالة القرآن والحديث والإجماع عليه ؛ لأنهم [أي الفلاسفة] عارضوهم بمثل ذلك وبأبلغ منه في أمر الصفات والقدر ، فعدلوا إلى ما ذكروه من أنا نعلم بالاضطرار إخبارهم بالمعاد الجسماني . فإن هذا الذي قالوه صحيح وحجة صحيحة على إثبات المعاد البدني ، لكن قصروا في عدم الاحتجاج على ذلك في القرآن وبالأخبار وإجماع السلف » (١) ، ثم بين شيخ الإسلام أن السلف رحمهم الله تعالى لم يفرقوا بين الصفات والقدر والمعاد ، بل قالوا : « نحن نعلم أيضا أخبارهم بما أخبروا به من الصفات والقدر بالضرورة ، وقول بعضهم : إنه لم يقل أحد إن هذا معلوم بالضرورة في دينهم ، ليس كذلك ؛ بل أهل الحديث وغيرهم يعلمون ذلك من دينهم ضرورة ، وكلا الطائفتين مخالف للفطرة العقلية ومخالف لما نعلم نحن بالضرورة من دين الرسول ، ومخالف للأقيسة العقلية البرهانية ، والنصوص الإلهية القرآنية والإيمانية » (٢) .

وقد نقل شيخ الإسلام كلام ابن رشد في فصل المقال (٣) ، وجعله معاد

---

(١) نقض التأسيس - المطبوع - (٢٢٣/١-٢٢٤) .
(٢) المصدر السابق - المطبوع - (٢٢٤/١) .
(٣) انظر : المصدر السابق - المطبوع - (٢٢٦/١-٢٣٧) .

الأبدان مما يجوز تأويله ، ثم رد على ابن رشد وبين ما في كلامه من ميل إلى مذاهب الفلاسفة [١] ، وشيخ الإسلام - كما هي عادته - يوثق أقواله بالنقل من كتب هؤلاء ، بحيث لا تبقى شبهة لأحد أو مجال لدعوى التحريف أو تحميل الكلام ما لم يحتمله .

وقد أعاد شيخ الإسلام الموضوع مرة أخرى ، وأشار إلى تناقض الرازي في أقواله وردوده على الفلاسفة في أمر المعاد ، وبين شيخ الإسلام أنه يقال له في مسائل الصفات والقدر ما يقوله هو لأولئك في مسائل المعاد [٢] ، وفي موضوع المحكم والمتشابه والرد على الرازي الذي جعل المتشابه ما خالف الدليل العقلي ، يقول شيخ الإسلام : « فجعل الإحكام هو عدم المعارض العقلي ، لا صفة في الخطاب وكونه في نفسه قد أحكم وبين وفصل ، مع أن المعارض العقلي لا يمكن الجزم بنفيه إذا جوز وقوعه في الجملة ، ولهذا استقر أمره على أن جميع الأدلة السمعية القولية متشابهة لا يحتج بشيء منها في العلميات ، فلم يبق على قوله لنا آيات محكمات وهن أم الكتاب ، بحيث يرد المتشابه إليها ، ولكن المردود إليه هو العقلي فما وافقه أو لم يخالفه فهو المحكم ، وما خالفه فهو المتشابه ، وهذا من أعظم الإلحاد في أسماء الله تعالى وآياته ، ولهذا استقر قوله في هذا الكتاب [٣] على رأى الملاحدة الذين يقولون : إنه أخبر العوام بما يعلم أنه باطل لكون عقولهم لا تقبل الحق فخاطبهم بالتجسيم مع علمه أنه باطل » ، قال شيخ الإسلام : « وهذا مما احتج به الملاحدة على هؤلاء في المعاد ، وقالوا خاطبهم أيضا بالمعاد كما خاطبهم بالتجسيم ، وهؤلاء جعلوا الفرق أن المعاد علم بالاضطرار من دين الرسول » [٤] .

ومنهج الأشاعرة - خاصة المتأخرين منهم - في تعاملهم مع النصوص الواردة من الكتاب والسنة في أبواب الصفات هو منهج من لا يرى لها حرمة ، بل هي إما مردودة إن كانت أخبار آحاد ، أو مؤولة إن كانت ثابتة بالتواتر ،

---

(١) انظر : نقض التأسيس (١/٢٦٠) .
(٢) انظر نقض التأسيس - المخطوط - (٣/١٩٦-١٩٩) .
(٣) أي كتاب الرازي : أساس التقديس ، ويسمى تأسيس التقديس .
(٤) نقض التأسيس : المخطوط - (٢/٢٧٤-٢٧٥) .

ولاشك أن هذا مدخل سهل ويسير لمن أراد أن يطعن في بقية النصوص ، ويلزم هؤلاء فيها بما التزموه في نصوص الصفات والعلو التي جاءت نصا صريحا في مدلولاتها .

ولذلك لما رد شيخ الإسلام على هؤلاء في قانونهم الفاسد الذي قالوا فيه بتقديم العقل على النقل عند التعارض ، جعل أحد الأوجه في الرد عليهم بيان استطالة الملاحدة على هؤلاء المتكلمين – وقد سبقت الإشارة إلى ذلك ، مع الإحالة في تفصيله إلى هنا [(١)] – ، يقول شيخ الإسلام : « الوجه العشرون أن تقول : ما سلكه هؤلاء نفاة الصفات من معارضة النصوص الإلهية بآرائهم هو بعينه الذي احتج به الملاحدة الدهرية عليهم في إنكار ما أخبر الله به عباده من أمور اليوم الآخر ، حتى جعلوا ما أخبرت به الرسل عن الله وعن اليوم الآخر لا يستفاد منه علم ، ثم نقلوا ذلك إلى ما أمروا به من الأعمال : كالصلوات الخمس ، والزكاة ، والصيام ، والحج . فجعلوها للعامة دون الخاصة ، فآل الأمر بهم إلى الإلحاد في الأصول الثلاثة التي اتفقت عليها الملل كما قال تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ آمَنُوا وَٱلَّذِينَ هَادُوا وَٱلنَّصارَىٰ وَٱلصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [البقرة : ٦٢] ، فأفضى الأمر بمن سلك سبيل هؤلاء إلى الإلحاد في الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح وسرى ذلك في كثير من الخائضين في الحقائق من أهل النظر والتألة من أهل الكلام والتصوف ، حتى آل الأمر بملاحدة المتصوفة كابن عربي صاحب فصوص الحكم وأمثاله إلى أن جعلوا الوجود واحدا وجعلوا وجود الخالق هو وجود المخلوق وهذا تعطيل للخالق ، وحقيقة قولهم فيه مضاهاة لقول الدهرية الطبيعية الذين لا يقرون بواجب أبدع الممكن ، وهو قول فرعون ، ولهذا كانوا معظمين لفرعون ... وآخر تحقيقهم استحلال المحرمات وترك الواجبات ، كما كان يفعل أبرع محققيهم التلمساني وأمثاله [(٢)] – ثم ذكر أحوال الصوفية ، والقرامطة الباطنية والإسماعيلية ومن كان ينتسب إليهم كابن سينا وغيره [(٣)] – ، ثم قال :

---

(١) انظر : ما سبق في هذا الفصل في مبحث لا تعارض بين العقل والنقل ، الفقرة السادسة .

(٢) انظر : درء التعارض (٥/٣-٤) .

(٣) انظر : المصدر السابق (٥/٤-١٠) .

« والمقصود هنا أن هؤلاء الملاحدة يحتجون على النفاة بما وافقوهم عليه من نفي الصفات ، والإعراض عن دلالة الآيات ، كما ذكر ذلك ابن سينا في « الرسالة الأضحوية » التي صنفها في المعاد لبعض الرؤساء الذين طلب تقربه إليه ليعطوه مطلوبه منهم من الجاه والمال » (١) . ثم نقل شيخ الإسلام نصا مطولا من هذه الرسالة الأضحوية (٢) .

وهؤلاء المتكلمون بمنهجهم الباطل كانوا سببا في استطالة عدد كبير من طوائف الملاحدة ، ومن أبرزها :

– طائفة الفلاسفة .
– طائفة الباطنية من القرامطة والإسماعيلية وغيرهم .
– وغلاة الصوفية الذين وصل بهم الأمر إلى وحدة الوجود وتعطيل الشرائع ،

وشيخ الإسلام وهو في موضع الرد على أولئك المتكلمين لا يجعل ذلك مبررا للسكوت عن أقوال هؤلاء الملاحدة ، بل يفضحهم ويرد عليهم ، ويبين أن هؤلاء المتكلمين أفضل منهم بدرجات ، ولذلك يقول بعدما نقل أقوال ابن سينا في الأضحوية التي استطال بها على المتكلمين .

« والكلام على هذا من فنين :

أحدهما : بيان لزوم ما ألزم لنفاة الصفات ، الذين سموا نفيها توحيدا من الجهمية والمعتزلة ونحوهم .

والثاني : بيان بطلان كلامه ، وكلامهم الذي وافقوهم عليه » (٣) .

ثم شرح شيخ الإسلام هذين الأمرين شرحا وافيا ، بين فيه كيف استطال ابن سينا على المتكلمين ، كما رد على ابن سينا وأغلظ عليه بما يستحقه (٤) .

---

(١) انظر : درء التعارض (٥/١٠) .
(٢) انظر : المصدر السابق (٥/١٠–١٨) .
(٣) انظر : المصدر نفسه (٥/١٨–١٩) .
(٤) انظر : المصدر السابق (٥/١٩) إلى نهاية هذا الوجه (ص : ٢٠٣) ، وانظر : تعليقات شيخ الإسلام على أقوال ابن سينا في (٥/٦٣–٧٣) .

وفي موضع يذكر نماذج من هذا التسلط فيقول :

« المتفلسفة الدهرية كالفارابي وابن سينا يزعمون أن العقل يحيل معاد الأبدان ، فيجب تقديم العقليات على دلالة السمع ، ويخاطبون من أقر بالمعاد من المعتزلة وموافقيهم في نفي ذلك بما تخاطب به المعتزلة المثبتة للصفات ويقولون لهم : قولنا في نصوص المعاد كقولكم في نصوص الصفات ، وهكذا خاطبت القدرية من المعتزلة والشيعة وغيرهما متكلمة الإثبات في مسألة القدر ، وقالت : القول في النصوص المثبتة للقدر وأن الله خالق أفعال العباد ، كالقول في نصوص الصفات » (١) .

ويشرح المأزق الذي وقع فيه هؤلاء المتكلمون فيقول : « إن هؤلاء النفاة للصفات المثبتين للمعاد هم بين المؤمنين بالجميع كالسلف والأئمة ، وبين الملاحدة المنكرين للصفات والمعاد ، فالملاحدة تقول لهم : قولنا في نفي المعاد كقولكم في نفي الصفات ، فلا يستدل بالشرع على هذا ولا على هذا لمعارضة العقل له . والمؤمنون بالله ورسوله يقولون لهم : قولنا لكم في الصفات كقولكم للملاحدة في المعاد ، فإذا قلتم للملاحدة : إثبات المعاد معلوم بالاضطرار من دين الرسول قلنا لكم : وإثبات الصفات والعلو والأفعال معلوم بالاضطرار من دين الرسول » (٢) .

ولما ناقش شيخ الإسلام نفاة العلو ورد عليهم طويلا ، كان من ضمن منهجه في الرد عليهم بيان هذه الاستطالة من جانب الملاحدة ، وأنه لا يستطيع نقض أقوالهم ما دام موقفهم من نصوص العلو المتواترة بهذه الطريقة ، وقد ساق شيخ الإسلام حوارا بين هؤلاء بين فيه كيف ينتهي الأمر إلى عجز المتكلمين عن مناقشة الملاحدة إلا بنوع من التناقض ، يقول شيخ الإسلام في مقدمة هذا الحوار : « أن يقال لمن أجاب بهذا عن النصوص [وذلك حين قال : إنها معارضة بأدلة العقول] :

---

(١) درء التعارض (٥/٢٥٠-٢٥١) .

(٢) المصدر السابق (٥/٣٠١-٣٠٢) .

إذا احتججت على من ينفي ما تثبته بالنصوص ، كإثبات القدر - إن كنت من المثبتين له - أو إثبات الجنة والنار وما فيهما من الأكل والشرب واللباس ونحو ذلك - إن كنت من المثبتين له - ، وإثبات وجوب الصلاة والزكاة والصيام والحج وتحريم الربا والخمر وغير ذلك من الشرائع - إن كنت من المثبتين له - إذا قال لك منازعك : هذه الظواهر التي احتججت بها قد عارضها دلائل عقلية وجب تقديمها عليها . فما كان جوابك لهؤلاء كان جواب أهل الإثبات لك .

فإن قلت : ما أثبته معلوم بالاضطرار من الدين .

قال لك : أهل الإثبات للعلو : وهذا معلوم لنا بالاضطرار من الدين .

فإن قلت : أنا لا أسلم هذا لكم .

قالوا لك : ومن نازعك من القرامطة أو الفلاسفة أو المعتزلة لا يسلم لك ما ادعيته من الضرورة » [١] .

ويستمر في هذا الحوار العجيب الذي قال فيه شيخ الإسلام : « واعلم أنه ليس من أهل الأرض إلا من يمكن مخاطبته بهذه الطريق » [٢] .

وهذا الباب الذي أبدع شيخ الإسلام في أسلوب عرضه ، واستخدامه في الرد على الأشاعرة وغيرهم يفسر - مع غيره من الأوجه - ذلك العداء الشديد والحقد المتراكم عليه في حياته وبعد مماته من جانب أعداد كبيرة من أهل الأهواء أو من أتباعهم المقلدين لهم .

لقد كان شيخ الإسلام - رحمه الله - علما شامخا وما استطاع معارضوه أن يجادلوا حجته بالحجة ، وإنما لجأوا إلى الأساليب الملتوية من التشهير وتحريف الكلام مما قد يقنع العامة ، ولكنه لا يثبت أمام الحجاج بالشرع والعقل .

---

(١) درء التعارض (٧/١٣٤-١٣٥) .

(٢) المصدر السابق (٧/١٣٦) ، وانظر : بقية الحوار مع ردود ومناقشات أخرى إلى (ص : ١٤٠) من هذا الجزء . وانظر أيضا : حول موضوع الاستطالة : الدرء (٨/٢٤١-٢٤٢) ، ومنهاج السنة (٢/١١٢) - المحققة ، والتسعينية (ص : ٢٦١) وغيرها .

والخلاصة أنه ليس لهؤلاء المتكلمين نفاة الصفات أو بعضها مخلص ولا مخرج من هذه المضايق التي وقعوا فيها إلا بالعودة إلى منهج السلف وإثبات ما أثبته الله ورسوله ونفي ما نفاه الله ورسوله .

* * *

وبعد : فهذه خطوط عامة في منهج شيخ الإسلام في الرد على الأشاعرة فيما خالفوا فيه أهل السنة ، ومنها يتبين :

١ - أن شيخ الإسلام وهو يرد على هؤلاء لم ينس في أي موقف من مواقف الرد أن يبين ما عندهم من أمور إيجابية وأقوال صائبة ، وكيف يغفل هذا وهو يقول في معرض الرد على أحد ملاحدة الفلاسفة الإسماعيلية - وهو ابن سينا - : « وما ذكره من امتناع التحريف على كلية الكتاب العبرى حق كما قال »[1] ، ثم يذكر أدلة على ذلك .

٢ - أن شيخ الإسلام يرجع المسائل الفرعية إلى أصولها ، ويقرر الرد ببيان هذه الأصول :

- فيبين أن الكتاب والسنة فيهما الكفاية والهداية التامة .

- كما يقرر أن ما وقع فيه هؤلاء هو من علم الكلام المذموم الذي اتفق السلف على ذمه .

- ويقرر أيضا أن السلف أعلم وأحكم ، ولا يجوز معارضة ما أجمعوا عليه . ويبين أثناء ذلك جهل هؤلاء المتكلمين بحقيقة مذهب السلف .

- كما يقرر أنه لا يمكن أن يقع تعارض بين العقل الصريح والنقل الصحيح .

٣ - ثم إن شيخ الإسلام يستخدم في الرد عليهم أساليب غير مباشرة لكنها عميقة الأثر :

---

(١) انظر : درء التعارض (٧٨/٥) .

– فهو يرجع أقوال هؤلاء إلى أصولها الاعتزالية والفلسفية ، وهم يصرحون في مخالفة هؤلاء والرد عليهم .

– ثم يرد على متأخريهم بأقوال شيوخهم ، ولقد كان هذا من أشد وأوجع ما لقي الأشاعرة ، ولذلك امتحنوا شيخ الإسلام محنة عظيمة بسبب الفتوى الحموية لأنها مبنية على هذا الوجه .

– ولم يكتف ببيان مناقضتهم لشيوخهم بل أبرز تناقض أقوالهم أنفسهم ، سواء في كتبهم المتعددة أو في الكتاب الواحد .

٤ – وأخيرا فإن شيخ الإسلام قد اهتم ببيان أمرين عظيمين بالنسبة لهؤلاء :

أحدهما : ما وقعوا فيه من الحيرة والشك والاضطراب ، وهي حيرة أشبهت كثيرا حيرة ملاحدة الفلاسفة ، ثم رجوع كثير منهم إلى المذهب الحق وتبرمه مما كان عليه من علم الكلام ، والسؤال الحاسم هنا : إذا كان الأمر بهذه المثابة ، فهل الأولى بهؤلاء الأتباع الذين يناقشهم شيخ الإسلام ويبين الأمر لهم ، هل الأولى بهم أن يبدأوا من حيث بدأ شيوخهم فيدخلوا في علم الكلام ويتعلموه ويستخدموه ، حتى إذا غاصوا فيه وبلغوا الغاية أو ما يقاربها ، قالوا مثل شيوخهم ياليتنا لم نتعلم علم الكلام ، وياليتنا نموت على عقيدة العجائز . أم الأولى بهم أن يأخذوا من ذلك درسا ويبدأوا من حيث انتهى أولئك بالاعتماد على الكتاب والسنة اعتمادا كاملا ونبذ ما عدا هما مما هو مخالف ومناقض لهما . ؟

والثاني : أن هؤلاء المتكلمين بمنهجهم فتحوا الباب لتسلط الملاحدة من الفلاسفة ، والباطنية ، وغلاة الصوفية ، عليهم وعلى المسلمين ، وكم في هذا من الخطر على عقيدة المسلمين وشريعتهم ؟ .

* * *



موقف ابن تيمية

من الأشاعرة

تأليف

الدكتور عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود

الجزء الثالث

الناشر
مكتبة الرشد
الرياض

الفصل الثالث

« موقفه في الرد عليهم تفصيلا »

وفيه مباحث :

المبحث الأول : في توحيد الألوهية والربوبية .
المبحث الثاني : في الأسماء والصفات .
المبحث الثالث : في القضاء والقدر .
المبحث الرابع : في الإيمان .
المبحث الخامس : في بقية أمور العقيدة التي خالفوا فيها أهل السنة والجماعة .



مقـدمـة

في الفصلين السابقين كان تفصيل القول في منهجه العام في الرد على الأشاعرة سواء في بيان الأمور الإيجابية التي اعترف لهم بها ، أو بيان الخطوط العامة في رده عليهم .

وفي هذا الفصل سيتم – إن شاء الله – عرض ردوده المفصلة على الأشاعرة في مسائل العقيدة المتعددة ، وقبل الدخول في ذلك ينبغي أن يلاحظ ما يلي :

١ – أن هذه المناقشات تشمل متقدمي الأشاعرة ومتأخريهم فيما اتفقوا عليه ، أما ما خالف فيه متأخرو الأشعرية متقدميهم ، فالمناقشة تختص بهؤلاء المتأخرين فقط ، وشيخ الإسلام لم يغفل هذا ، ولكن التنبيه هنا إنما هو من باب الأمانة في نسبة الأقوال إلى أصحابها ، حتى لا يحمل أولئك الشيوخ المتقدمون الأقوال الفاسدة التي أتى بها أتباعهم المنتسبون إليهم .

وعلى المؤمن أن لا يأخذه الحماس في مثل هذه المواقف فيحيد عن العدل والقسط والله تبارك وتعالى يقول في كتابه العزيز : ﴿ يَاأَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ للهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ، وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَئَانُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ، ٱعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ، وَٱتَّقُوا ٱللهَ ، إِنَّ ٱللهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [المائدة : ٨] ، والآية واضحة الدلالة في هذا الباب وغيره ، خاصة وأنه ورد أنها نزلت في اليهود أو المشركين [١] .

٢ – أن شيخ الإسلام حينما يرد على المخالفين ، ينقل أقوالهم بحروفها – وهذا من أسس منهجه وأمانته العلمية التي سبق توضيحها [٢] – ثم يرد عليها .

---

(١) انظر : تفسير هذا الآية وما ورد في أسباب نزولها في تفسير الطبري ، وزاد المسير لابن الجوزي : سورة المائدة آية ٨ .

(٢) انظر ما سبق (ص : ٣٢٠) وما بعدها .

وهذا المنهج يفيد كثيرا فيما سيرد من مناقشات تفصيلية للأشاعرة ، وخاصة في مسألة توثيق أقوال الأشاعرة من كتبهم ؛ لأن الردود لابد أن تكون على أقوال ثبتت نسبتها إلى قائليها ، وأن تكون هذه الأقوال قد فهمت فهما سليما كما قصدها أصحابها ، ولا تكون أقوالا دخلها التحريف ، أو أقوالا معترضة نقلها صاحب الكتاب مثلا عن غيره فهو ناقل لها ، وقد يأتي بما ينقضها بعد قليل .

وشيخ الإسلام بأمانته في النقل يجعل ردوده كافية في تصور الأقوال المردود عليها ، فكيف إذا أضاف إلى ذلك النقل الحرفي من كتب الذين يرد عليهم ؟ .

٣ - أن ردود شيخ الإسلام التفصيلية على الأشاعرة في كل مسألة من مسائل العقيدة جاءت طويلة جدا ، كثيرة التفريعات ، وقد تبين بعد جمع المادة العلمية مما كتبه شيخ الإسلام أن كل واحدة من هذه المسائل بحاجة إلى بحث أو رسالة مستقلة وخاصة مثل موضوع :

- توحيد الربوبية والألوهية .
- والصفات عموما .
- وكلام الله .
- والعلو والاستواء .
- والقدر .

ولذلك فإن ضرورة البحث تقتضي الاكتفاء بالخطوط العامة في كل مسألة من هذه المسائل ، ومحاولة بيان منهج شيخ الإسلام فيها .

المبحث الأول

« في توحيد الربوبية والألوهية »

غالب كتب الأشاعرة الكلامية تبتدئ بتفصيل المقدمات العقلية والمنطقية والطبيعية ، ثم تعرض بعد ذلك لما يسمى بالإلهيات ، وأول ما تبتدئ به من ذلك إثبات وجود الله ، وبيان أن ما سواه محدث مخلوق ، وترد في أثناء ذلك على الدهرية والفلاسفة والطبائعية وغيرهم ، ثم تعرض بعد ذلك لوحدانية الخالق وصفاته .

وفي أثناء ذلك تعرض لعدة مسائل كأول واجب على المكلف ، ودليل حدوث الأجسام وغيره من الأدلة ، ومعنى التوحيد ، وغيرها من المسائل التفصيلية .

هذه سمة عامة لغالب كتب الأشاعرة [1] ، وقد تتبع شيخ الإسلام هذه القضايا وناقشها ، ورد على الأشاعرة في المسائل التي قصروا أو أخطأوا فيها ، ويمكن عرض منهج شيخ الإسلام في مناقشة هذه القضايا حسب النقاط التالية :

١ - أول واجب على المكلف .

٢ - التوحيد عند الأشاعرة ، وحقيقة التوحيد الذي دعت إليه الرسل .

٣ - توحيد الربوبية ويشمل :

أ - أدلة إثبات الصانع ، وحدوث العالم .

ب - إثبات وحدانية الله .

---

(١) انظر على سبيل المثال : التمهيد للباقلاني (ص : ٢٢-٢٥) - ت مكارثي ، أصول الدين للبغدادي (ص : ٦٨) وما بعدها ، الاعتقاد للبيهقي (ص : ٣٨-٤٨) ، الارشاد للجويني (ص : ٣-٢٩) ، و(ص : ٥٢-٥٩) ، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص : ١٨-٢٦،٤٨) ، ونهاية الإقدام للشهرستاني (ص : ٥) وما بعدها ، و(ص : ٩٠) ، والأربعين للرازي (ص : ٣) ومابعدها و(ص : ٢٢١) ، وغاية المرام للآمدي (ص : ٩-٢٣) ، و(ص : ١٥١-١٥٥) ، وشرح المواقف (٨/٢) وما بعدها .

أولا : أول واجب على المكلف :

هذه المسألة مبنية على مسألة أخرى ، وهي كيفية حصول المعرفة بالله عند الإنسان ، حيث وقع الخلاف فيها على ثلاثة أقوال :

القول الأول : أن معرفة الله لا تحصل إلا بالنظر ، وهذا قول كثير من المعتزلة والأشاعرة وأتباعهم من أصحاب المذاهب الأربعة وغيرهم .

القول الثاني : أن المعرفة يبتديها الله اختراعا في قلوب العباد من غير سبب يتقدم ، ومن غير نظر ولا بحث ، وهذا قول كثير من الصوفية والشيعة ، ومعنى هذا القول أن المعرفة بالله تقع ضرورة فقط .

القول الثالث : أن المعرفة بالله يمكن أن تقع ضرورة ، ويمكن أن تقع بالنظر ، وهذا قول جماهير طوائف المسلمين (١) .

إذا تبين هذا فالذين قالوا بأن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر اختلفوا في أول واجب على المكلف :

١ - فقال بعضهم : أول واجب النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدوث العالم .

٢ - وقالت طائفة : أول واجب القصد إلى النظر الصحيح .

٣ - وقالت طائفة أخرى : أول واجب الشك .

٤ - وقالت طائفة رابعة : أول واجب المعرفة بالله (٢) .

ويقابل هذه الأقوال من يرى أن أول واجب على المكلف الشهادتان : شهادة أن لا إله إلا الله ، وشهادة أن محمدا رسول الله ، وإفراد الله بالعبودية .

---

(١) انظر : درء التعارض (٧/٣٥٢-٣٥٤،٨/٢٤،٩/٣،١٨-٢٤) .

(٢) انظر : الإرشاد (ص : ٣) ، والمعتمد في أصول الدين للقاضي أبي يعلى (ص : ٢١) . وانظر أيضا : النبوات (ص : ٥٩،٦٢،٩٥) ، ومجموع الفتاوى (٢٠/٢٠٢) ، ودرء التعارض (٧/٣٥٣) ، والاستقامة (١/١٤٢) .

وهذه المعرفة التي يوجبها الأشاعرة مباشرة أو بوسائلها من النظر أو القصد إلى النظر هي معرفة الله تعالى ، أي الإقرار بوجوده تعالى وأنه خالق العالم وأن ما سواه مخلوق محدث .

وشيخ الإسلام يوضح في هذا الباب أمرين مهمين :

أحدهما : أن الخلاف الذي وقع بين الأشاعرة حول أول واجب : هل هو المعرفة أو النظر أو القصد إلى النظر أو الشك - خلاف لفظي - ، « فإن النظر واجب وجوب الوسيلة ، من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . والمعرفة واجبة وجوب المقاصد ، فأول واجب وجوب الوسائل هو النظر ، وأول واجب وجوب المقاصد هو المعرفة ، ومن هؤلاء من يقول : أول واجب هو القصد إلى النظر ، وهو أيضا نزاع لفظي ، فإن العمل الاختياري مطلقا مشروط بالإرادة »[1] . فهذا تحليل دقيق لحقيقة الخلاف ، وأن من قال : إن أول واجب النظر أو القصد ، لم يقصد حقيقة ذلك ، وإنما قصد أنهما مؤديان إلى المعرفة بالله فوجوبهما لذلك .

أما القول بأن أول واجب هو الشك - وهو قول منسوب إلى أبي هاشم الجبائي المعتزلي ، وقد أخذ به الغزالي - كما مر[2] - ونسبه ابن حزم إلى الأشعرية[3] - فيرى شيخ الإسلام أنه مبني على أصلين : « أحدهما : أن أول الواجبات النظر المفضي إلى العلم ، والثاني : أن النظر يضاد العلم ، فإن الناظر طالب للعلم ، فلا يكون في حال النظر عالما »[4] ، أي أنه لو كان غير شاك لما احتاج إلى النظر .

الثاني : أن حكاية الأقوال - في كثير من مسائل العقيدة - إنما يحكيها هؤلاء وينسبوها إلى أئمة أهل السنة بحسب ما يعتقدون هم ، لا بحسب المروى

---

(١) انظر : درء التعارض (٣٥٣/٧) .
(٢) انظر : (ص : ٦٦٧) ، وانظر : الجبائيان (ص : ٣٣٣) .
(٣) الفصل (٧٤/٤) - المحققة - .
(٤) انظر : درء التعارض (٤١٩/٧) .

حقيقة عن هؤلاء الأئمة ، يقول شيخ الإسلام : « ولما كان الكلام في هذه الأبواب المبتدعة مأخوذا في الأصل عن المعتزلة والجهميه ونحوهم ، وفد تكلم هؤلاء في أول الواجبات : هل هو النظر ، أو القصد ، أو الشك ، أو المعرفة ؟ . صار كثير من المنتسبين إلى السنة والمخالفين للمعتزلة في جمل أصولهم يوافقونهم على ذلك ، ثم الواحد من هؤلاء إذا انتسب إلى إمام من أئمة العلم كمالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد ، وصنف كتابا في هذا الباب يقول فيه : قال أصحابنا ، واختلف أصحابنا ، فإنما يعني بذلك أصحابه الخائضين في هذا الكلام ، وليسوا من هذا الوجه من أصحاب ذلك الإمام ؛ فإن أصحابه الذين شاركوه في مذهب ذلك الإمام إنما بينهم وبين أصحابه المشاركين له في ذلك الكلام عموم وخصوص ، فقد يكون الرجل من هؤلاء ، وبالعكس ، وقد يجتمع فيه الوصفان (١) » . ويضرب لذلك مثلا يقول أبي الفرج المقدسي الحنبلي في كتابه « التبصرة في أصول الدين » : « فصل في أول ما أوجب الله على العبد المكلف ، وفي ذلك وجهان لأصحابنا : أحدهما : أن أول ما أوجب الله على العبد معرفته ، والثاني : أن أول ما أوجب الله على العبد النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله تعالى » (٢) . يقول شيخ الإسلام معلقا : « قلت فهذا الكلام وأمثاله يقوله كثير من أصحاب الأئمة الأربعة ، ومعلوم أن الأئمة الأربعة ما قالوا لا هذا القول ، ولا هذا القول ، وإنما قال ذلك من أتباعهم من سلك السبيل المتقدمة » (٣) أي المبتدعة والتي سبق أن ذكرها شيخ الإسلام من دليل الأعراض وغيره .

والغرض من ذكر هذه الحقيقة هنا – مع أنها لا تختص في هذا الموضع – الإشارة إلى أمرين : أحدهما : أن هذا جزء من منهج شيخ الإسلام ابن تيمية ،

---

(١) درء التعارض (٨/٣-٤) .

(٢) المصدر السابق (٨/٤-٥) ، وانظر : النص في « التبصرة في أصول الدين » (ص : ٦-٧) – مطبوع على الآلة الكاتبة – تحقيق إبراهيم بن محمد الدوسري ، وأبو الفرج المقدسي اسمه : عبد الواحد ابن محمد علي الشيرازي المقدسي الأنصاري الحنبلي . توفي سنة ٤٨٦ هـ ، كانت له وقعات مع الأشاعرة . انظر في ترجمته طبقات الحنابلة (٢/٢٤٨) ، وذيلها (١/٦٨) ، وسير أعلام النبلاء (١٩/٥١) .

(٣) درء التعارض (٨/٦) .

فهو دائما يركز على وجوب الاهتمام بصحة نسبة الأقوال إلى أصحابها ، ولما كان البحث هنا في أول مسألة من المسائل التي خالف فيها الأشاعرة مذهب أهل السنة ، ناسب ذكر هذه المسألة التي تدل على خطأ منهجي وعلمي يمارسه كثير من أهل الكلام ، والأمر الثاني : أن شيخ الإسلام ضرب مثالا برجل حنبلي ، وخطأه فيما نسب إلى أئمة الحنابلة من أقوال حين شمل بتعميمه جميع الحنابلة من كان منهم سائرا على مذهب السلف ومن كان خائضا فيما خاض فيه أهل الكلام ، وكأن شيخ الإسلام قصد أن هذا الأسلوب إذا كان قد وقع لبعض الحنابلة حين نسبوا إلى بعض أئمتهم ما لم يقولوه فلأن يقع في غيرهم من باب أولى ، ومع ذلك فهو يدل على العدل والإنصاف الذي تحلى به شيخ الإسلام في أحكامه وأقواله ؛ إذ لم يمنعه ميله إلى الحنابلة ودفاعه عنهم بأنهم أقل الطوائف انحرافا – ون كان قد يوجد فيهم من وافق أهل الأهواء – لم يمنعه ذلك من ضرب المثال بخطأ أحد أعلامهم .

وشيخ الإسلام يرى أن القول بأن أول واجب على المكلف هو النظر أو القصد إلى النظر أو معرفة الله أو الشك ، قول باطل ، وأن الصحيح أن أول واجب هو الشهادتان المتضمنتان لتوحيد الله وإفراده بالعبودية ويذكر لذلك عدة أدلة من الكتاب والسنة ، ومنها :

١ – حديث معاذ المشهور ، يقول ابن تيمية : « والنبي – ﷺ – لم يدع أحدا من الخلق إلى النظر ابتداء ، ولا إلى مجرد إثبات الصانع ، بل أول ما دعاهم إليه الشهادتان ، وبذلك أمر أصحابه ، كما قال في الحديث المتفق على صحته لمعاذ ابن جبل – رضي الله عنه – لما بعثه إلى اليمن : إنك تأتي قوما أهل كتاب ، فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمدا رسول الله ، فإن هم أطاعوا لك بذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة ، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد في فقرائهم » [(١)] ، وكذلك سائر الأحاديث عن النبي – ﷺ –

---

(١) متفق عليه ، البخاري : كتاب الزكاة ، باب لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة ورقمه ١٤٥٨ (الفتح ٣٢٢/٣) ، وباب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد في الفقراء ، ورقمه ١٤٩٦ (الفتح ٣٥٧/٣) . ومسلم : كتاب الإيمان ، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام ، ورقمه ١٩ .

موافقة لهذا » (١) ، ويلاحظ التصريح بلفظ « أول » في الحديث حيث قال : « فليكن أول ما تدعوهم إليه » فهو نص في الموضوع ، مع أن المتواتر من أحواله - ﷺ - وسيرته أنه كان يدعو الناس إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأنه رسول الله ، وهذا منهج رسل الله جميعا حيث إنهم » يأمرون بالغايات المطلوبة من الإيمان بالله ورسوله وتقواه ، ويذكرون من طرق ذلك وأسبابه ما هو أقوى وأنفع ، وأما أهل البدع المخالفون لهم فبالعكس يأمرون بالبدايات والأوائل (٢) » ، وإذا كانت معرفة الله فطرية ، والعباد مفطورون على الإقرار بربهم وخالقهم فالأجدى والأنفع لهم أن يدعوا إلى إفراد هذا الرب بالعبادة والطاعة ، لا أن يشغلوا بما هو بدهي وفطري ، ومع ذلك فإن شيخ الإسلام يذكر أن بعض الناس قد يعرض له ما يفسد فطرته فيكون بحاجة إلى نظر حتى تحصل له المعرفة ، والخطأ الذي وقع فيه أهل الكلام زعمهم أن معرفة الله لا تتم إلا بهذا الطريق ، يقول شيخ الإسلام : « إن الإقرار والاعتراف بالخالق فطري ضروري في نفوس الناس ، وإن كان بعض الناس قد يحصل له ما يفسد فطرته حتى يحتاج إلى نظر تحصل له به المعرفة وهذا قول جمهور الناس ، وعليه حذاق النظار ، أن المعرفة تارة تحصل بالضرورة وتارة بالنظر » (٣) . وقد سبق في بداية هذه الفقرة ذكر الخلاف في ذلك .

٢ - ومن الأدلة على أن النظر ليس أول واجب قوله تعالى : ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ﴾ [العلق : ١] ، يقول شيخ الإسلام : « وهذه الآية أيضا تدل على أنه ليس النظر أول واجب ، بل أول واجب ما أوجب الله على نبيه - ﷺ - ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ﴾ ، لم يقل انظر واستدل حتى تعرف الخالق ، وكذلك هو أول ما بلغ هذه السورة ، فكان المبلغون مخاطبين بهذه الآية قبل كل شيء ، ولم يؤمروا فيها بالنظر والاستدلال » (٤) ، ويجيب هنا عن

---

(١) درء التعارض (٨/٦-٧) .
(٢) المصدر السابق (٨/٢١) .
(٣) مجموع الفتاوى (١٦/٣٢٨) .
(٤) مجموع الفتاوى (١٦/٣٢٨) ، وانظر أيضا (١٦/٢٣٢) .

الاعتراض الذي يورده الباقلاني ومضمونه : أن المعرفة لو حصلت بغير النظر لسقط التكليف بها ، فيبين أن المعرفة نفسها لم يدل دليل على وجوبها ، بل هي موجودة عند جميع الناس لأنهم مفطورون عليها ، ولذلك فإن الرسل افتتحوا دعوتهم بالأمر بعبادة الله وحده لا شريك له ، كما في قصة نوح ، وهود ، وصالح ، وشعيب ، وغيرهم من الأنبياء ، لأن أممهم كانوا مقرين بالخالق ، لكنهم كانوا يعبدون معه غيره ، كما هو حال مشركي العرب [1] ، ولذلك قالت الرسل ﴿ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ ﴾ [إبراهيم : ١٠] وهذا نفي ، « أي ليس في الله شك ، وهو استفهام تقرير يتضمن تقرير الأمم على ما هم مقرون به من أنه ليس في الله شك ، فهذا استفهام تقرير » [2] .

٣ – وبعد أن يفصل شيخ الإسلام القول في أحاديث الفطرة ، وقوله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات : ٥٦] يقول : « والمقصود هنا أنه معروف عند السلف والخلف أن جميع الجن والإنس معترفون بالخالق مقرون به ، مع أن جمهور الخلق لا يعرفون النظر الذي يذكره هؤلاء ، فعلم أن أصل الإقرار بالصانع والاعتراف به مستقر في قلوب جميع الإنس والجن وأنه من لوازم خلقهم ، ضروري لهم ، وإن قدر أنه حصل بسبب ، كما أن اغتذاءهم بالطعام والشراب هو من لوازم خلقهم وذلك ضروري منهم وهذا هو الإقرار بالشهادة المذكورة في قوله : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ؟ . قَالُوا بَلَىٰ ... ﴾ [الأعراف : ١٧٢] .. » [3] .

٤ – ومن الأدلة أيضا الإجماع ؛ فإن أئمة الدين وعلماء المسلمين « مجمعون على ما علم بالاضطرار من دين الرسول : أن كل كافر فإنه يدعى إلى الشهادتين سواء كان معطلا أو مشركا أو كتابيا ، وبذلك يصير الكافر مسلما ، ولا يصير

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٣٢/١٦) .
(٢) المصدر السابق (٣٣٩/١٦) .
(٣) درء التعارض (٤٨٢/٨) .

مسلما بدون ذلك »[١] ، ويستشهد بكلام ابن المنذر : « أجمع كل من أحفظ عنه من أهل العلم على أن الكافر إذا قال : أشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ، وأن كل ما جاء به محمد حق ، وأبرأ إلى الله من كل دين يخالف دين الإسلام – وهو بالغ صحيح يعقل – أنه مسلم . فإن رجع بعد ذلك فأظهر الكفر كان مرتدا ، يجب عليه ما يجب على المرتد »[٢] ، وهذا موافق لما دلت عليه النصوص ، وما ابتدعه هؤلاء من وجوب النظر والمعرفة فليس عليه دليل ، وإنما أخذوه من أهل الاعتزال والكلام .

ولا يكتفي شيخ الإسلام بهذه الردود المباشرة على قول هؤلاء ، وإنما يرد عليهم من وجوه أخر ، يبين فيها تناقض الأشاعرة وردود بعضهم على بعض ، كما يربط المسألة بمسائل أخر توضح خطأهم فيها :

١ – فإبراز التناقض عند الأشاعرة من منهج شيخ الإسلام العام في الرد على الأشاعرة – وقد سبق تفصيل القول فيه – ، ووجه تناقضهم هنا أنهم مع قولهم بأن أول الواجبات النظر أو المعرفة إلا أنهم يقولون لا واجب إلا بالشرع – خلافا للمعتزلة – وهذا يناقض ما أوجبوه من النظر ، يقول شيخ الإسلام : « ثم القول بأن أول الواجبات هو المعرفة أو النظر لا يمشي على قول من يقول : لا واجب إلا بالشرع ، كما هو قول الأشعرية وكثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم ، فإنه على هذا التقدير لا وجوب إلا بعد البلوغ على المشهور وعلى قول من يوجب الصلاة على ابن عشر سنين أو سبع ، لا وجوب على من لم يبلغ ذلك ، وإذا بلغ هذا السن فإنما يخاطبه الشرع بالشهادتين إن[٣] كان لم يتكلم بهما ، وإن كان تكلم بهما خاطبه بالصلاة ، وهذا هو المعنى الذي قصده من قال : أول الواجبات الطهارة والصلاة ، فإن هذا أول ما يؤمر به المسلمون إذا بلغوا أو إذا ميزوا »[٤] ، وفي موضع آخر يبين شيخ الإسلام جانبا

---

(١) درء التعارض (٧/٨) .

(٢) المصدر السابق (٧/٨) وكلام ابن المنذر في الإجماع (ص : ١٥٤) – ط دار طيبة .

(٣) في المطبوعة [وإن] ولعل الواو زائدة .

(٤) درء التعارض (٨/١٢-١٣) .

آخر من غلطهم وتناقضهم في هذا ، وهو أنه لو قدر أن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر ، فهل من شرط ذلك أن يتأخر إلى البلوغ ، ولو فرض أنه نظر قبل البلوغ لحصل له ذلك وهو غير واجب عليه (١) .

٢ - ويطبق شيخ الإسلام جانبا آخر من منهجه العام في الرد على الأشاعرة ، وهو ردود بعضهم على بعض - وقد سبق توضيح ذلك في الفصل السابق - وهو هنا ينقل كلام بعض الأشاعرة أو المائلين إلى طريقتهم :

أ - فالشهرستاني يصرح في نهاية الإقدام أن معرفة الله فطرية ، ويقول : « إن الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها ، وبديهة فكرتها على صانع حكيم ، قادر عليم ، ﴿ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ ﴾ [إبراهيم : ١٠] .... » (٢) ، فأين وجوب النظر أو القصد أو الشك ؟ .

ب - والرازي صرح في نهاية العقول بقوله بعد كلام : « وبهذا يتبين خطأ قول من زعم أن أول الواجبات القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدوث العالم » (٣) ، قال شيخ الإسلام معلقا : « قلت : هذا القول الذي خطأه الرازي هو الذي ذكره أبو المعالي في أول الإرشاد (٤) ، كما ذكره طوائف من أهل الكلام المعتزلة وغيرهم » (٥) ، والرازي يرى إن إثبات الصانع لا يتوقف على هذا الطريق بل هناك طرق أخرى ، وقد صرح الرازي بأن هناك معارف يمكن أن تحصل بغير النظر وتكون ضرورية (٦) ، وقصته مع نجم الدين الكبرى - أحمد الحيوقي - أحد شيوخ المعرفة ، وكان من أجل شيوخ وقته في بلاده

---

(١) انظر : درء التعارض (٤٢١/٧) ، ومن تناقضهم أيضا أن كثيرا منهم يقول مع ذلك : إن المعرفة لا تحصل إلا بالشرع ، انظر نصوصا من كلامهم في درء التعارض (١٦/٩-٣٨) .
(٢) درء التعارض (٩٧/٧) ، والنص في نهاية الإقدام (ص : ١٢٤) .
(٣) درء التعارض (٢٩٠/٥) ، والنص في نهاية العقول (١٤-أ) .
(٤) ص ٣ .
(٥) درء التعارض (٢٩٠/٥) .
(٦) انظر : المصدر السابق (٣٥٥/٧) .

جرجان وخوارزم [١] - قال : « دخل على فخر الدين الرازي ورجل آخر من المعتزلة كبير فيهم ، فقالا : يا شيخ ، بلغنا أنك تعلم علم اليقين ، فقلت : نعم أنا أعلم علم اليقين ، فقالا لي : كيف تعلم علم اليقين ، ونحن نتناظر من وقت كذا إلى وقت كذا ، وكلما أقام حجة أبطلتها ، وكلما أقمت حجة أبطلها ؟ فقلت : ما أدرى ما تقولان ، ولكن أنا أعلم علم اليقين ، فقالا : بين لنا ما هذا اليقين فقلت : واردات ترد على النفوس تعجز النفوس عن ردها فجعلا يرددان هذا الكلام ، ويقولان : واردات ترد على النفوس تعجز النفوس عن ردها ، وتعجبا من هذا الكلام ؛ لأنه رحمه الله بين أن ذلك من العلوم الضرورية التي تلزم القلب لزوما لا يمكنه مع ذلك دفعها ، ثم قالا له : كيف الطريق إلى هذه الواردات ؟ فقال لهما : بأن تسلكا طريقتنا التي نأمركم بها ، فاعتذر الرازي بما له من الموانع ، وأما المعتزلي فقال : أنا محتاج إلى هذه الواردات فإن الشبهات قد أحرقت قلبي ، فأمره الشيخ بما يفعله من العبادة والذكر ، وما يتبع ذلك ، ففتح الله عليه بهذه الواردات - والمعتزلة ينفون العلو والصفات ، ويسمون من أثبت ذلك مجسما حشويا - فلما فتح الله تعالى عليه بذلك قال : والله ما الحق إلا فيما عليه هؤلاء الحشوية والمجسمة ، أو كما قال » [٢] . والرازي لم يسلك هذا الطريق لوجود الموانع لا لقناعته بأن هذا ليس طريقا للمعرفة .

جـ - وكذلك الآمدى صرح بأن المعرفة قد تحصل بطريق التصفية وأخبار الأنبياء أو بغير ذلك [٣] ، وقال جوابا لاعتراض على وجوب النظر : « قولهم : لا نسلم توقف المعرفة على النظر ، قلنا : إنما نقول بوجوب النظر في حق من لم يحصل له ، فالنظر في حقه غير واجب » [٤] . وهذا تصريح منه بأن طرق المعرفة كثيرة فحصر أول واجب بالنظر المفضي إلى المعرفة غير صحيح .

---

(١) انظر : درء التعارض (٧/٤٣٢) .

(٢) درء التعارض (٧/٤٣١-٤٣٢) ، وانظر القصة أيضا في مجموع الفتاوى (٤/٤٣-٤٤) ، ونقض التأسيس - المطبوع - (١/٢٦٤-٢٦٦) .

(٣) انظر : درء التعارض (٧/٣٥٦) . وانظر ما سبق في هذه الرسالة (ص : ٧١٣) عند الحديث عن الآمدي .

(٤) درء التعارض (٧/٣٥٦-٣٥٧) ، وكلام الآمدي في أبكار الأفكار (٢٩-أ) .

د - والقاضي أبو يعلى صرح في المعتمد بوجوب النظر ، ثم تراجع عن ذلك في كتابه عيون المسائل ، وقد نقل شيخ الإسلام أقواله في ذلك [١] .

فهذه أقوال الأشاعرة تدل على فساد ما يقوله كثير منهم من أن أول واجب على المكلف النظر وأنه لا طريق إلى معرفة الله إلا بذلك ، وشيخ الإسلام وهو يرد على من قال بوجوب النظر يورد هذا الاعتراض الذي يذكره البعض ، فيقول : « فإن قيل : إذا كانت معرفته والإقرار به ثابتا في كل فطرة ، فكيف ينكر ذلك كثير من النظار - نظار المسلمين وغيرهم - وهم يدعون أنهم الذين يقيمون الأدلة العقلية على المطالب الالهية ؟ » - ويجيب شيخ الإسلام بقوله - : « فيقال : أولا : أول من عرف في الإسلام بإنكار هذه المعرفة هم أهل الكلام - الذي اتفق سلف الأمة على ذمه - من الجهمية والقدرية ، وهم عند سلف الأمة من أضل الطوائف وأجهلهم ، ولكن انتشر كثير من أصولهم في المتأخرين من الذين يوافقون السلف على كثير مما خالفهم فيه سلفهم الجهمية ، فصار بعض الناس يظن أن هذا قول صدر في الأصل عن علماء المسلمين ، وليس كذلك ، إنما صدر أولا عمن ذمه أئمة الدين وعلماء المسلمين ، الثاني : أن الإنسان قد يقوم بنفسه من العلوم والإرادات وغيرها من الصفات ما لا يعلم أنه قائم بنفسه ، فإن قيام الصفة بالنفس غير شعور صاحبها أنها قامت به ، فوجود الشيء في الإنسان وغيره غير علم الإنسان به .... » [٢] .

٣ - وإضافة إلى ما سبق من الردود على الأشاعرة في هذه المسألة ، فإن شيخ الإسلام يناقش القضية من زوايا أخرى لها علاقة بها :

أ - فمن ذلك أن لفظ « النظر » فيه إجمال ، ولذلك كثر اضطراب الناس وتناقضهم فيه ، وهؤلاء المتكلمون يوجبون النظر لأنه يتضمن العلم ثم يقولون : إن النظر يضاد العلم ، فكيف يكون ما يتضمن العلم مضادا له ، لا يجتمعان ؟ ، وهنا قال من قال بوجوب الشك ، ويناقش شيخ الإسلام هذا الإجمال فيقول :

---

(١) انظر : درء التعارض (٧/٤٤٢-٤٤٣ ، ٨/٣٤٨، ٩/٣٦) .

(٢) مجموع الفتاوى (١٦/٣٤٠-٣٤١) ، وانظر بقية كلام شيخ الإسلام إلى (ص : ٣٤٦) .

« فمن فرق بين النظر في الدليل ، وبين النظر الذي هو طلب الدليل ، تبين له الفرق ، والنظر في الدليل لا يستلزم الشك في المدلول ، بل قد يكون القلب ذاهلا عن الشيء ، ثم يعلم دليله ، فيعلم المدلول وإن لم يتقدم ذلك شك وطلب ، وقد يكون عالما به ، ومع هذا ينظر في دليل آخر لتعلقه بذلك الدليل ، فتوارد الأدلة على المدلول الواحد كثير ، لكن هؤلاء لزمهم المحذور ؛ لأنهم أوجبوا النظر لكون المعرفة لا تحصل إلا به ، فلو كان الناظر عالما بالمدلول لم يوجبوا عليه النظر ، فإذا أوجبوه لزم انتفاء العلم بالمدلول ، فيكون الناظر طالبا للعلم ، فيلزم أن يكون شاكا فصاروا يوجبون على كل مسلم أنه لا يتم إيمانه حتى يحصل له الشك في الله ورسوله بعد بلوغه سواء أوجبوه أو قالوا هو من لوازم الواجب »[(١)] ، ولا شك أن هذا الذي التزموه قول باطل مخالف لما يجب أن يكون عليه المؤمن من اليقين والإيمان .

ب - ويربط شيخ الإسلام مسألة وجوب النظر بمسألة أخرى كثر فيها الخلاف وهي مسألة النظر هل هو من فروض الأعيان أو الكفايات ، يقول شيخ الإسلام عن أبي الحسن الأشعري : « وقد تنازع أصحابه وغيرهم في النظر في قواعد الدين : هل هو من فروض الأعيان ، أو من فروض الكفايات ؟ . والذين لا يجعلونه فرضا على الأعيان : منهم من يقول : الواجب هو الاعتقاد الجازم . ومنهم من يقول : بل الواجب العلم ، وهو يحصل بدونه [أي بدون النظر] كما ذكر ذلك غير واحد من النظار من أصحاب الأشعري وغيرهم كالرازي والآمدي وغيرهما .

والذين يجعلونه فرضا على الأعيان متنازعون : هل يصح الإيمان بدونه ، وتاركه آثم ، أم لا يصح ؟ على قولين . والذين جعلوه شرطا في الإيمان أو أوجبوه ولم يجعلوه شرطا اكتفوا بالنظر الجملي دون القدرة على العبارة والبيان ، ولم يوجب العبارة والبيان إلا شذوذ من أهل الكلام ، ولا ريب أن المؤمنين على عهد رسول الله - ﷺ - والصحابة والتابعين لم يكونوا يؤمرون بالنظر الذي

---

(١) درء التعارض (٧/٤٢٠-٤٢١) .

ذكره أهل الكلام المحدث »[(١)] ، وقد صرح أبو المعالي الجويني بأن تكليف عامة الناس النظر الصحيح التام تكليف بما لا يطاق ، ونص على أنه تراجع عن قوله السابق في ذلك[(٢)] .

وقد وقع الخلاف في مسألة وجوب النظر هل يجب على كل أحد أو لا يجب على أحد أو يجب على بعض الناس دون بعض ، فمن حصلت له المعرفة لم يجب عليه ، ومن لم تحصل له المعرفة والإيمان إلا به وجب عليه والأخير قول الجمهور[(٣)] .

ومن المسائل المتعلقة بهذا الباب أن العلم والإيمان واجب بحسب الإمكان وبحسب أحوال الناس و« ترتيب الواجبات في الشرع واحدا بعد واحد ليس هو أمرا يستوى فيه جميع الناس ، بل هم متنوعون في ذلك ، فكما أنه قد يجب على هذا ما لا يجب على هذا ، فكذلك قد يؤمر هذا ابتداء بما لا يؤمر به هذا ، فكما أن الزكاة يؤمر بها بعض الناس دون بعض ، وكلهم يؤمر بالصلاة فهم مختلفون فيما يؤمر به ابتداء من واجبات الصلاة ، فمن كان يحسن الوضوء وقراءة الفاتحة ونحو ذلك من واجباتها أمر بفعل ذلك ، ومن لم يحسن ذلك أمر بتعلمه ابتداء ، ولا يكون أول ما يؤمر به هذا من أمور الصلاة هو أول ما يؤمر به هذا ... »[(٤)] .

وقد سبقت الإشارة – في بداية هذه الفقرة – إلى ذكر الخلاف في حصول المعرفة ، هل تحصل ضرورة أو بالنظر ، وهل تحصل بالعقل أو بالسمع . وجمهور المسلمين أنها تحصل بهذا تارة وبهذا تارة ، وأدلة السمع ليست مجرد الخبر بل هي متضمنة للأدلة العقلية .

وبهذا العرض المتنوع لهذه القضايا يتبين أن زعم هؤلاء بأن أول واجب هو النظر وأنه لا طريق إلى المعرفة إلا به قول يخالفهم فيه جماهير المسلمين ،

---

(١) درء التعارض (٤٠٨/٧) .

(٢) انظر : المصدر السابق (٤٤٠/٧) .

(٣) انظر : المصدر نفسه (٤٠٥/٧) .

(٤) انظر : المصدر نفسه (١٦/٨-١٧) ، وانظر أيضا : (٤٢٦/٧-٤٢٧) .

وجماهير النظار ، كما يخالفهم فيه كثير من أصحابهم الأشاعرة وغاية قولهم - إن كان صحيحا - أن يكون وصف سلوك لطائفة معينة ، أما أن يكون ذلك وصفا لجميع بني آدم وأنه لا يحصل لهم العلم إلا بهذه الطرق التي يذكرونها - كما فعله كثير من المتصوفة والفلاسفة وغيرهم - فهو قول باطل لا دليل عليه (١) .

ثانيا : التوحيد عند الأشاعرة وحقيقة التوحيد الذي دعت إليه الرسل :

وهذا من أهم الأبواب التي غلط فيها أهل الكلام - وفيهم الأشاعرة - وصار كلامهم فيه مشتملا على قليل من الحق وكثير من الباطل ، ولاشك أن أسس الإسلام وقاعدته توحيد الله وحده لا شريك له .

والتوحيد والواحد والأحد عند الأشاعرة يشمل ثلاثة أمور :

١ - أن الله واحد في ذاته لا قسيم له .
٢ - وأنه واحد في صفاته لا شبيه له .
٣ - وأنه واحد في أفعاله لا شريك له (٢) .

وأشهرها عندهم وأقواها دلالة على التوحيد النوع الثالث ، وبه يفسرون معنى « لا إله إلا الله » . والألوهية - عندهم - هي القدرة على الاختراع والخلق ، فمعنى لا إله إلا الله لا خالق إلا الله (٣) .

ولما في هذا الكلام من القصور والتحريف والباطل فقد رد عليهم شيخ الإسلام طويلا ، وذلك من خلال بيان ما يلي :

---

(١) انظر : درء التعارض (٨/١٧-٢١) .

(٢) انظر في ذلك من كتب الأشاعرة : مجرد مقالات الأشعري لابن فورك (ص : ٥٥) ، ورسالة الحرة للباقلاني - المطبوعة باسم الإنصاف - (ص : ٣٣-٣٤) ، والاعتقاد للبيهقي (ص : ٦٣) ، وشرح أسماء الله الحسنى للقشيري (ص : ٢١٥) ، والشامل (ص : ٣٤٥-٣٤٨) ، والإرشاد (ص : ٥٢) ، ولمع الأدلة (ص : ٨٦) ، وإحياء علوم الدين (١/٣٣) ، والاقتصاد في الاعتقاد (ص : ٤٩) ، ونهاية الأقدام (ص : ٩٠) وغيرها .

(٣) انظر : أصول الدين للبغدادي (ص : ١٢٣) ، والملل والنحل للشهرستاني (١/١٠٠) ، ومجرد مقالات الأشعري (ص : ٤٧) .

١ – ما في هذا الكلام من الحق والباطل ، وشرح مقصودهم بعباراتهم تلك التي عرفوا بها التوحيد .

٢ – أن هذا القول أخذوه عمن سبقهم من الجهمية والمعتزلة وغيرهم .

٣ – الرد عليهم ومناقشتهم .

٤ – بيان حقيقة التوحيد الذي دعت إليه الرسل .

أ – ما في كلامهم من الحق والباطل ، وبيان مقصودهم بذلك :

فسر الأشاعرة معنى التوحيد والواحد بهذه الأصول الثلاثة ، وقد بين شيخ الإسلام ما في قولهم من الحق والباطل كما يلي :

١ – قولهم : إن الله واحد في ذاته لا قسيم له :

ويفسرونه بأن معناه أنه لا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتعدد ولا يتركب ، وهذا الكلام مجمل ، فإن قصد به أن الله تعالى أحد فرد صمد لم يلد ولم يولد ، وأنه يمتنع أن يتفرق أو يتجزأ أو يكون قد ركب من أجزاء فهذا حق ، لكن إن قصد به نفي علوه ومباينته لخلقه ، وأنه لا يشار إليه ولا ينزل كما يشاء فهذا باطل [(١)] ، فأي الأمرين يقصد هؤلاء ، يقول شيخ الإسلام عنهم : « ليس مرادهم بأنه لا ينقسم ولا يتبعض أنه لا ينفصل بعضه عن بعض ، وأنه لا يكون إلهين اثنين ، ونحو ذلك مما يقول نحوا منه النصارى والمشركون ، فإن هذا مما لا ينازعهم فيه المسلمون ، وهو حق لا ريب فيه ، وكذلك كان علماء السلف ينفون التبعيض عن الله بهذا المعنى ، وإنما مرادهم بذلك أنه لا يشهد ولا يرى منه شيء دون شيء ، ولا يدرك منه شيء دون شيء ، بحيث إنه ليس له في نفس حقيقة عندهم قائمة بنفسها يمكنه هو أن يشير منها إلى شيء دون شيء ، أو يرى عباده منها شيئا دون شيء ، بحيث إذا تجلى لعباده يريهم من نفسه

---

(١) انظر : التدمرية (ص : ١٨٤–١٨٥) ، ت السعوي . وانظر : تفسير سورة الإخلاص – مجموع الفتاوى (١٧/٤٤٩–٤٥٠) .

المقدسة ما شاء ، فإن ذلك غير ممكن عندهم ، ولا يتصور عندهم أن يكون العباد محجوبين عنه بحجاب منفصل عنهم يمنع أبصارهم عن رؤيته ، فإن الحجاب لا يحجب إلا ما هو جسم منقسم ، ولا يتصور عندهم أن الله يكشف عن وجهه الحجاب ليراه المؤمنون ، ولا أن يكون على وجهه حجاب أصلا ، ولا أن يكون بحيث يلقاه العبد أو يصل إليه أو يدنو منه أو يقرب إليه في الحقيقة ، فهذا ونحوه هو المراد عندهم بكونه لا ينقسم ، ويسمون ذلك نفي التجسيم ، إذ كل ما ثبت له ذلك كان جسما منقسما مركبا ، والبارئ منزه عندهم عن هذه المعاني » [(١)] ، وجماع المعاني التي قصدوها بقولهم هذا أنه تعالى عن قولهم ليس قائما بنفسه ، ولا بائنا من خلقه ولا على العرش استوى ، وأنه لا يشار إليه في جهة العلو . وهذا ما يعبرون عنه بنفي الجسمية ، والتحيز ، والجهة ، والرازي صرح بأن كل متحيز فهو منقسم ، وكل منقسم فهو ليس بأحد [(٢)] ، وهكذا صار حقيقة التوحيد والواحد والأحد عند هؤلاء نفي صفات الله الخبرية ، ونفي علوه على عرشه .

٢ - أما قولهم في تفسير التوحيد بأن معناه - أيضا - أنه واحد في صفاته لا شبيه له ، فيرى شيخ الإسلام أن هذه الكلمة أقرب إلى الإسلام ، لكنهم أجملوها ، حيث جعلوا نفي الصفات - كما فعلت المعتزلة - أو بعضها - كما فعلت الأشعرية داخلا في مسمى التشبيه ، وهذا من بدع أهل الكلام ، إذ لم يرد في كتاب الله ولا سنة رسوله - ﷺ - ولا أقوال السلف أن يجعل نفي الصفات أو بعضها من التوحيد [(٣)] ، مع أن أهل الكلام مضطربون في هذا ، لأن كل طائفة تجعل ما تنفيه من الأسماء أو الصفات من التشبيه الذي يجب تنزيه الله عنه ، فالأشاعرة أدخلوا في مسمى التوحيد هذا نفي كثير من الصفات - أي ما عدا الصفات السبع التي لم يثبت غيرها متأخروهم - والمعتزلة أدرجوا في ذلك نفي جميع

---

(١) التسعينية (ص : ٢٠٣-٢٠٤) ، وانظر نقض التأسيس - المطبوع - (١/٤٧٤-٤٧٥) .
(٢) انظر : أساس التقديس للرازي (ص : ١٧) - ط الحلبي .
(٣) انظر : التسعينية (ص : ٢٠٤) .

الصفات ، والجهمية نفوا الأسماء والصفات جميعا ، وزاد الغلاة من القرامطة والباطنية فقالوا لا يوصف بالنفي والإثبات ، لأن القول بأحدهما يقتضي تشبيها ، وهكذا [١] .

٣ - أما الثالث فقولهم : إن من معاني التوحيد أنه تعالى : واحد في أفعاله لا شريك له ، وأن الله رب كل شيء وخالقه ، ويقول شيخ الإسلام عن هذا المعنى : « وهذا معنى صحيح ، وهو حق ، وهو أجود ما اعتصموا به من الإسلام في أصولهم ، حيث اعترفوا فيها بأن الله خالق كل شيء ومربيه ومدبره » [٢] ، والخطأ الذي وقع فيه الأشاعرة هنا هو أنهم فهموا أن هذا هو التوحيد الذي دعت إليه الرسل ، وأنه المقصود بشهادة أن لا إله إلا الله ، ومن المعلوم أن هذا التوحيد قد أقر به المشركون ، ولم ينكره أحد من بني آدم « ولكن غاية ما يقال : إن المعتزلة وغيرهم جعلوا بعض الموجودات خلقا لغير الله ، كأفعال العباد ، ولكنهم يقرون بأن الله خالق العباد وخالق قدرتهم وإن قالوا : إنهم خالقو أفعالهم » [٣] .

هذه معاني التوحيد عند الأشاعرة ، ومما سبق يتبين ما في ظاهر العبارات من الحق ، وما قصدوه من الباطل ، مع ما وقعوا فيه من التقصير .

ب - اتباعهم لمن سبقهم من الجهمية والمعتزلة في تعريف التوحيد :

وهذا من منهج شيخ الإسلام العام في ردوده على الأشاعرة ، حيث إنه كثيرا ما يرجع أقوال هؤلاء إلى أصولها الفلسفية والاعتزالية ، ولذلك فهو هنا حين رد على الرازي الذي نفى الصفات بناء على أن الله أحد ، واحد ، أرجع أقواله إلى أقوال المعتزلة فقال : « هذا الاستدلال هو معروف قديما من استدلال الجهمية النافية ، فإنهم يزعمون أن إثبات الصفات ينافي التوحيد ويزعمون أنهم هم الموحدون ، فإن من أثبت الصفات فهو مشبه ليس بموحد ، وأنه يثبت تعدد

---

(١) انظر : التدمرية (ص : ١٨٢-١٨٣) - ت السعوى .

(٢) التسعينية (ص : ٢٠٧) .

(٣) انظر : التدمرية (ص : ١٨٠-١٨١) ، والتسعينية (ص : ٢٠٧) .

القدماء ، ولا يجعل القديم واحدا ، فالجهمية من المتفلسفة والمعتزلة وغيرهم يبنون على هذا ، وقد يسمون أنفسهم الموحدين ، ويجعلون نفي الصفات داخلا في مسمى التوحيد »(١) ، ثم ذكر شيخ الإسلام أن أئمة السلف كالإمام أحمد وغيره ردوا على هؤلاء ، وبينوا ما في أقوالهم من التلبيس والباطل ، يقول الإمام أحمد - رحمه الله - : « فقالت الجهمية لنا لما وصفنا هذه الصفات : إن زعمتم أن الله ونوره ، والله وقدرته ، والله وعظمته ، فقد قلتم بقول النصارى حين زعمتم أن الله لم يزل ونوره ولم يزل وقدرته ؟ قلنا : لا نقول : إن الله لم يزل وقدرته ، ولا نقول ولم يزل ونوره ، ولكن نقول : لم يزل بقدرته ، ونوره ، لا متى قدر ، ولا كيف قدر . فقالوا : لا تكونون موحدين أبدا حتى تقولوا : قد كان الله ولا شيء ، قلنا نحن نقول : قد كان الله ولا شيء ولكن إذا قلنا : إن الله لم يزل بصفاته كلها أليس إنما نصف إلها واحدا بجميع صفاته ، وضربنا لهم مثلا في ذلك قولنا : أخبرونا عن هذه النخلة أليس لها جذع وكرب وليف وسعف وخوص وجمار ، واسمها اسم شيء واحد ، وسميت نخلة بجميع صفاتها ؟ فكذلك الله - وله المثل الأعلى - بجميع صفاته إله واحد ، لا نقول : إنه قد كان في وقت من الأوقات ولا قدرة حتى خلق قدرته ، والذي ليس له قدرة هو عاجز ، ولا نقول قد كان في وقت من الأوقات ولا يعلم ، والذي لا يعلم هو جاهل ، ولكن نقول : لم يزل الله عالما قادرا مالكا ، لا متى ولا كيف . قال : وسمى الله رجلا كافرا اسمه الوليد بن المغيرة المخزومي فقال : ﴿ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴾ [المدثر : ١١] ، وقد كان الذي سماه وحيدا له عينان وأذنان ولسان وشفتان ويدان ورجلان وجوارح كثيرة ، وقد سماه وحيدا بجميع صفاته وكذلك الله - وله المثل الأعلى - بجميع صفاته واحد »(٢) .

فهؤلاء الذين واجههم الإمام أحمد - رحمه الله - هم شيوخ لمن جاء بعدهم ، من الجهمية والمعتزلة والفلاسفة الذين يزعمون أن الواحد هو الذي

---

(١) انظر : نقض التأسيس - المطبوع - (٤٦٣/١) .

(٢) نقض التأسيس - المطبوع - (٤٦٣/١-٤٦٤) ، وكلام الإمام أحمد في الرد على الزنادقة والجهمية (ص : ٩١-٩٢) - ضمن عقائد السلف .

لا صفة له ولا قدرة ، وابن سينا الفيلسوف يعبر عن ذلك بقوله « إن واجب الوجود واحد من كل وجه ، ليس فيه أجزاء حد ولا أجزاء كم ، أو يقال : ليس فيه كثرة حد ولا كثرة كم ، ويقال ليس فيه تركيب المحدود من الجنس والفصل ، ولا تركيب الأجسام ، ومقصود هذه العبارات أنه ليس لله صفة ولا له قدرة » [١] ، والمعتزلة يسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد ، وجعلوا التوحيد أحد أصولهم الخمسة ، ويبنون ذلك على أن القديم ليس معه في القدم غيره ، فلو كان له صفات ، للزم تعدد القدماء مع الله تعالى . فجعلوا حقيقة التوحيد نفي الصفات [٢] .

فلما جاءت الأشعرية تلقفوا هذا الأصل عن هؤلاء ، وجعلوا من مقتضيات التوحيد نفي ما ينفونه من الصفات كالعلو والاستواء ، والوجه واليدين وغيرها .

وكل طائفة تجعل ما تنفيه من الصفات من مقتضيات التوحيد ، وهذا اضطراب وتناقض ظاهر .

جـ - الرد على الأشاعرة في قولهم في مسمى التوحيد :

وقد جاءت ردود شيخ الإسلام عليهم في ذلك كما يلي :

١ - بيان ما في أقوالهم من الحق والباطل - وقد تقدم بيان ذلك قريبا - .

٢ - أن هؤلاء الأشاعرة اتبعوا المعتزلة والجهمية في ذلك ، مع أن شيخهم ابن كلاب ينكر قول من يقول : إن الواحد لا صفة له ، فإنه قال بعد بيانه : أن الله بائن من خلقه ، ليس داخلا في خلقه ، ولا خلقه داخلون فيه : « فإن قالوا : فيعتقبه الطول والعرض ؟ قيل لهم : هذا محال ، لأنه واحد لا كالآحاد ، عظيم لا تقاس عظمته بالمخلوقات ، كما أنه كبير عليم ، لا كالعلماء ، كذلك هو واحد عظيم لا كآحاد العظماء ، فإن قلت : العظيم لا يكون إلا متحيزا ؟ قيل لك :

---

(١) نقض التأسيس - المطبوع - (٤٦٥/١) .

(٢) انظر : المصدر السابق ، نفس الجزء والصفحة .

والعليم لا يكون إلا متحيزا ، وكذلك السميع والبصير ، لأنك تقيس على المخلوقات » [١] ، يقول شيخ الإسلام معقبا : « وكان كثير من متكلمة الصفاتية من أصحاب الأشعري ونحوهم فسروا الواحد ، والتوحيد ، بنحو تفسير المعتزلة وغيرهم من الجهمية ، ولم يفسروه بما ذكره ابن كلاب ولا بغير ذلك » [٢] .
ولاشك أن أئمة الأشاعرة المتقدمين كالأشعري وغيره يثبتون لله صفات العلو والاستواء والصفات الخبرية ، ولا تقتضي عندهم تشبيها ، كما أن إثباتها لا يعارض ما يقولون به من التوحيد لله تعالى .

٣ - أن قولهم : إن الواحد هو الذي لا ينقسم ولا يتجزأ وليس بجسم ، ليس معروفا في لغة العرب ، بل المعروف في لغة العرب أنهم يطلقون على كثير من المخلوقات أنه واحد وهو جسم ، بل « لا يوجد في لغة العرب ، بل ولا غيرهم من الأمم استعمال الواحد ، الأحد ، الوحيد إلا فيما يسمونه هم جسما ومنقسما كقوله تعالى : ﴿ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴾ [المدثر : ١١] ، وقوله تعالى : ﴿ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ ﴾ [النساء : ١١] ، وقوله : ﴿ وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلاً رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ ﴾ - إلى قوله - ﴿ قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ ﴾ [الكهف : ٣٢-٣٧] ، وقوله : ﴿ أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ ﴾ [البقرة : ٢٦٦] ، وقوله تعالى : ﴿ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾ [الكهف : ٤٩] ... والعرب وغيرهم من الأمم يقولون : رجل ورجلان اثنان ، وثلاثة رجال ، وفرس واحد وجمل واحد ، ودرهم واحد ، وثوب واحد ... فلفظ الواحد وما يتصرف منه في لغة العرب وغيرهم من الأمم لا يطلق إلا على ما يسمونه هم جسما منقسما لأن ما لا يسمونه هم جسما منقسما ليس هو شيئا يعقله الناس ، ولا يعلمون وجوده حتى يعبروا عنه » [٣] ، وفي موضع آخر يذكر شيخ الإسلام نصوصا عديدة من الكتاب والسنة ، ويعلق عليها . فيقول

---

(١) نقلاً عن نقض التأسيس - المطبوع - (٤٦٨/١) .
(٢) المصدر السابق (٤٦٨/١-٤٦٩) .
(٣) درء التعارض (١١٤/٧-١١٦) .

في قوله تعالى : ﴿ يَاأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾ [النساء : ١] : « ومعلوم أن النفس الواحدة التي خلق منها زوجها هو آدم ، وحواء خلقت من ضلع آدم القصيراء ، من جسده خلقت ، لم تخلق من روحه ، حتى يقول القائل الوحدة هي باعتبار النفس الناطقة التي لا تركيب فيها . وإذا كانت حواء خلقت من جسد آدم ، وجسد آدم جسم من الأجسام ، وقد سماها الله نفسا واحدة ، علم أن الجسم قد يوصف بالوحدة » (١) . ويقول معلقا على استدلال الإمام أحمد - وقد سبق نقله قريبا - : « وأبلغ من ذلك ما ذكره الإمام أحمد وغيره من قوله : ﴿ ذَرْنِى وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴾ [المدثر : ١١] ، فإن الوحيد مبالغة في الواحد ، فإذا وصف البشر الواحد بأنه وحيد في صفة فإنه واحد أولى ، ومع هذا فهو جسم من الأجسام » (٢) ، ثم يذكر بعد ذكر نصوص القرآن نصوصا عديدة من السنة ، منها أحاديث الصلاة في الثوب الواحد ، مثل ما ورد في الصحيح أن النبي - ﷺ - سئل : أيصلي الرجل في الثوب الواحد ؟ فقال : أو لكلكم ثوبان ؟ » (٣) ، وحديث نهى أن يصلي الرجل في الثوب الواحد ليس على عاتقه منه شيء (٤) ، وحديث أن النبي - ﷺ - كان يصلي في ثوب واحد (٥) ، وحديث مرور النبي - ﷺ - بقبرين فقال : إنهما ليعذبان ، وما يعذبان في كبير ، أما أحدهما فكان لا يستتر من البول ، وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة » (٦) وغيرها من الأحاديث كثير (٧) ،

---

(١) نقض التأسيس - المطبوع - (٤٨٨/١) .

(٢) المصدر السابق ، نفس الجزء والصفحة .

(٣) المصدر السابق (٤٨٩/١) ، والحديث رواه البخاري ، كتاب الصلاة ، باب الصلاة في الثوب الواحد ، ورقمه ٣٥٨ (الفتح ٤٧٠/١) .

(٤) رواه البخاري ، كتاب الصلاة ، باب إذا صلى في الثوب الواحد فليجعل على عاتقيه ورقمه ٣٥٩ (الفتح ٤٧١/١) .

(٥) رواه البخاري ، كتاب الصلاة ، باب الصلاة في الثوب الواحد وأرقامه ٣٥٤-٣٥٧ (الفتح ٤٦٨/١-٤٦٩) .

(٦) رواه البخاري ، كتاب الأدب ، باب النميمة من الكبائر ، ورقمه ٦٠٥٥ (الفتح ٤٧٢/١٠) .

(٧) انظر : نقض التأسيس - المطبوع - (٤٨٩/١-٤٩٢) .

وهي تدل على استخدام لفظ الواحد فيما هو جسم خلافا لما يزعمه هؤلاء .

وإذا كان الأمر كذلك من أن الغالب في اللغة أن اسم الواحد يتناول ما ليس هو الواحد في اصطلاحهم « لم يجز أن يحتج بقوله تعالى : ﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ﴾ [البقرة : ١٦٣] وقوله : ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [الأخلاص : ١] ، ونحو ذلك مما أنزله الله بلغة العرب ، وأخبرنا فيه أنه واحد ، وأنه إله واحد - على أن المراد ما سموه هم في اصطلاحهم واحدا مما ليس معروفا في لغة العرب ، بل إذا قال القائل : دلالة القرآن على نقيض مطلوبهم أظهر ، كان قد قال الحق ، فإن القرآن نزل بلغة العرب ، وهم لا يعرفون الواحد في الأعيان إلا ما كان قديما بنفسه ، متصفا بالصفات ، مباينا لغيره ، مشارا إليه . وما لم يكن مشارا إليه أصلا ، ولا مباينا لغيره ، ولا مداخلا له ، فالعرب لا تسميه واحدا ولا أحدا ، بل ولا تعرفه ، فيكون الاسم الواحد والأحد دل على نقيض مطلوبهم منه ، لا على مطلوبهم » (١) .

وشيخ الإسلام بهذه الأدلة الكثيرة إنما يقرر قاعدة من القواعد المهمة في باب الصفات وغيرها ، وهي أن تفسير النصوص - في الصفات وغيرها - إنما يرجع فيه إلى لغة الذين خوطبوا به أول مرة ، وماذا فهموا من النصوص ، أما أن تنشأ مصطلحات جديدة وتحمل النصوص عليها فهذا مخالف لما هو متواتر من أن القرآن هدى للناس وفيه البيان التام . وهذه من المسائل الكبرى في الخلاف بين مذهب السلف وغيرهم من أهل البدع ، لأنه إذا وقع خلاف حول نص من النصوص ، فقال قائل : هذا يدل على إثبات الصفات لله ، وقال الآخر : لا يدل ، فمن الذي يفصل في المسألة ، ويبين الحق فيها ، وكل يدعي أن الحق معه ؟ أهل البدع من النفاة يرجعون في ذلك إلى عقولهم ، أو إلى أقوال شيوخهم ، أو إلى شواذ اللغة ، أو إلى مصطلحات أهل الفلسفة التي تلقوها عن غير المسلمين . أما السلف فيرجعون إلى النصوص الأخرى من الكتاب والسنة التي تبين هذا النص وتوضحه ، ويرجعون إلى لغة العرب وفهم الصحابة والسلف من خير القرون ،

---

(١) درء التعارض (١١٧/٧) .

وما قالوه في بيان معنى هذا النص ، ولذلك يقول شيخ الإسلام – في معرض رده على الرازي حول استدلاله بالواحد والأحد على نفي الصفات –: « إن الاستدلال بالقرآن إنما يكون على لغة العرب التي أنزل بها ، وقد نزل بلغة قريش كما قال تعالى : ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴾ [ابراهيم : ٤] وقال : ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ [الشعراء : ١٩٥] فليس لأحد أن يحمل ألفاظ القرآن على غير ذلك من عرف عام واصطلاح خاص – بل ولا يحمله إلا على معاني عنوها بها ، إما [أخص] من المعنى اللغوى أو أعم ، أو مغايرا له ، لم يكن له أن يضع القرآن على ما وضعه هو ، بل يضع القرآن على مواضعه التي بينها الله لمن خاطبه بالقرآن بلغته ، ومتى فعل غير ذلك كان ذلك تحريفا للكلام عن مواضعه ، ومن المعلوم أنه ما من طائفة إلا وقد تصطلح على ألفاظ يتخاطبون بها ، كما أن من المتكلمين من يقول : الأحد هو الذي لا ينقسم ، وكل جسم منقسم ، ويقول : الجسم هو مطلق المتحيز القابل للقسمة ، حتى يدخل في ذلك الهواء وغيره ، لكن ليس له أن يحمل كلام الله وكلام رسوله إلا على اللغة التي كان النبي – ﷺ – يخاطب بها أمته ، وهي لغة العرب عموما ولغة قريش خصوصا » ، ثم يطبق هذا على المثال المطروح فيقول : « ومن المعلوم المتواتر في اللغة ، الشائع بين الخاص والعام أنهم يقولون : درهم واحد ، ودينار واحد ، ورجل واحد ، وامرأة واحدة ، وشجرة واحدة ، وقرية واحدة ، وثوب واحد ، وشهرة هذا عند أهل اللغة شهرة سائر ألفاظ العدد ، فيقولون : رجل واحد ، ورجلان اثنان ، وثلاثة رجال ، وأربعة رجال . وهذا من أظهر اللغة وأشهرها وأعرفها ، فكيف يجوز أن يقال : إن الوحدة لا يوصف بها شيء من الأجسام ، وعامة ما يوصف بالوحدة في لغة العرب إنما هو جسم من الأجسام ؟ » [(١)] .

فهذه الاصطلاحات الحادثة ، التي يحدثها الناس أو أرباب العلوم المختلفة في كل عصر ، هي اصطلاحات لهم – ولا مشاحة في أن يتفق أهل فن أو علم على اصطلاح معين يتعارفون عليه – ولكن الخطأ أن يجعل هذا المصطلح الحادث

---

(١) نقض التأسيس – المطبوع – (٤٩٢/١-٤٩٣) .

هو المرجع في تفسير النصوص التي نزلت وتلاها الناس وفسروها وفهموها في زمن سابق قبل أن تنشأ تلك المصطلحات الحادثة ، فكيف إذا كانت هذه المصطلحات تصادم المعنى الحق الذي دلت عليه النصوص ، وقد أورد شيخ الإسلام اعتراضا حول موضوع الواحد مضمونه : أنه قد يقال : إنه يجوز أن يستعمل لفظ الواحد فيما قصده المتكلمون عن طريق المجاز أو المشترك اللفظي أو غيره وقد أجاب بقوله : « هب أنه يجوز لمن بعدهم أن يستعمل ذلك ، لكن نحن نعلم أنهم [أي العرب الذين نزل بلغتهم القرآن] لم يستعملوه في ذلك ، لأنهم لم يكونوا يثبتون هذا المعنى »[١] ، ثم يحسم شيخ الإسلام بيان انتفاء دلالة النص على ما ادعاه هؤلاء في مسمى التوحيد من وجوه عشرة مهمة[٢] قال في آخرها : « فتبين أن لفظ التوحيد والواحد والأحد في وضعهم واصطلاحهم غير التوحيد والواحد والأحد في القرآن والسنة والإجماع وفي اللغة التي جاء بها القرآن ، وحينئذ فلا يمكنهم الاستدلال بما جاء في كلام الله ورسله وفي لفظ التوحيد على ما يدعونه هم ، لأن دلالة الخطاب إنما تكون بلغة المتكلم وعادته المعروفة في خطابه ، لا بلغة وعادة واصطلاح أحدثه قوم آخرون ، بعد انقراض عصره وعصر الذين خاطبهم بلغته وعادته ... »[٣] . وهذا ينطبق على مسألة الواحد والتوحيد وعلى غيرها مما جاء به القرآن الكريم مما يتعلق بأسماء الله وصفاته .

٤ - أن لفظ « الأحد » لم يجىء اسما في الإثبات إلا لله تعالى ، أما في حق غيره فلم يستعمل إلا مع الإضافة ، أو في غير الموجب ، كالنفي والشرط والاستفهام ، فاستعماله في الإثبات لله كقوله تعالى : ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص : ١] ، أما استخدامه في حق غير الله مضافا فكقوله تعالى : ﴿ قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّيٓ أَرَانِيٓ أَعْصِرُ خَمْرًا ﴾ [يوسف : ٣٦] ، وفي النفي كقوله : ﴿ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾ [الكهف : ٤٩] ، والشرط كقوله : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ ﴾ [التوبة : ٦] ، والاستفهام كما تقدم قريبا في حديث : أيصلي الرجل

---

(١) درء التعارض (١١٩/٧) .
(٢) انظرها في درء التعارض (١٢٠/٧-١٢٢) .
(٣) انظر : المصدر السابق (١٢٢/٧-٢٢٣) .

في الثوب الواحد ؟ ، ويقال : هل عندك أحد ؟ . ونكتة الرد هنا أن لفظ الأحد لم يستعمل فيما ادعاه هؤلاء لا في النفي ولا في الإثبات ، ولو فرض أن معناه – ما ليس بجسم كما يزعم هؤلاء – لوقع تناقض عظيم ؛ فإنه يقال : إذا كان في الإثبات معناه إن الله أحد أي ليس بجسم ، فهل يكون في النفي كذلك ؟ هل يقال : إن معنى قوله تعالى : ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص : ٤] لم يكن ما ليس بجسم كفوا له ، ومعنى قوله تعالى : ﴿ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا ﴾ [الكهف : ٢٦] : لا يشرك في حكمه ما ليس بجسم ، ومعنى قوله : ﴿ لَن يُجِيرَنِي مِنَ ٱللَّهِ أَحَدٌ ﴾ [الجن : ٢٢] أي لن يجيرني من الله ما ليس بجسم ؟ هل يكون مفهوم هذه النصوص أنه قد يكون ما هو جسما كفوا له ، وقد يشرك في حكمه ما هو جسم وهكذا ؟ . هل يقول هذا عاقل ، وهل يمكن أن تكون النصوص قد جاءت بمثل هذا التناقض والباطل (١) .

٥ – أن قولهم باطل من جهة العقل أيضا ، يقول شيخ الإسلام : « أما العقل فهذا الواحد الذي وصفوه يقول لهم فيه أكثر العقلاء وأهل الفطر السليمة : إنه أمر لا يعقل ، ولا له وجود في الخارج ، وإنما هو أمر مقدر في الذهن ، ليس في الخارج شيء موجود لا يكون له صفات ولا قدر ، ولا يتميز منه شيء عن شيء ، بحيث يمكن أن لا يرى ولا يدرك ولا يحاط به وإن سماه المسمي جسما ، وأيضا فإن التوحيد إثبات لشيء واحد ، فلابد أن يكون له في نفسه حقيقة ثبوتية يختص بها ، ويتميز بها عما سواه ، حتى يصح أنه ليس كمثله شيء في تلك الأمور الثبوتية ، ومجرد عدم المثل إذا لم يفد ثبوت أمر وجودي كان صفة للعدم ، فنفي المثل والشريك يقتضي ما هو على حقيقة يستحق بها واحدا » (٢) ، فهؤلاء ظنوا أن ما يتصورونه في أذهانهم موجود في الخارج ، وهذا من الأخطاء الكبرى التي وقع فيها أهل الكلام والتصوف والفلسفة ونبه

---

(١) انظر : تفسير سورة الإخلاص ، مجموع الفتاوى (١٧/٢٣٥) ، ودرء التعارض (٧/١٢١) ، ونقض التأسيس – المطبوع – (١/٤٩٣-٤٩٤) .

(٢) نقض التأسيس – المطبوع – (١/٤٨٣) .

شيخ الإسلام عليها كثيرا ، مثل قول غلاة الصوفية إن الوجود واحد ، وإن وجود الله هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، ومثل قول الفلاسفة بالجواهر والمجردات العقلية ، حيث يزعمون أن الحقائق الموجودة في الخارج كالإنسان والفرس مكونة من المادة الكلية والصورة الجوهرية ، ويزعمون أنهما جوهران عقليان ، وهذا كله في الذهن ، لأن الموجود لا يوجد إلا معينا ، فيقال وجود الواجب وهو الله ووجود الممكن كفلان وفلان ، وكذلك هذه العقليات المجردة إنما تتصور في الأذهان ، أما في الحقيقة والواقع فليس إلا الموجودات بأعيانها (١) .

٦ – كما أن قول هؤلاء معارض للشرع ، يقول شيخ الإسلام في بيان بطلان قولهم لغة وعقلا وشرعا : « وأما الشرع فنقول : مقصود المسلمين أن الأسماء المذكورة في القرآن والسنة وكلام ا لمؤمنين المتفق عليه بمدح أو ذم تعرف مسميات تلك الأسماء ، حتى يعطوها حقها ، ومن المعلوم بالاضطرار أن اسم الواحد في كلام الله لم يقصد به سلب الصفات وسلب إدراكه بالحواس ولا نفي الحد والقدر ونحو ذلك من المعاني التي ابتدع نفيها الجهمية وأتباعهم ولا يوجد نفيها في كتاب ولا سنة ولا عن صاحب ولا أئمة المسلمين » (٢) . وبعد أن ينقل شيخ الإسلام نصا للدارمي في نقضه على المريسي يقول : « وهذا النفي الذي يذكره النفاة ويفسرون به اسم الله (الواحد) وغير ذلك هو عند أهل السنة والجماعة مستلزم العدم ، مناف لما وصف به نفسه في كتابه من أنه الأحد ، الصمد ، وأنه العلي ، العظيم ، وأنه الكبير المتعال ، وأنه استوى على العرش ، وأنه يصعد إليه ، ويوقف عليه ، وأنه يرى في الآخرة كما ترى الشمس والقمر ، وأنه يكلم عباده ، وأنه السميع البصير » (٣) ، فمصادمة قولهم لهذه النصوص الشرعية الكثيرة – مع أنه أيضا لا يقوم على دليل صحيح – دليل على فساد قولهم .

٧ – تأصيل القول في مسألة الفرق بين التشبيه والتمثيل ومدلولهما عند الإطلاق ، يقول شيخ الإسلام : « وقد تنازع الناس هل لفظ « الشبه » و« المثل »

---

(١) انظر : درء التعارض (٧/١٢٤–١٢٧) .
(٢) نقض التأسيس – المطبوع – (١/٤٨٤) .
(٣) المصدر السابق (١/٤٨٧) .

بمعنى واحد أو معنيين ، على قولين :

أحدهما : أنهما بمعنى واحد ، وأن ما دل عليه لفظ المثل مطلقا ومقيدا يدل عليه لفظ الشبه ، وهذا قول طائفة من النظار .

والثاني : أن معناهما مختلف عند الإطلاق لغة وشرعا وعقلا ، وإن كان مع التقييد والقرينة يراد بأحدهما ما يراد بالآخر وهذا قول أكثر الناس .

وهذا الاختلاف مبني على مسألة عقلية [وهي [1]] : أنه هل يجوز أن يشبه الشيء الشيء من وجه دون وجه ؟ وللناس في ذلك قولان ، فمن منع أن يشبه من وجه دون وجه قال : المثل والشبه واحد ، ومن قال : إنه قد يشبه الشيء الشيء من وجه دون وجه ، فرق بينهما عند الإطلاق » [2] ، وقد رجح شيخ الإسلام الثاني بقوله : « وهذا قول جمهور الناس ؛ فإن العقل يعلم أن الأعراض مثل الألوان ، تشتبه في كونها ألوانا مع أن السواد ليس مثل البياض ، وكذلك الأجسام والجواهر عند جمهور العقلاء تشتبه في مسمى الجسم والجوهر ، وإن كانت حقائقها ليست متماثلة ، فليست حقيقة الماء مماثلة لحقيقة التراب ، ولا حقيقة النبات مماثلة لحقيقة الحيوان ، ولا حقيقة النار مماثلة لحقيقة الماء ، وإن اشتركا في أن كلا منهما جوهر وجسم وقائم بنفسه ، وأيضا فمعلوم في اللغة أنه يقال : هذا يشبه هذا ، وفيه شبه من هذا ، إذا أشبهه من بعض الوجوه وإن كان مخالفا له في الحقيقة . قال الله تعالى : ﴿ وأُتُوابِهِ مُتَشَابِهاً ﴾ [البقرة : ٢٥] ، وقوله : ﴿ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ، فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَة وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِ ﴾ [آل عمران : ٧] ، ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ ، كَذَلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ ، تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ ﴾ [البقرة : ١١٨] فوصف القولين بالتماثل ، والقلوب بالتشابه لا بالتماثل ؛ فإن القلوب

---

(١) في مطبوعة الجواب الصحيح وهو ، ولعل الصواب ما أثبته .

(٢) الجواب الصحيح (٢٣٣/٢) – ط المدني .

وإن اشتركت في هذا القول فهي مختلفة لا متماثلة ، وقال النبي - ﷺ - « الحلال بين ، والحرام بين ، وبين ذلك أمور متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس » [(١)] ، فدل على أنه يعلمها بعض الناس ، وهي في نفس الأمر ليست متماثلة ، بل بعضها حرام ، وبعضها حلال » [(٢)] . وهذا الذي رجحه شيخ الإسلام من أن هناك فرقا بين التشبيه والتمثيل ، وأنه يجوز أن يشبه الشيء الشيء من وجه دون وجه كثيرا ما يقرره في كتبه ، ويذكر له بعض الأدلة [(٣)] ، ويذكر أن لفظ التماثل أخص من لفظ التشابه وذلك في معرض رده على الرازي حول تعريف المتشابه [(٤)] ، ويرى أن سبب اضطراب أهل الكلام في مسألة الصفات ما يثبت منها وما ينفي ، مرجعه إلى أنهم جعلوا مسمى التشبيه والتمثيل واحدا [(٥)] .

٨ - أن التشبيه على قول بعض المتكلمين : إن التشبيه هو التمثيل ، ثم تعريفهم للمتماثلين بأنهما : « ماسد أحدهما مسد صاحبه ، وقام مقامه ، وناب منابه » [(٦)] ، وقد يفسرونه بأنه « يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر ، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ، ويجب له ما يجب له » [(٧)] ، التشبيه بهذا المعنى لا يقول به عاقل ، لأنه يعلم بضرورة العقل امتناعه [(٨)] ، ولأن « كل موجودين فلابد أن يكون بينهما نوع مشابهة ، ولو من بعض الوجوه البعيدة ، ورفع ذلك من كل وجه رفع للوجود » [(٩)] . وفي موضع آخر يعلل شيخ الإسلام الفرق بقوله :

---

(١) متفق عليه ، البخاري : كتاب الإيمان ، باب فضل من استبرأ لدينه ، ورقمه ٥٢ (الفتح ١٢٦/١) ، وفي البيوع ، باب الحلال بين والحرام بين ورقمه ٢٠٥١ (الفتح ٢٩٠/٤) . ومسلم كتاب المساقاة ، باب أخذ الحلال وترك الشبهات ورقمه ١٥٩٩ .

(٢) الجواب الصحيح (٢٣٣/٢-٢٣٤) .

(٣) انظر : الرسالة الاكملية - مجموع الفتاوى - (١١٣/٦) .

(٤) انظر : نقض التأسيس - مخطوط - (٢٦١/١) .

(٥) انظر : درء التعارض (١٨٨/٥) .

(٦) نقض التأسيس - مطبوع - (٤٧٦/١) .

(٧) التدمرية (ص : ١١٦) - ت السعوي .

(٨) انظر : المصدر السابق (ص : ١١٧) .

(٩) نقض التأسيس - مخطوط - (٨٢/٢) .

« التشابه الذي هو التماثل لا يكون بالموافقة في بعض الصفات ، بل الموافقة في جميع الصفات الذاتية التي يقوم بها أحدهما مقام الآخر ، وأما التشابه في اللغة فإنه قد يقال بدون التماثل في شيء من الحقيقة ، كما يقال للصورة المرسومة في الحائط : إنها تشبه الحيوان ، ويقال : هذا يشبه هذا في كذا وكذا ، وإن كانت الحقيقتان مختلفتين ، ولهذا كان أئمة أهل السنة ومحققو أهل الكلام يمنعون من أن يقال : لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه ؛ فإن مقتضى هذا كونه معدوما » (١) ، « وهذا معلوم بالفطرة البديهية التي لا يتنازع فيها العقلاء الذين يفهمونها » (٢) .

ومع تقرير شيخ الإسلام لهذه المسألة ، إلا أنه يبين أن المتكلمين الذين يصرحون بنفي التشبيه مطلقا طائفتان :

طائفة : يطلقون القول بنفي التشبيه ، ويقصدون أن الله لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه - وهذا الذي صرح به النفاة من الجهمية - فهؤلاء يقتضي قولهم أن يكون معدوما لأنه ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك وقدر مميز .

وطائفة أخرى : يطلقون القول بنفي التشبيه ، ويقصدون به التمثيل ، فهؤلاء متفقون على نفي التماثل بوجه من الوجوه ، وهو قول صحيح قد دل عليه القرآن ، والعقل أيضا ، فالخلاف مع هؤلاء لفظي حيث سموا التمثيل تشبيها (٣) .

وعلى قول هاتين الطائفتين يكون لفظ « التشبيه » من الألفاظ المجملة ، التي قد تحتمل أكثر من معنى ، ومن ثم فقبل الإثبات والنفي لابد من الاستفصال عن المعنى الذي يقصده القائل .

ولكن « لفظ « الشبه » فيه إجمال وإبهام ، فما من شيئين إلا وهما متفقان في أمر من الأمور ، ولو في كونهما موجودين ، وذلك الذي اتفقا فيه لا يمكن نفيه إلا بنفي كل منهما ، فإذا قيل : هذا لا يوافق هذا بوجه من الوجوه ،

---

(١) نقض التأسيس - مطبوع - (٤٧٧/١) .

(٢) نقض التأسيس - مخطوط (٢٥٥/٣) ، وقد أحال في تفصيل القول في ذلك على بعض كتبه كالأجوبة المصرية ، وجواب المسألة الصرخدية .

(٣) انظر : نقض التأسيس - مطبوع - (٤٧٧/١) .

ولا يواطئه بوجه من الوجوه ، كان هذا ممتنعا ، وكذلك إذا أريد بقول القائل : « لا يشبهه بوجه من الوجوه » هذا المعنى ، بخلاف ما إذا أراد المماثلة والمساواة والمكافأة ، أو أراد ذلك بلفظ المشاركة والموافقة والمواطأة ، فإنه سبحانه لا يماثله شيء بوجه من الوجوه ، ولا شريك له بوجه من الوجوه » (1) . ويقول أيضا : « إن ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك ، ونفى (2) ذلك القدر المشترك ليس هو نفس (2) التمثيل والتشبيه الذي قام الدليل العقلي والسمعي على نفيه ، وإنما التشبيه الذي قام الدليل على نفيه ما يستلزم ثبوت شيء من خصائص المخلوقين لله سبحانه وتعالى ، إذ هو سبحانه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى : ١١] ، لا في ذاته ، ولا في صفاته ، ولا في أفعاله » (3) ، وهذه المسألة مرتبطة بمسألة ما بين أسماء الله وصفاته وأسماء المخلوقين وصفاتهم من الاتفاق : هل هو من قبيل المشترك اللفظي أو المتواطئ ؟ وهي مسألة اهتم بها شيخ الإسلام كثيرا . وسيأتي إن شاء الله مزيد بيان لها في المبحث التالي عند الكلام على الأسماء والصفات .

٩ - أن القرآن الكريم ورد بنفي التمثيل وما في معناه كالند والشريك والكفو ، أما التشبيه فلم يرد نفيه ولا ذمه في الكتاب والسنة ، ويرى شيخ الإسلام أن السبب ما في لفظ التشبيه من الاجمال والاشتراك والابهام بخلاف لفظ التمثيل (4) ، ويشرح ذلك بشكل مفصل فيقول : « إن نفي التشبيه من كل وجه هو التعطيل والجحود لرب العالمين ، كما عليه المسلمون متفقون ، كما أن إثباته مطلقا هو جعل الأنداد لرب العالمين ، لكن من الناس من لا يفهم هذا ولا يعتقد أن لفظ التشبيه يدل على التمثيل المنفي عن الله ؛ إذ لفظ التشبيه فيه عموم وخصوص ... ومن هنا ضل فيه أكثر الناس ؛ إذ ليس له حد محدود . وما هو (5) منتف بالاتفاق بين المسلمين ، بل بين أهل الملل كلهم ، بل بين جميع العقلاء المقرين بالله ، معلوم بضرورة العقل ، ومنه ما هو ثابت بالاتفاق بين

---

(1) درء التعارض (١٨٣/٧) .
(2) كذا في درء التعارض ، ولعل الصواب (نفس) أو (نفي) في كليهما .
(3) درء التعارض (٣٢٧/٧) .
(4) انظر نقض التأسيس - مطبوع - (١٠٩/١) .
(5) كذا في المخطوطة ، ولعل صحة العبارة [منه ما هو] .

المسلمين ، بل بين أهل الملل كلهم ، بل بين جميع العقلاء [المقرين] (١) بالصانع ، فلما كان لفظ التشبيه يقال على ما يجب انتفاؤه وعلى ما يجب إثباته لم يرد الكتاب والسنة به مطلقا ، لا في نفي ولا إثبات ، ولكن جاءت النصوص في النفي بلفظ المثل والكفو والند والسمي ، .... و ... الله ليس كمثله شيء بوجه من الوجوه ، فيجب أن ينفي عنه المثل مطلقا ومقيدا ، وكذلك الند والكفو والشريك ، ونحو ذلك من الأسماء التي جاء القرآن بنفيها ، و ... من أدلة ذلك أن الله تعالى لما نفي المثل عن نفسه بقوله ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى : ١١] ، والسمي بقوله ﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ﴾ [مريم : ٦٥] ، والند بقوله ﴿ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا ﴾ [البقرة : ٢٢] ، والكفو بقوله ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص : ٤] ، والشريك والعديل والمساوى بقوله ﴿ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [يونس : ١٨] ، ﴿ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴾ [الأنعام : ١] ، ﴿ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ، إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَالَمِينَ ﴾ [الشعراء : ٩٧-٩٨] ، فلا يخلو اما أن يكون النفي من ذلك مختصا بالمماثل من كل وجه ، وهو المكافىء له من كل وجه فقط والمساوى والمعادل والمكافئ له من كل وجه ، أو يكون النفي عاما في المماثل ولو من بعض الوجوه ، والمكافئ ولو من بعض الوجوه ، ولا يجوز أن يكون النفي مختصا بالقسم الأول لأن هذا لم يعتقده أحد من البشر ، وهو سبحانه ذم ونهى عما هو موجود في البشر ، ولأن النبي - ﷺ - قال له رجل ما شاء الله وشئت . فقال : أجعلتني لله ندا ، بل ما شاء الله وحده (٢) ، فثبت أن هذه الأسماء المنفية تعم المثل والكفو والند والشريك والعديل ،

---

(١) في المخطوطة [للتقرير] ، ولعل الصواب ما أثبته .

(٢) رواه أحمد (٢١٤/١، ٢٨٣، ٣٤٧) ، والبخاري في الأدب المفرد ، ورقمه (٧٨٣) ، وابن أبي شيبة في المصنف (١١٧/٩-١١٨) ورقمه (٦٧٤٢) ، والنسائي في عمل اليوم والليلة ، ورقمه (٩٨٧) [عن جابر وقد تفرد به عنه] ورقم (٩٨٨) - عن ابن عباس - وابن أبي الدنيا في كتاب الصمت (ص ٤١٤) ، ورقمه (٣٤٥) - ت خلف - وابن عدى في الكامل (٤١٩/١) ، في ترجمة الأجلح ابن عبد الله ، وابن السني في عمل اليوم والليلة ورقمه (٦٧٢) ، والطحاوى في مشكل الآثار (٩٠/١) ، والطبراني في الكبير (٢٤٤/١٢) ورقمه (١٣٠٠٥، ١٣٠٠٦) ، وأبو نعيم في الحلية (٩٩/٤) ، =

ولو من بعض الوجوه ، وهذا هو الحق ؛ وذلك لأن المخلوقات وإن كان فيها شبه من بعض الوجوه في مثل معنى الوجود والحي والعليم والقدير ، فليس [(١)] مماثلة بوجه من الوجوه ولا مكافئة ، بل هو سبحانه له المثل الأعلى في كل ما يثبت له ولغيره ، ولما ينفي عنه وعن غيره ، لا يماثله غيره في إثبات شيء ولا في نفيه ، بل المثبت له من الصفات الوجودية المختصة بالله ، التي تعجز عقول البشر عن معرفتها ، وألسنتهم عن صفتها ما لا يعلمه إلا الله مما لا نسبة إلى ما علموه من الأمر المشتبه المشترك ، إليه . والمنفي عنه لابد أن يستلزم وصفا ثبوتيا كما قررنا هذا في غير هذا الموضع [(٢)] ، ومنافاته لذلك المنفي وبعده عنه ، ومنافاة صفاته الوجودية ، له فيه من الاختصاص الذي لا يشركه فيه أحد ما لا يعلمه أيضا إلا هو ، بخلاف لفظ التشبيه ، فإنه يقال على ما يشبه غيره ولو من بعض الوجوه

= والخطيب في تاريخ بغداد (١٠٥/٨) ، والبيهقي في السنن الكبرى (٢١٧/٣) ، ورواه ابن ماجه بلفظ : إذا حلف أحدكم فلا يقل .... ورقمه (٢١١٧) كلهم رووه عن ابن عباس – رضي الله عنهما – ، وقال البوصيري في مصباح الزجاجة (١٥٠/٢) : « هذا اسناد فيه الأجلح بن عبد الله ، مختلف فيه : ضعفه أحمد وأبو حاتم ، والنسائي ، وأبو داود ، وابن سعد ، ووثقه ابن معين والعجلي ويعقوب بن سفيان ، وباقي رجال الاسناد ثقات ، انظر الكلام حول الأجلح في كتب الرجال ، خاصة تهذيب المزي (٢٧٥/٢) – ت بشار ، وتهذيب التهذيب (١٨٩/١) ، والضعفاء الكبير للعقيلي (١٢٢/١) ، والكامل لابن عدى (٤١٧/١) الذي قال (ص : ٤١٩) : « وأجلح بن عبد الله له أحاديث صالحة غير ما ذكرته ، يروى عنه الكوفيون وغيرهم ، ولم أجد له شيئا منكرا مجاوزا الحد ، لا إسنادا ولا متنا ، وهو أرجو أن لا بأس به إلا أنه يعد في شيعة الكوفة ، وهو عندي مستقيم الحديث صدوق ، وقد نقل المزى كلام ابن عدى . والذي استقر عليه رأي المحققين من المتأخرين انه صدوق » وقد نقل المزى كلام ابن عدى . والذي استقر عليه رأى المحققين من المتآخرين أنه صدوق ، شيعي . انظر : ديوان الضعفاء والمتروكين للذهبي رقم الترجمة (٢٨٧) ، ومن تكلم فيه وهو موثق للذهبي رقم الترجمة (١٣) ، والتقريب (٤٩/١) ، وقد حسن الحديث الشيخ ناصر الدين الألباني ، انظر : سلسلة الأحاديث الصحيحة رقم (١٣٩) ، وانظر أيضا الأرقام (١٣٦–١٣٨،١٠٩٣) ، وصحيح سنن ابن ماجه رقم (١٧٢٠) ، حيث قال عنه : حسن صحيح . كما صححه أحمد شاكر في تعليقه على المسند ، انظر الأرقام : (١٨٣٩، ١٩٦٤، ٢٥٦١) . كما حسنه محقق كتاب الصمت ، وقال فيه صاحب النهج السديد في تخريج أحاديث تيسير العزيز الحميد – رقم (٨٢) : « إسناده محتمل للتحسين » . والمطلع على الأقوال في ترجمة الأجلح ابن عبد الله ، وشواهد الحديث المتعددة يجزم بأن الحديث لا يقل عن درجة الحسن . والله أعلم .

(١) كذا ، ولعل الصواب : فليست .

(٢) انظر مثلا : التدمرية – القاعدة الأولى – (ص : ٥٧) وما بعدها . ت السعوى .

البعيدة ، ومما يجب القول به شرعا وعقلا بالاتفاق ، ولهذا [لما] عرف الأئمة ذلك ، وعرفوا حقيقة قول الجهمية ، وأن نفيهم لذلك من كل وجه مستلزم لتعطيل الصانع وجحوده ، كانوا يبينون ما في كلامهم من النفاق والتعطيل ، ويمتنعون عن إطلاق لفظهم العليل لما فهموه من مقصودهم ، وإن لم يفهمه أهل الجهل والتضليل » (١) .

ومع أن التشبيه لم يرد نفيه في الكتاب والسنة إلا أن السلف رحمهم الله كانوا ينظرون إلى المعاني لا إلى الألفاظ ، ولذلك لما وجدت بعض الفئات التي بالغت في الإثبات فشبهت الله بخلقه ، – وسموا مشبهة – بادر السلف إلى ذم المشبهة وقرنوا الذم لهم بذم المعطلة ، ولم يمنع السلف من هذا ما وصفهم به أعداؤهم النفاة من أن إثباتهم للصفات يجعلهم مشبهة ، لأن مذهبهم في الصفات وسط بين تعطيل هؤلاء وتشبيه أولئك .

وشيخ الإسلام لما قرر أن لفظ التشبيه لم يرد نفيه في القرآن والسنة إنما قصد بيان أن ما ادعاه هؤلاء – في تعريفهم للتوحيد من أن من معانيه أن الله واحد في صفاته لا شبيه له ، وأدخلوا في ذلك نفي علوه واستوائه وصفاته الخبرية – غير صحيح ، لأن القرآن والسنة وردا بإثبات ذلك ، والقول بأن إثبات هذه الصفات يقتضي تشبيها ينسحب إلى غيرها من الصفات التي يثبتها هؤلاء ، كالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر ، بل ينسحب إلى الأسماء الثابتة لله سبحانه وتعالى ، فالأخذ بظاهر هذه العبارة – أنه واحد في صفاته لا شبيه له – يؤدى إلى نفي جميع الصفات والأسماء عن الله تعالى ، لأن ما من موجودين إلا وبينهما قدر مشترك وقدر مميز ، وأقرب مثال على ذلك الوجود ، فالله موجود والمخلوق موجود ، والوجود له معنى مشترك يصدق على وجود الله ووجود المخلوق ، وإن كان وجود المخلوق ليس كوجود الله لأن المخلوق ممكن ، حادث ، قابل للعدم . فهل يمكن القول بأن الله موجود بدون فهم معنى الوجود ؟ إلا أن يقال بأننا خوطبنا بألغاز لها معاني أخر لا نفهمها ، ولم يدل عليها الخطاب ، وهو ما آل إليه أمر غلاة الصوفية والباطنية والقرامطة وغيرهم من الملاحدة .

---

(١) نقض التأسيس – مخطوط – (٣/٢٥٨–٢٦١) .

فما يقرره شيخ الإسلام في هذا الباب من أن لفظ الشبه والتشبيه لفظ مجمل ، ولذلك لم يرد نفيه في الكتاب والسنة ، إنما هو دفاع عن الصفاتية - من هؤلاء الأشاعرة وغيرهم - في مقابل المعتزلة والجهمية والقرامطة وغيرهم .

١٠ - ومذهب السلف - رحمهم الله تعالى - مشهور في الرد على نفاة الصفات أو بعضها ، يقول شيخ الإسلام عن الأشاعرة بعد كلامه عن المعتزلة الذين جعلوا نفي الصفات كالعلم والقدرة من التوحيد والتنزيه عن التشبيه والتجسيم - : « ثم هؤلاء مضطربون فيما ينفونه من ذلك ، لكن وافقوا أولئك على أن ما نفوه من التشبيه وما نفوه من المعنى الذي سموه تجسيما هو التوحيد الذي لا يتم الدين إلا به ، وهو أصل الدين عندهم ، وكل من سمع ما جاءت به الرسل يعلم بالاضطرار أن هذه الأمور ليست مما بعث الله به رسوله ، ولم يكن الرسول يعلم أمته هذه الأمور ولا كان أصحاب رسول الله - ﷺ - عليها ، فكيف يكون هذا التوحيد الذي هو أصل الدين لم يدع إليه رسول الله - ﷺ - والصحابة والتابعون ، بل يعلم بالاضطرار أن الذي جاء به الرسول من الكتاب والسنة يخالف هذا المعنى الذي سماه هؤلاء الجهمية توحيدا ، ولهذا ما زال سلف الأمة وأئمتها ينكرون ذلك » [(١)] ، ثم ساق شيخ الإسلام عددا من الروايات المشهورة عن أئمة السلف في ذمهم لأهل الكلام وأهل البدع الذين يخوضون في أسماء الله وصفاته ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون [(٢)] .

أما مسألة نفي التشبيه بإطلاق ، فإمام أهل السنة أحمد بن حنبل - رحمه الله - بين ذلك في الرد على الزنادقة - كما نقل شيخ الإسلام ابن تيمية عنه معلقا على بعض أقواله ، قال شيخ الإسلام : « ولهذا قال الإمام أحمد : « فقلنا إن الشيء لا كالأشياء قد عرف أهل العقل أنه لا شيء ، فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يثبتون شيئا » [(٣)] ، فبين الإمام أحمد أنه يعلم بالمعقول الصريح الذي

---

(١) التسعينية (ص : ٣٠٤) .

(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ٢٠٤-٢٠٧) .

(٣) كلام الإمام أحمد في الرد على الزنادقة والجهمية (ص : ٦٨) - ضمن عقائد السلف وفيه : « فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يؤمنون بشيء » .

يشترك فيه العقلاء أن ما لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه لا شيء ، كما نقل الناس أن جهما يقوله ، ولهذا قال : فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يثبتون شيئا ، أي لجميع العقلاء ، فإن هذا لا يختص أهل السمع والكتاب ، بل يشترك فيه العقلاء كلهم . فهذا سؤال عن كونه موجودا ، ثم سألهم عن كونه معبودا فإن هذا يختص به من يوجب عبادة الله ، وهم المسلمون قديما وحديثا ، قال : « فإذا قيل لهم : فمن تعبدون ؟ قالوا نعبد من يدبر أمر هذا الخلق ، فقلنا : هذا الذي يدبر أمر الخلق هو مجهول لا يعرف بصفة ؟ قالوا : نعم ، قلنا : قد عرف المسلمون أنكم لا تثبتون شيئا ، إنما تدفعون عن أنفسكم الشنعة بما تظهرون »[1] ، فهنا جعل الكلام من المسلمين الذين يعبدون الله تعالى ، والعبادة متضمنة لقصد المعبود وارادته ، والقصد والإرادة مستلزم لمعرفته والعلم به . فلما قالوا : نعبد من يدبر أمر هذا الخلق ثم قالوا : هو مجهول لا يعرف بصفة ، كان قولهم هو مجهول لا يعرف بصفة تبين[2] للمسلمين الذين يعبدون ، أنهم لا يثبتون شيئا يعبدونه ، وإنما هم منافقون في ذلك ، لأن ما لا يعرف بصفة يمتنع أن يقصد فيعبد ، فعرف المسلمون بطلان قولهم : يعبدون الله ويثبتونه ، كما عرف أهل العقل بطلان كونهم يقرون بوجوده ويثبتونه ، وهم الذين أنكروا أن يعرف بصفة ، فأنكروا صفاته مطلقا وأنكروا أن يشبه بالأشياء بوجه من الوجوه ، فأنكروا بذلك وجوده »[3] .

وكلام الإمام أحمد يدل على مبلغ علم ووعي أئمة السلف رحمهم الله ، ومعرفتهم بمداخل أئمة البدع الذين يزخرفون أقوالهم بعبارات التنزيه ، وهم يقصدون من وراء ذلك أن يصلوا إلى ما يهدفون إليه من نشر البدع والتعطيل .

والإمام أحمد لما قرىء عليه كتاب المحنة – زمن المأمون – وبلغ قوله ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى : ١١] ، وهو خالق كل شيء ، قال الإمام أحمد عند قوله ليس كمثله شيء : وهو السميع البصير . فقال إسحاق ابن إبراهيم

---

(١) كلام الإمام أحمد في المصدر السابق ، بعد الكلام السابق مباشرة وفيه « قد عرف المسلمون أنكم لا تؤمنون بشيء » .

(٢) – كذا ، ولعل صوابه بالياء .

(٣) نقض التأسيس – مخطوط – (٣/٢٦٣-٢٦٤) .

- عامل الخليفة - ما أردت بهذا ؟ فقلت : كتاب الله عز وجل ولم أزد في كتابه شيئا كما قال ووصف تبارك وتعالى [١] . قال أحد مترجمي الإمام أحمد معلقا : « قلت : انظر كيف فتح الله على الإمام أحمد بإقامة حجته في إثبات الصفات من الآية التي احتجوا عليه بها ، فكان الذي استدلوا به دليلا له لا عليه رضي الله عنه » [٢] .

فالإمام أحمد كان يحذر من التعطيل ومن التشبيه معا ، وقد نقل شيخ الإسلام عن الطبرى أنه ذكر في تاريخه - قال شيخ الإسلام : لكن أرسل ذلك والله أعلم بحقيقته [٣] - « أنه لما قرأ على علماء بغداد من المحنة كتاب المأمون الذي دعا الناس فيه إلى التجهم ، فيه : « لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه » . أقر بذلك من أقر به ، وأما أحمد فقال : لا أقول : لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه [٤] ، وهذا يبين كمال علمه ومعرفته بالأقوال المنافية لدين الإسلام ، واحترازه منها ، مع أن كثيرا من الناس يطلق هذه العبارة ، ويريد بذلك نفي المماثلة ، ومقصوده صحيح ، وقد يريد ما يجمع الحق والباطل ، أو يريد تنزيها مطلقا لا يحصل معناه » [٥] .

وقد أعاد شيخ الإسلام في درء التعارض ذكر رواية الطبرى حول المحنة - ولم يذكر أنها مرسلة - وقال معلقا : « والمقصود أنه ذكر في كتابه : « لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه » ، فوافقه من لم يعرف حقيقة هذه الكلمة ، وذكر عن أحمد أنه قال : لا يشبه الأشياء ، وليس كمثله شيء ، ونحو ذلك ، أو كما قال .

---

(١) انظر : سيرة الإمام أحمد بن حنبل ، لولده صالح (ص : ٤٩) ، وذكر محنة الإمام أحمد ، لحنبل بن إسحاق بن حنبل (ص : ٣٨) - وفي المطبوعة سقط - ، ومناقب الإمام أحمد لابن الجوزي (ص : ٣٨٧) ، ومحنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل لعبد الغني المقدسي (ص : ٤٢-٤٤) .

(٢) الجوهر المحصل في مناقب الإمام أحمد ، تأليف محمد بن محمد بن أبي بكر السعدي الحنبلي المتوفي سنة ٩٠٠ هـ (ص : ٦٩) .

(٣) كأن شيخ الإسلام ابن تيمية استنكر انفراد الطبري بها ، إذ لم يذكرها مترجموه ، حتى الذين أفردوا كتبا لترجمته أو لمحنته .

(٤) انظر : تاريخ الطبري (٦٣٩/٨) .

(٥) نقض التأسيس - مخطوط - (٢٦٤/٣) .

وأما قوله : « بوجه من الوجوه » فامتنع منها ، وذلك لأنه عرف أن مضمون ذلك التعطيل المحض ، فإنه يقتضي أنه ليس بموجود ولا شيء ولا حي ولا عليم ، ولا قدير ، ويقتضي إبطال جميع أسمائه الحسنى ، وهذا النفي حقيقة قول القرامطة ، والله تعالى ليس كمثله شيء بوجه من الوجوه ، بل هو سبحانه في كل ما هو موصوف به مختص بما لا يماثله فيه غيره وله المثل الأعلى » [(١)] .

فهذه الملاحظات الدقيقة التي يبديها أئمة السلف معلقين على مثل هذه العبارات لأجل ما فيها من الإيهام - تدل على حرصهم الشديد على تصفية العقيدة من أكدار التعطيل والتشبيه ، وهذا يدل على ما في مثل عبارة الأشاعرة - حين يقولون : إن الله واحد في صفاته لا شبيه له ، وخاصة إذا أبانوا عن مقصودهم بها وأنه إنكار علو الله واستوائه وتأويل بقية صفاته عدا الصفات السبع التي أثبتوها - من الإجمال والإيهام والضلال .

١١ - وأئمة الأشاعرة أقروا بأن إطلاق مثل هذه العبارات غير دقيق ، وأن القول بنفي التشبيه مطلقا يؤدى إلى إنكار صفات الله تعالى ، يقول الجويني في نفي أن الله يشبه الحوادث أو يشبهه شيء منها : « والكلام في هذا الباب من أعظم أركان الدين ، فقد غلطت طائفة في النفي فعطلت ، وغلت طائفة في الإثبات فشبهت ، فأما الغلاة في النفي فقالوا : الاشتراك في صفة من صفات الإثبات يوجب الاشتباه ، وقالوا على هذا : القديم سبحانه لا يوصف بالوجود ، بل يقال : ليس بمعدوم ، وكذلك لا يوصف بأنه قادر ، عالم ، حي ، بل يقال : ليس بعاجز ، ولا جاهل ، ولا ميت ، قال : وهذا مذهب الفلاسفة والباطنية ، فأما الغلاة في الإثبات فاعتقدوا ما يلزمهم القول بمماثلة القديم الحوادث » [(٢)] ، ثم قال الجويني : « فأما الرد على الفلاسفة فمن أوجه : أحدها : الاتفاق على أن السواد يشارك البياض في بعض صفات الإثبات من الوجود ، والعرضية ،

---

(١) درء التعارض (١٨٣/٥) .

(٢) المصدر السابق (١٨٦/٥-١٨٧) ، والنص لم أجده في الإرشاد كما قد توحي به عبارة شيخ الإسلام في أول الكلام ، وللجويني كلام طويل في هذه الموضوعات - في الشامل ، انظر : (ص : ٢٨٧-٣٤٢) .

واللونية ، ثم هما مختلفان ، وكذلك الجوهر والعرض ، والقديم والحادث ، لا يمتنع اشتراكهما في صفة واحدة مع اختلافهما في سائر الصفات ، ويقال لهم : أتثبتون الصانع المدبر أم لا تثبتونه ؟ ، فإن أثبتوه لزمهم من الحكم بإثباته ما حاذروه فإن الحادث ثابت ، فاستويا في الثبوت » [(١)] .

فالجويني مع أنه يقول بتماثل الأجسام ، وأن الاختلاف إنما هو في الأعراض ، ومع ما في القول بتماثل الأجسام وأن الثلج مماثل للنار من كل وجه ، والخبز مماثل للحديد من كل وجه ، من مخالفة الحس والعقل [(٢)] ، إلا أن قوله بأن القديم والحادث يستويان في الثبوت ، ورده على الغلاة الذين قالوا : الاشتراك في صفة من صفات الإثبات يوجب الاشتباه : « تصريح بأن المختلفين يستويان ويشتركان في بعض الصفات ، فكيف يمكن أن يقال مع هذا : إن المختلفين لا يشتبهان من بعض الوجوه ، وقد صرح بتساويهما في بعض الأشياء ؟ ... » [(٣)] .

فالجويني هنا يرد على نفسه وعلى إخوانه الأشاعرة الذين قالوا : إن القول بإثبات علو الله واستوائه على العرش يقتضي أن يكون جسما والأجسام متماثلة . ومن ثم فسروا التوحيد بنفي التشبيه عن الله وفسروه بتلك التفسيرات الباطلة ، فهم بين أمرين ، إما أن يقولوا بأن إثبات السمع والبصر والحياة والقدرة لله تعالى يقتضي تشبيها مثل العلو واليدين ، أو يقولوا بأن إثبات العلو والاستواء واليدين والوجه لله لا يقتضي تشبيها مثل السمع والبصر والحياة .

ويقول الرازي عن هذا الموضوع : « فإن قيل المشاركة في صفات الكمال يقتضي المشاركة في الإلهية . قلنا : المشاركة في بعض اللوازم البعيدة مع حصول المخالفة في الأمور الكثيرة لا تقتضي المشاركة في الالهية . قال:ولهذا المعنى قال الله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴾ [النحل : ٦٠] ، وقال - ﷺ - « تخلقوا

---

(١) درء التعارض (٥/١٨٨-١٨٩) .

(٢) انظر : المصدر السابق (٥/١٩٢) .

(٣) انظر : المصدر نفسه (٥/١٩٣) .

بأخلاق الله [1] » [2] ، قال شيخ الإسلام معلقا على هذا الكلام : « ومن المعلوم أن المشابهة هي المشاركة في صفات الكمال – التي هي العلم والقدرة – أعظم من المشابهة والمشاركة في مجرد مسمى الوجه » [3] .

ثم ينقل شيخ الإسلام عن الرازي أنه قال في نهاية العقول ، في مسألة تكفير المخالفين من أهل القبلة في حجة من كفر المشبهة ، قال : « ورابعها : أن الأمة مجمعة على أن المشبه كافر ثم [إن [4]] المشبه لا يخلو إما أن يكون هو الذي يذهب إلى كون الله مشبها بخلقه من كل الوجوه ، أو ليس [كذلك [4]] . والأول باطل ؛ لأن أحدا من العقلاء لم يذهب إلى ذلك [5] ، ولا يجوز أن يجمعوا على تكفير من لا وجود له ، بل المشبه الذي يثبت الإله على صفة بشر بها معها بخلقه [6] ، والمجسم كذلك لأنه إذا أثبت جسما [بحيز [7]] معين فإنه يشبهه بالأجسام المحدثة ، فثبت أن المجسم مشبه ، وكل مشبه كافر بالإجماع ، فالمجسم كافر » [8] ، ثم قال الرازى في الجواب عن ذلك لأنه – أي الرازي – نصر عدم تكفير أهل القبلة : « قوله : المجسم مشبه ، والمشبه كافر ، قلنا : إن عنيتم بالمشبه من يكون قائلا بكون الله شبيها بخلقه من كل الوجوه ، فلا شك في كفره ، لكن المجسمة لا يقولون بذلك ، فلا يلزم قولهم

---

(١) موضوع ، قال عنه شيخ الإسلام ابن تيمية : « هذا اللفظ لا يعرف عن النبي ﷺ في شيء من كتب الحديث ، ولا هو معروف عن أحد من أهل العلم ، بل هو من باب الموضوعات عندهم . وان كان قد يفسر بمعنى صحيح يوافق الكتاب والسنة ، فإن الشارع قد ذكر أنه يحب اتصاف العبد بمعاني أسماء الله تعالى كقول النبي ﷺ : إن الله جميل يحب الجمال . إنه وتر يحب الوتر . إنه طيب لا يقبل إلا طيبا ... » . نقض التأسيس – مخطوط – (٣/٢٧٢) .

(٢) نقض التأسيس – مخطوط – (٣/٢٥٣-٢٥٤) ، وكلام الرازي في أساس التقديس (ص : ٨٦-٨٧) .

(٣) نقض التأسيس – مخطوط – (٣/٢٥٤) .

(٤) ما بين القوسين زيادة من نهاية العقول ليستقيم الكلام .

(٥) في نهاية العقول : لم يذهب إلى كون الله تعالى مشبها لخلقه من كل الوجوه .

(٦) كذا في نقض التأسيس . وفي نهاية العقول : على صفة تشبه فعلها لخلقه .

(٧) في نقض التأسيس [غير] وهو تحريف ، والتصويب من نهاية العقول .

(٨) نقض التأسيس – مخطوط – (٣/٢٥٤) . والنص في نهاية العقول (٢٩١-أ) .

بالتجسيم قولهم بذلك ، ألا ترى أن الشمس والقمر والنمل والبق أجسام ، ولا يلزمنا اعترافنا باشتراكها في الجسمية كوننا مشبهين للشمس والقمر والنمل والبق ، وإن عنيتم بالمشبه من يقول بكون الله شبيها بخلقه من بعض الوجوه فهذا لا يقتضي الكفر لأن المسلمين اتفقوا على أنه موجود وشيء وعالم وقادر ، والحيوانات أيضا كذلك ، وذلك لا يوجب الكفر ، وإن عنيتم بالمشبه من يقول الإله جسم مختص بالمكان ، فلا نسلم انعقاد الإجماع على تكفير من يقول بذلك ، بل هو دعوى للإجماع في محل النزاع فلا يلتفت إليه » (١) .

قال شيخ الإسلام معلقا على كلام الرازي السابق بعد نقله : « وهذا تصريح منه بأن القول بكون الله شبيها بخلقه من بعض الوجوه داخل في قول كل المسلمين ، ولا ريب أن كل موجودين فلابد أن يتفقا في شيء يشتركان فيه ، وأن أحدهما أكمل فيه وأولى به من الآخر ، وإلا فإذا قدر أنهما لا يتفقان في شيء أصلا ولا يشتركان فيه لم يكونا موجودين ، وهذا معلوم بالفطرة البديهية التي لا يتنازع فيها العقلاء الذين يفهمونها » (٢) .

فهؤلاء أئمة الأشاعرة يعترفون بهذه الحقيقة البدهية ، والعجب أنهم ينسون ذلك حين يتعرضون لبعض مسلماتهم الأخرى - كنفي العلو ، أو بعض الصفات - فيصمون من يقول بها ويثبتها بالتشبيه والتجسيم ، ويجعلون مذهبهم النافي لها هو التوحيد ! .

د - بيان حقيقة التوحيد الذي دعت إليه الرسل :

سبق بيان أنواع التوحيد الثلاثة عند الأشاعرة وغيرهم من أهل الكلام ، مع بيان ما فيها من الحق والباطل ، وردود شيخ الإسلام على الأشاعرة حين أدخلوا في مسمى التوحيد نفي العلو والصفات ، وتقصيرهم حين ركزوا على توحيد الربوبية دون توحيد الألوهية ، والآن نبين حقيقة التوحيد الذي دعت إليه الرسل :

---

(١) نقض التأسيس - مخطوط - (٣/٢٥٤-٢٥٥) ، والنص في نهاية العقول (٢٩٣-أ) .
(٢) نقض التأسيس - مخطوط - (٣/٢٥٥) .

يقول شيخ الإسلام بعد ردود طويلة عليهم في ذلك : « والمقصود هنا أن « التوحيد » الذي أنزل الله به كتبه وأرسل به رسله ، وهو المذكور في الكتاب والسنة ، وهو المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام ، ليس هو هذه الأمور الثلاثة التي ذكرها هؤلاء المتكلمون ، وإن كان فيها ما هو داخل في التوحيد الذي جاء به الرسول ، فهم مع زعمهم أنهم الموحدون ، ليس توحيدهم التوحيد الذي ذكر الله ورسوله ، بل التوحيد الذي يدعون الاختصاص به باطل في الشرع والعقل واللغة » [(١)] .

ثم يبين حقيقة التوحيد الذي جاءت به رسل الله فيقول : « وذلك أن توحيد الرسل والمؤمنين هو عبادة الله وحده ، فمن عبد الله وحده لم يشرك به شيئا فقد وحده ، ومن عبد من دونه شيئا من الأشياء فهو مشرك به ، ليس بموحد مخلص له الدين ، وإن كان مع ذلك قائلا بهذه المقالات التي زعموا أنها التوحيد ، حتى لو أقر أن الله وحده خالق كل شيء وهو التوحيد في الأفعال » [(٢)] .

ومنشأ الغلط عند هؤلاء أنهم فهموا أن معنى إلاله في قول المسلمين : لا إله إلا الله ، هو القادر على الاختراع ، وأن إله بمعنى آله ، لا بمعنى مألوه ، وهذا فهم خاطىء قال به الأشعري ، وجعله أخص وصف الإله [(٣)] ، وقد تبعه على ذلك جميع الأشاعرة .

وشيخ الإسلام يقرر أن الإله بمعنى المألوه المعبود لا بمعنى القادر على الخلق يقول : « والإله هو بمعنى المألوه المعبود ، الذي يستحق العبادة ، ليس هو الاله بمعنى القادر على الخلق . فإذا فسر المفسر الإله بمعنى القادر على الاختراع ، واعتقد أن هذا أخص وصف الإله ، وجعل إثبات هذا التوحيد هو الغاية في التوحيد ،

---

(١) نقض التأسيس – مطبوع – (٤٧٨/١) .

(٢) المصدر السابق . نفس الجزء والصفحة ، وانظر أيضا (١٣٣/١-١٣٤) .

(٣) انظر : منهاج السنة (٦٥/٢) – مكتبة الرياض الحديثة ، والجواب الصحيح (١٥٢/٢) ، والاستغاثة (١٥٧/٢) ، والصفدية (١٤٨/١) ، واقتضاء الصراط المستقيم (٨٤٥/٢) ، وأقوم ما قيل في القضاء والقدر – مجموع الفتاوى (١٠١/٨) ، ودرء التعارض (٣٧٧/٩) .

كما يفعل ذلك من يفعله من متكلمة الصفاتية – وهو الذي ينقلونه عن أبي الحسن وأتباعه – لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذي بعث الله به رسوله ، فإن مشركي العرب كانوا مقرين بأن الله وحده خالق كل شيء ، وكانوا مع هذا مشركين . قال تعالى : ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴾ [يوسف : ١٠٦] . قال طائفة من السلف : تسألهم من خلق السموات والأرض فيقولون : الله ، وهم مع هذا يعبدون غيره [(١)] . وقال تعالى : ﴿ قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ، سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ، قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ، سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ، قُلْ مَن بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ، سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴾ [المؤمنون : ٨٤-٨٩] ، وقال تعالى : ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾ [العنكبوت : ٦١] . فليس كل من أقر أن الله رب كل شيء وخالقه يكون عابدا له دون ما سواه ، داعيا له دون ما سواه ، راجيا له خائفا منه دون ما سواه يوالي فيه ، ويعادى فيه ، ويطيع رسله ، ويأمر بما أمر ، وينهى عما نهى عنه ... » [(٢)] .

فتوحيد الربوبية كان المشركون مقرين به ، وهو نهاية ما يثبته هؤلاء المتكلمون إذا سلموا من البدع فيه – كما يقول شيخ الإسلام [(٣)] – أما التوحيد الذي جاءت به الرسل فلم يعرفوه و لم يبينوه . يقول شيخ الإسلام : « أما التوحيد الذي ذكره الله في كتابه ، وأنزل به كتبه ، وبعث به رسله ، واتفق عليه المسلمون من كل ملة فهو كما قال الأئمة : شهادة أن لا إله إلا الله ، وهو عبادة الله وحده لا شريك له ، كما بين ذلك بقوله : ﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ [البقرة : ١٦٣] فأخبر أن الإله إله واحد ، لا يجوز أن يتخذ إله غيره فلا يعبد إلا إياه ، كما قال في السورة الأخرى : ﴿ وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓا إِلَٰهَيْنِ

---

(١) انظر : عبارات السلف في تفسير الطبري – سورة يوسف – ، آية : ١٠٦ (٢٨٦/١٦) ت شاكر . وفي تفسير ابن كثير لهذه الآية .

(٢) درء التعارض (٢٢٦/١-٢٢٧) .

(٣) انظر : التسعينية (ص : ٢٠٩) .

ٱثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّاىَ فَٱرْهَبُونِ ﴾ [النحل : ٥١] ، وقال : ﴿ لَّا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا ﴾ – إلى قوله – ﴿ فَتُلْقَىٰ فِى جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا ﴾ [الاسراء : ٢٢-٣٩] وكما قال : ﴿ تَنزِيلُ ٱلْكِتَابِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ، إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ ٱلْكِتَابَ بِٱلْحَقِّ فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ * أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ * وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰ ﴾ [الزمر : ١-٣] وكما قال : وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا أَخَرَ ﴾ [الفرقان : ٦٨] والشرك الذي ذكره الله في كتابه إنما هو عبادة غيره من المخلوقات ، كعبادة الملائكة أو الكواكب أو الشمس أو القمر أو الأنبياء أو تماثيلهم ، أو قبورهم ، أو غيرهم من الآدميين ونحو ذلك مما هو كثير في هؤلاء الجهمية ونحوهم ممن يزعم أنه محق في التوحيد وهو من أعظم الناس اشراكا » [(١)] .

وكلام شيخ الإسلام في هذا الباب لا يحتاج إلى بيان ، فكتبه كلها لا تكاد تخلو من بيان هذا الأمر العظيم الذي هو لب التوحيد وأسّه وهو توحيد الألوهية ، والرد على من فسر التوحيد بأن المقصود به توحيد الربوبية فقط [(٢)] ، ولا يعني هذا أن شيخ الإسلام يهمل توحيد الربوبية ، بل هو يرى – كما سيأتي إن شاء الله – أن أدلته فطرية بدهية ، وأن جميع بني آدم مفطورون على الإقرار به ولم ينقل أهل المقالات عن أحد إثبات شريك مشارك لله في خلق جميع المخلوقات [(٣)] ، والرسل بنوا دعوة الناس إلى توحيد الألوهية على إقرارهم واعترافهم بتوحيد الربوبية ، فالمقر بتوحيد الألوهية مقر ضمنا بتوحيد الربوبية لأنه متضمن له ، كما أن توحيد الربوبية مستلزم لتوحيد الألوهية . وبعض الأشاعرة – كالشهرستاني – يقر بهذه الحقيقة أجمالاً ويذكر في معرض بيان أن العباد مفطورون على إثبات الصانع ؛ أنه « لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع ، وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشريك » [(٤)] .

---

(١) التسعينية (ص : ٢٠٨) ، وانظر : مجموع الفتاوى (١٠/٢٦٤-٢٦٥) .

(٢) انظر : فهارس مجموع الفتاوى – ط الرياض – (٣٦/٢-١٨) .

(٣) انظر : التدمرية (ص : ١٧٧) – ت السعوي ، والإيمان (ص : ٧٢-٧٣) . ط المكتب الإسلامي .

(٤) نهاية الإقدام (ص : ١٢٤) .

ويقرر شيخ الإسلام أن التوحيد الذي دعت إليه الرسل متضمن لأصلين :

أحدهما : التوحيد القولي ، الذي هو الخبر عن الله تعالى ، وهو التوحيد في العلم والخبر . وهو الذي دلت عليه آيات كثيرة منها سورة الإخلاص ، ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ .

والثاني : التوحيد العملي ، الذي هو توحيد العبادة لله تعالى ، وهو توحيد القصد والطلب . وقد دلت عليه آيات كثيرة ، منها سورة الكافرون (١) .

ويربط بين هذين النوعين من التوحيد بقوله : « الإله هوا لمألوه ، والمألوه هو الذي يستحق أن يعبد ، وكونه يستحق أن يعبد هو بما اتصف به من الصفات التي تستلزم أن يكون هو المحبوب غاية الحب ، المخضوع له غاية الخضوع ، والعبادة تتضمن غاية الحب بغاية الذل » (٢) ، والله تعالى كما أنه هو المبدع الخالق وحده فهو المستحق لأن يعبد وحده لا شريك له (٣) .

وشيخ الإسلام في تقريره لتوحيد الألوهية ، وأنه التوحيد الذي دعت إليه الرسل ، وهو مقتضى شهادة أن لا إله إلا الله ، يركز على ما يضاده ، وهو الشرك وأنواعه ووسائله وقد ألف في ذلك كتبا مستقلة منها :

١ – الجواب الباهر في زوار المقابر ، كتبه بطلب من السلطان الناصر (٤) .
٢ – الرد على الأخنائي (٥) .
٣ – وقاعدة جليلة في التوسل والوسيلة .

---

(١) انظر : نقض التأسيس – مطبوع – (٤٧٩/١–٤٨٠) ، والتسعينية (ص : ٢١٠) ، والتدمرية (ص : ٣–٥) .

(٢) مجموع الفتاوى (٢٤٩/١٠) .

(٣) انظر : درء التعارض (٣٧٤/٩) .

(٤) انظر : الجواب الباهر (ص : ٣–٥) .

(٥) هو محمد بن أبي بكر بن عيسى الأخنائي ، كان قاضي القضاة في مصر ، مالكي المذهب ، ولد سنة ٦٥٨ هـ وتوفي سنة ٧٥٠ هـ . انظر : الديباج المذهب (٣٢١/٢) ، والدرر الكامنة (٢٧/٤–٢٨) – ط مصر – ، وشجرة النور الزكية (١٨٧/١) ، والأعلام (٥٦/٦) .

٤ - الرد على البكري [١] ، المعروف بالاستغاثة .

وغيرها من الرسائل وأجوبة المسائل التي كان يسأل عنها ، وشيخ الإسلام رد في هذه الكتب والرسائل على من ضل في هذه الباب من الأشاعرة وغيرهم ، خاصة أهل التصوف حيث يكثر فيهم الغلو ومن ذلك غلوهم في رسول الله - ﷺ - ، وفي مشايخسهم : سواء كانوا أحياء أو أمواتا .

والأشاعرة لما كان جل اهتمامهم العناية بتقرير توحيد الربوبية غفلوا عن تقرير توحيد الألوهية ، وبيان ما يضاده من الشرك ، وكان من آثار ذلك أن وقع بعضهم في ضلال مبين من جانبين :

أحدهما : وقوع هذا البعض في أنواع من الشرك ، ظنا منه أن ذلك لا يناقض التوحيد ، يقول شيخ الإسلام - بعد رده على الأشاعرة بسبب اهمالهم لتوحيد الألوهية وعنايتهم بتوحيد الربوبية - : « ولهذا كان من أتباع هؤلاء من يسجد للشمس والقمر والكواكب ، ويدعوها كما يدعو الله تعالى ، ويصوم لها ، وينسك لها ، ويتقرب إليها ، ثم يقول : إن هذا ليس بشرك ، وإنما الشرك إذا اعتقدت أنها هي المدبرة لي ، فإذا جعلتها سببا وواسطة لم أكن مشركا ، ومن المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أن هذا شرك ، فهذا ونحوه من التوحيد الذي بعث الله به رسله ، وهم لا يدخلونه في مسمى التوحيد الذي اصطلحوا عليه » [٢] .

وهذا المنهج الخطير الذي سلكه الأشاعرة أثر في كتاباتهم العقدية ، فقلما تجد لعالم من علمائهم كتابا أو رسالة في بيان توحيد العبادة ، وأنواع العبادة التي لا يجوز صرفها إلا الله ، أو في بيان الشرك وأنواعه ، أو حكم السفر لزيارة القبور والدعاء والنذر لها ، بل على العكس من ذلك تجد الكثير منهم يميل إلى مثل هذه الشركيات أو ما هو من وسائله .

---

(١) تقدمت ترجمته (ص : ٢٣٨) .

(٢) انظر : درء التعارض (١/٢٢٧-٢٢٨) ، وانظر : التسعينية (ص : ٢٠٩) ، ونقض التأسيس - مطبوع - (١/٤٨١) .

وفي عصرنا الحاضر تأثر بهذا المنهج من تربى على كتب الأشاعرة والماتريدية ، وما شابهها من كتب أهل الكلام ، فتجد هؤلاء يؤلفون كتبا كثيرة في العقيدة ، ولكن جل اهتمامهم منصب على تقرير توحيد الربوبية ، فإذا كتبوا عن الطب وأسرار الإنسان ، أو عن الكون وآفاقه ، أو عن الجبال أو البحار ، أو النبات ، أو الحيوانات ، أو غيرها ، وما في دقة صنعها من دلائل قدرة الله تعالى يبرزون هذه الجوانب ليصلوا في النهاية إلى دلالتها على وجود الله ووجوب الإيمان به ، والرد على الملاحدة الذين ينكرون وجود الله أو يقولون بالدهر أو الطبع أو يؤلهون العلم ، ولا شك أن هذه جهود طيبة ، ومفيدة لفئات كثيرة تأثرت بالحاد الغرب أو الشرق ، ولكن الخطأ فيها يكمن في ناحيتين :

١ - الغلو في إخضاع نصوص الوحي - من الكتاب والسنة - لتوافق النظريات العلمية الحديثة ، وهذا الغلو فضلا عن أنه ينم - في الغالب - عن روح انهزامية ، إلا أنه أيضا قد يجر إلى تحريف أو تأويل لبعض الآيات أو الأحاديث ، وإغفال لما قاله الصحابة وجمهور السلف في تفسير هذه النصوص .

٢ - إغفالها للجانب الأهم في التوحيد وهو توحيد الألوهية ، لأنها تنتهي عند حد إثبات وجود الله وعلمه وقدرته فقط ، ولا تشرح بشكل مفصل ومركز أن على العبد إذا أقر بربوبية الله ووحدانيته أن يفرده بالعبادة والطاعة ، وأن يخلص في توحيده لله بأن يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ، وأن لا يصرف أى نوع من أنواع العبادة من الصلاة والدعاء والخوف والخشية ، والرغبة والرهبة ، والنذر والاستغاثة والاستعانة والرجاء والمحبة إلا لله تعالى ، وأن يحذر من الوقوع في أي نوع من أنواع الشرك الذي يبطل عمل الإنسان وتوحيده ولو كان مقرا بأن الله هو الخالق الرازق .

والعجيب أن بعض هؤلاء الذين وقعوا في هذا الخطأ - خطأ التركيز على توحيد الربوبية وإغفال توحيد الألوهية - وصل بهم الأمر إلى اعتبار البحث في موضوع إخلاص العبادات لله ، وشرح ما يضادها من أنواع الشرك من الأمور المستنكرة لأنها تؤدى إلى التفرقة بين المسلمين ، وتكفير بعضهم ، والغلو في جزئيات لا ينبغي الوقوف عندها ، وهكذا أصبح البحث والدعوة إلى تحقيق

التوحيد ، وسد طرق الشرك والتحذير من وسائله حماية لجانب التوحيد الذي دعا إليه رسول الله - ﷺ - من الأمور التي لا تعجب كثيرا من هؤلاء إن لم تثر سخطهم . والله المستعان .

الثاني : الغلو في توحيد الربوبية إلى حد ما يسميه الصوفية بالفناء (١) ، يقول شيخ الإسلام : « وإذا تبين أن غاية ما يقرره هؤلاء النظار ، أهل الإثبات للقدر ، المنتسبون إلى السنة إنما هو توحيد الربوبية ، وأن الله رب كل شيء ، ومع هذا فالمشركون كانوا مقرين بذلك مع أنهم مشركون ، فكذلك طوائف من أهل التصوف المنتسبين إلى المعرفة والتحقيق والتوحيد ، غاية ما عندهم من التوحيد هو شهود هذا التوحيد ، وهو أن يشهد أن الله رب كل شيء ومليكه وخالقه ، لا سيما إذا غاب العارف بموجوده عن وجوده ، وبمشهوده عن شهوده ، وبمعروفه عن معرفته ، ودخل في فناء توحيد الربوبية ، بحيث يفنى من لم يكن ، ويبقى من لم يزل ، فهذا عندهم هو الغاية التي لا غاية وراءها ، ومعلوم أن هذا هو تحقيق ما أقر به المشركون من التوحيد . ولا يصير الرجل بمجرد هذا التوحيد مسلما ، فضلا عن أن يكون وليا لله أو من سادات الأولياء » (٢) .

فالفناء في توحيد الربوبية عند هؤلاء الصوفية هو غاية ما يصبو إليه سالكو طرقهم الضالة ، وقد يصل الأمر عند من شهد هذا التوحيد ، وشهد القدر ، أن يسير مع القدر حيث سار محبة ورضا ، فهو مع المشركين إن انتصروا على المسلمين وهو أيضا مع من يفعل الفواحش ويسفك الدماء ، بل مع عباد الأصنام

---

(١) الفناء عند الصوفية له عدة معان ، منها أنه سقوط الأوصاف المذمومة ، كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة ، ومنها أنه : تبديل الصفات البشرية بالصفات الالهية ، أو هو عدم شعور الشخص بنفسه أو بلوازم نفسه ، وهو درجتان : فناء عن شهود ما سوى الله فيفنى بمعبوده عن عبادته وبمعروفه عن معرفته بحيث يغيب عن شعوره بنفسه وبما سوى الله . والدرجة الثانية : فناء عن وجود السوى ، بحيث يرى أن وجود المخلوق هو عين وجود الخالق ، بحيث يرى أن ليس في الوجود إلا الله ، وهناك فناء شرعي وهو الفناء عن عبادة غير الله بعبادته وحده .

انظر : التعريفات (ص : ٩٠) ، ورسالة في اصطلاحات الصوفية ، لابن عربي (ص : ١٣٩) ط ملحقة بآخر التعريفات ، ومعجم مصطلحات الصوفية (ص : ٢٠٧-٢٠٨) ، والمعجم الفلسفي (١٦٧/٢) - صليبا ، والتدمرية (ص : ١٨٧،٢٢١-٢٢٢) - ت السعوي .

(٢) التدمرية (ص : ١٨٦-١٨٧) - ت السعوي .

لأن هؤلاء جميعا خاضعون للقدر ، وغاية العبودية - عندهم - أن تستسلم للقدر ، ولذلك فليس غريبا على هؤلاء أن يبلغ عندهم بعض الأولياء مرتبة سقوط التكاليف ، فلا يجب عليه واجب ولا يحرم عليه محرم ، كما أن الشرك بشتى أنواعه وصوره منتشر بينهم . فأين تحقيق تحقيق توحيد الألوهية عند هؤلاء ؟ .

وقد أشار شيخ الإسلام في معرض ردوده المطولة ومناقشاته حول توحيد الألوهية ، وما يتعلق به من تعظيم القبور ، والسفر لزيارتها ، والسؤال بالجاه ، أشار إلى بعض أقوال الأشاعرة في هذه المسائل فاستشهد بأقوال بعض أئمتهم التي وافقوا فيها الحق ، كما رد على بعضهم فيما خالفوا فيه وجه الحق ، ومن ذلك :

١ - ما ذكره في الرد على المنطقيين في ردوده على الفلاسفة ، حيث ذكر فشو الشرك فيهم ، وذكر أن الشرك نشأ في بني آدم عن أصلين :

أحدهما : تعظيم قبور الصالحين .

والثاني : عبادة الكواكب ، وأن لها تأثيرا [١] .

وقد سبقت الإشارة إلى أن شيخ الإسلام اتهم الرازي في أنه ألف كتابا في الشرك والسحر ومخاطبة النجوم [٢] ، وهو في ذلك متأثر بالفلاسفة . كما ذكر أن قول الفلاسفة في الشفاعة أعظم شركا من قول غيرهم من مشركي العرب [٣] ، وأن الرازي والغزالي - لدخولهم في الفلسفة - قد تأثروا بالفلاسفة في هذا الباب [٤] .

---

(١) انظر : الرد على المنطقيين (ص : ٢٨٥-٢٨٦) .

(٢) انظر ما سبق - في الحديث عن الرازي ومنهجه - : (ص : ٦٩٩-٧٠١) .

(٣) انظر : الرد على المنطقيين (ص : ٥٣٤-٥٤٤) .

(٤) انظر : المصدر السابق (ص : ٥٤٤-٥٤٥) ، وانظر : مناقشات أخرى مطولة للغزالي وللرازي فيما قالوه - موافقة للفلاسفة - من تأليه الملائكة وجواز مخاطبة النجوم ودعائها - في بغية المرتاد (ص : ١٨٤-٢١٧-٣٦٠-٣٧٧) ت موسى الدويش ، ط مكتبة العلوم والحكم ، وانظر : قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة (ص : ٢٤-٢٥، ٧٨) ، ط المكتب الإسلامي ، ودرء التعارض (٥/١٤٧-١٥٠) .

٢ – وفي مسألة التوسل بجاه النبي – ﷺ – ، ذكر شيخ الإسلام أنه لم ير من جوزه إلا أبا محمد العز بن عبد السلام في الرسول خاصة ، فنقل عنه انه قال : لا يجوز أن يتوسل إلى الله بأحد من خلقه إلا برسول الله – ﷺ – إن صح حديث الأعمى [(١)] ، « قال شيخ الإسلام : فلم يعرف صحته » [(٢)] ، ثم رد عليه [(٣)] .

٣ – وفي مسألة شد الرحال لزيارة القبور احتج شيخ الإسلام بالحديث المشهور في ذلك – وهو حديث لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد .... [(٤)] – ثم ذكر أن الجمهور على أنه لا يجوز شد الرحال إلى غير هذه الثلاثة ،

---

(١) قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة (ص : ١٤٧) – ط المكتب الإسلامي – ، وفتوى العز موجودة في المطبوع من فتاويه (ص : ١٢٦–١٢٧) ونصها : « أما مسألة الدعاء فقد جاء في بعض الأحاديث أن رسول الله ﷺ علم بعض الناس الدعاء فقال في أقواله : قل : اللهم أني أقسم عليك [كذا والوارد في الأحاديث : أسألك وأتوجه إليك] بنبيك محمد ﷺ نبي الرحمة » وهذا الحديث إن صح فينبغي أن يكون مقصورا على رسول الله ﷺ لأنه سيد ولد آدم ، وأن لا يقسم على الله بغيره من الأنبياء والملائكة والأولياء لأنهم ليسوا في درجته ، وأن يكون هذا مما خص به تنبيها على درجته ومرتبته » .

والحديث الذي أشار إليه هو حديث الأعمى الذي طلب من النبي ﷺ أن يدعو له ، فأمره أن يدعو بهذا الدعاء . رواه الإمام أحمد (١٣٨/٤) ، والترمذي في الدعوات ، باب رقم (١١٩) ، ورقمه (٣٥٧٨) – ت عطوة . وهو في طبعة عثمان برقم ٣٦٤٩ (ومع تحفة الأحوذي ٤٨١/٤ – هندية) ، وقال الترمذي : هذا حديث حسن صحيح غريب ، ورواه النسائي في عمل اليوم والليلة وأرقامه (٦٥٨–٦٦٠) – ت حماده ، وابن ماجه في سننه ، كتاب اقامة الصلاة باب ما جاء في صلاة الحاجه ، ورقمه (١٣٨٥) . والحاكم (٣١٣/١) وصححه ووافقه الذهبي ، والطبراني في الكبير (١٩/٩) ورقمه (٨٣١١) ، والبيهقي في دلائل النبوة (١٦٦/٦–١٦٧) والحديث صححه اضافة إلى من سبق الألباني في التوسل (ص : ٦٩–٧٠) ، وصحيح ابن ماجه ورقمه (١١٣٧) .

والحديث الأعمى روايات أخرى بزيادات ضعيفة – ذكرها الطبراني في الكبير – (١٧/٩–١٨) برقم (٨٣١١) ، وفي المعجم الصغير (١٨٣/١) – ط السلفية في المدينة المنورة – (٣٠٦/١) وبرقم (٥٠٨) من الروض الداني إلى المعجم الصغير للطبراني ، والبيهقي في دلائل النبوة (١٦٧/٦–١٦٨) . وقد تكلم عنها وضعفها ابن تيمية في قاعدة جليلة (ص : ٩٤) وما بعدها ، والألباني في التوسل (ص : ٨٣–٩٣) .

(٢) قاعدة جليلة (ص : ١٤٧) .

(٣) انظر : المصدر السابق ، ومجموع الفتاوى (٨٣/٢٧) وما بعدها .

(٤) متفق عليه : البخاري ، كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة ، باب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة ، ورقمه ١١٨٩ (فتح الباري ٦٣/٣) . ومسلم ، كتاب الحج ، باب لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد ، ورقمه (١٣٩٧) .

ثم نقل عن بعض العلماء – كالغزالي ، والجويني ، وأبي حامد الأسفراييني ، وابن عبد البر ، وأبي محمد المقدسي وغيرهم من أصحاب مالك والشافعي وأحمد – أنهم قالوا : المراد بالحديث نفي الفضيلة والاستحباب ، ونفي الوجوب بالنذر ، لا نفي الجواز [١] ، ثم بين شيخ الإسلام من خلال ردوده المطولة أن أحدا من العلماء لم يقل : إن السفر إلى غير هذه الأماكن الثلاثة – بقصد التعظيم أو التقرب – مستحب [٢] .

٤ – كما ذكر شيخ الإسلام أن السفر إلى زيارة القبور رخص فيه بعض المتأخرين كالغزالي [٣] ، كما رد على القاضي عياض في قوله : إن التربة التي دفن فيها النبي – ﷺ – أفضل من المسجد الحرام [٤] ، كما ذكر عن بعض نفاة الغلو أنهم يعظمون المتصوفة ، وأن أحدهم يأخذ ورقة فيها سر مذهبه ، يرقى بها المرضى كما يرقى المسلمون بفاتحة الكتاب ، قال شيخ الإسلام – كما أخبرنا بذلك الثقاة – وهم يقدمون تلك الرقية على فاتحة الكتاب [٥] .

ثالثا : توحيد الربوبية :

سبقت الإشارة إلى أن النوع الثالث من أنواع التوحيد عند الأشاعرة قولهم : إن الله واحد في أفعاله لا شريك له ، وأن الألوهية هي القدرة على الاختراع ، وأن معنى لا إله إلا الله لا خالق إلا الله ، كما تقدم بيان ما في هذا القول من الحق والباطل ، وأن إثباتهم لتوحيد الربوبية صحيح ، ولكن الخطأ الذي وقعوا فيه ظنهم أن هذا هو غاية التوحيد الذي دعت إليه الرسل وإغفالهم لتوحيد الألوهية .

---

(١) الرد على الأخنائي (ص : ٣٣،١٦٦–١٦٧،١٨٤) – ط السلفية ، القاهرة ، وانظر مختصره في مجموع الفتاوى (٢٢٦/٢٧) .

(٢) انظر : المصدر السابق ، الصفحات نفسها .

(٣) انظر : مجموع الفتاوى (٢٧/٢٧–٢٨) .

(٤) انظر : المصدر السابق (٣٧/٢٧–٣٨) .

(٥) انظر : درء التعارض (١٧٠/٦) .

وهنا نشير إلى طرائقهم في إثبات هذا التوحيد – توحيد الربوبية – لأنهم عنوا به كثيرا ، وأطالوا بحثه في كتبهم ، وقد ناقشهم شيخ الإسلام ابن تيمية وبين ما في أقوالهم وأدلتهم من الحق والباطل .

وشيخ الإسلام يبين دائما أن مسألة إثبات الربوبية من المسائل التي فطر عليها بنو آدم ، ولذلك فهو حينما يذكر طرق هؤلاء الأشاعرة وغيرهم في إثبات الصانع ، إنما يذكرها لأنهم يعارضون بها كلام الله وكلام رسوله ، ويزعمون أن هذه الأدلة العقلية تعارض ما جاءت به الرسل . ويهدف من وراء مناقشتهم إلى بيان أمرين :

أحدهما : أن ما عارض النصوص من أقوالهم وأدلتهم لا يكون إلا باطلا .

والثاني : أن ما لم يعارض نصوص الوحي ، قد يكون حقا وقد يكون باطلا وما كان منها حقا فقد يكون طويلا لا يحتاج إليه [(١)] .

كما أن شيخ الإسلام ينتقد هؤلاء المتكلمين حين يزعمون أن لا طريق إلى إثبات الصانع مثلا إلا هذا الطريق الذي ذكروه ، ومن ثم يرمون من خالفه بالإلحاد والمروق . يقول : « ثم مما ينبغي أن يعرف أن الذين سلكوا الطرق المبتدعة في إثبات الصانع وتصديق رسله ، إذا اعتقدوا أنه لا طريق إلا ذلك الطريق جعلوا من خالفهم في صحة تلك الطريق ملحدا ، أو دهريا ، أو نحو ذلك ، وهذا يذكرونه في مواضع :

منها : أنهم لما اعتقدوا أن إثبات الصانع تعالى موقوف على إثبات الجوهر الفرد [(٢)] جعلوا إثبات ذلك من أقوال المسلمين ، ونفي ذلك من أقوال الملحدين .

---

(١) انظر : درء التعارض (٨/٩٠-٩١) .

(٢) الجوهر الفرد ، ويسمى : الجزء الذي لا يتجزأ ، أو الذرة ، ويعرف بأنه : متحيز لا ينقسم لا بالفك والقطع ، ولا بالوهم والغرض [الصحائف الإلهية : السمرقندي ص : ٢٥٥] ، أو هو : جوهر لا يقبل الانقسام أصلا ، ولا بحسب الخارج ، لا بحسب الوهم أو الغرض العقلي . [التعريفات ص : ٤١] ، وانظر : المعجم الفلسفي – مجمع اللغة – (ص : ٨٨) ، والمعجم الفلسفي – صليبا (١/٤٠٠، ٤٢٧، ٥٨٨) ، وانظر : مسألة في إثبات الجوهر الفرد للشهرستاني (ص : ٥٠٥-٥١١) – طبعت في ذيل نهاية الإقدام ، وانظر أيضا مذهب الذرة عند المسلمين بينيس (ص : ١-١٦) .

وكذلك قد يقولون : إن تماثل الجواهر والأجسام من أقوال المسلمين ، ونفي ذلك من أقوال الملحدين .

وكذلك قد يقولون : إن تناهي الحوادث من أقوال المسلمين ، والقول بعدم تناهيها من أقوال الدهرية الملحدين . ولهذا نظائر (١) .

وأهم المسائل المتعلقة بتوحيد الربوبية هي :

أ - دليل حدوث الأجسام على إثبات وجود الله .
ب - مسألة التسلسل والرد الصحيح على الفلاسفة الدهرية .
جـ - الأدلة الأخرى على إثبات الصانع التي ذكرها الأشاعرة .
د - إثبات وحدانية الله .

أ - دليل حدوث الأجسام :

سبقت الإشارة إلى هذا الدليل في المنهج العام في الرد على الأشاعرة ، عند بيان عدم تعارض العقل والنقل ، حيث جعل الأشاعرة دليل حدوث الأجسام من الأصول العقلية التي عارضت مدلول السمع ، فوجب تقديمها عليه .

وهذا الدليل هو المسلك المشهور للمعتزلة ، وأخذه عنهم جمهور الأشاعرة (٢) ، والماتريدية ، وخاصة الباقلاني ، والجويني ، والباجي ، وأبا بكر ابن العربي ، والآمدى ، والماتريدى والصابوني . وهي الغالبة على كتب الأشاعرة قديما وحديثا ، وإن كان بعض أعلامهم - كالرازي - يذكرها ويذكر غيرها ، وربما ضعف هذا الدليل ونقده .

وخلاصة الدليل أن هؤلاء قالوا : لا يعرف صدق الرسول حتى يعرف إثبات الصانع ، ولا يعرف إثبات الصانع حتى يعرف حدوث العالم ، ولا يعلم حدوث العالم إلا بما به يعلم حدوث الأجسام ، ثم استدلوا على حدوث الأجسام

---

(١) انظر : درء التعارض (٨/٩٣-٩٤) .
(٢) انظر : نقض التأسيس - مطبوع - (١/٢٥٧-٢٥٨) ، ودرء التعارض (٩/١٣٢) .

بأنها لا تخلو من الحوادث - أو بعبارة أخرى مستلزمة للأعراض أو بعضها - ثم قالوا وما لم يخل من الحوادث فهو حادث ، ثم إن هؤلاء احتاجوا إلى أن يقولوا : ما لم يسبق الحوادث فهو حادث ، ثم منهم من تفطن إلى أن هذا لا يكفي لإثبات الصانع فاضطر أن يقول بإبطال حوادث لا أول لها [١] .

فلما استقر الدليل عند هؤلاء قالت المعتزلة يجب نفي جميع الصفات عن الله تعالى لأن ما قامت به الصفات قامت به الأعراض ، وما قامت به الأعراض فهو حادث ، فجاءت الكلابية والأشعرية فقالوا بإثبات الصفات ، وقالوا لا نسميها أعراضا . لكن الصفات الاختيارية حوادث فيجب نفيها طردا لهذا الدليل .

هذه خلاصة هذا الدليل ، ولخطورته وأهميته ، وتركيز شيخ الإسلام عليه في جميع كتبه تقريبا ، وكونه يشير إليه أحيانا إشارات مجملة بناء على أنه فصل القول فيه في أماكن أخرى ، ولأن هذا الدليل هو لب الكلام المذموم الذي ذمه السلف ، وقد بين ذلك شيخ الإسلام مرارا ومن ذلك قوله : « إن هذه الطريقة هي أصل الكلام الذي ذمه السلف والأئمة وتوسعوا في الكلام في ذلك من وجهين :

أحدهما : أنهم [أي أهل الكلام] جعلوا ذلك أصل الدين ، حتى قالوا : إنه لا يمكن معرفة الله وتصديق رسوله إلا بهذه الطريق . فصارت هذه الطريق أصل الدين ، وقاعدة المعرفة ، وأساس الإيمان عندهم ، لا يحصل إيمان ولا دين ولا علم بالصانع إلا بها ، وصار المحافظة على لوازمها والذي فيها أهم الأمور عندهم ...

الوجه الثاني : وهو الكلام بذلك في حق الله سبحانه وتعالى [فإنه [٢]] كان من لوازم هذه الطريقة نفي ما جعلوه من سمات الحدوث عن الرب تعالى ،

---

(١) انظر : شرح الأصفهانية (ص : ٢٦٤) - ت السعوي - ، ودرء التعارض (١/٣٠٢-٣٠٣) .
(٢) في المخطوطة فإن ، ولعل الصواب ما أثبته .

فإن تنزيهه عن الحدوث [١] ودلائله أمر معلوم بالضرورة ، متفق عليه بين جميع الخلق لامتناع أن يكون صانع العالم محدثا ، لكن الشأن فيما هو من سمات الحدوث ، فإن في كثير من ذلك نزاعا بين الناس .... » [٢] .

لهذا كله لابد من شرح هذا الدليل وتوضيح بعض جزئياته ، وبيان كيف أدى بهؤلاء إلى هذه النتائج الباطلة التي خالفوا بها نصوص الكتاب والسنة وصار ذمهم يتردد على لسان كل علم من أعلام أهل السنة والجماعة ، وهذا سيفيد أيضا في بيان بطلانه ، لأن الباطل أحيانا لا يحتاج إلى ردود ، بل تصوره يكفي في بيان أنه باطل .

وشرحه سيكون – في الفقرة الأولى – ضمن ردود شيخ الإسلام على أصحاب هذا الدليل ، وهي كما يلي :

١ – أن الأشاعرة وأهل الكلام القائلين بهذا الدليل ، مختلفون في كثير من تفاصيله ، وإذا كان الدليل مبنيا على مقدمات يترتب بعضها على بعض ، ثم جاء من يعارض في بعض المقدمات ، فهو في هذه الحال يرد على من سلم بها ، وخصمه أيضا يرد عليه ما أتى به من مقدمات بديلة عنها ، وهكذا .

وبيان ذلك أن هؤلاء بعد أن سلموا بأن إثبات الصانع لا يعلم إلا بحدوث العالم ، وحدوث العالم لا يعلم إلا بما به يعلم حدوث الأجسام – اختلفوا في كيفية تقرير دليل حدوث الأجسام :

فطائفة : قالت : إن الجسم لا يخلو عن الحوادث ، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث .

وطائفة : قالت : إن الجسم لا يخلو من كل جنس من أجناس الأعراض وقالوا : إن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده ، ثم قالوا والعرض لا يبقى زمانين ، فتكون الأعراض كلها حادثة شيئا بعد شيء ، والأجسام لا تخلو منها .

---

(١) في المخطوطة عن سمات الحدوث ، وسياق الكلام يقتضي حذف كلمة [سمات] هنا . والله أعلم .
(٢) نقض التأسيس – مخطوط – (١/١٢٢–١٢٣) .

وهذا المسلك هو المسلك المشهور للأشاعرة وهو ما ارتضاه الآمدى ورد ما سواه .

ومنهم : من قال : إن أجزاء العالم مفتقرة إلى ما يخصها بما لها من الصفات الجائزة لها ، وكل ما كان كذلك فهو محدث ، فالعالم محدث .

ومنهم : من قال : كل جسم متناهي القدر ، وكل متناهي القدر محدث .

ومنهم : من قال : لو كان الجسم أزليا لكان في الأزل مختصا بحيز معين ، لأن كل موجود مشار إليه حسا بأنه هنا أو هناك يجب كونه كذلك ، والأزلي يمتنع زواله ، فامتنعت الحركة عليه ، وقد ثبت جوازها .

ومنهم : من قال : كل ما سوى الواحد ممكن بذاته ، وكل ممكن بذاته فهو مفتقر إلى المؤثر ، والمؤثر لا يؤثر إلا في الحادث لا في الباقي .

ومنهم : من قال : لو كان الجسم قديما لكان قدمه ، إما أن يكون عين كونه جسما ، وإما مغايرا لكونه جسما ، والقسمان باطلان ، فبطل القول بكون الجسم قديما .

وقول الطائفة الأولى والثانية هو المشهور عند الأشاعرة ، أما الأقوال الأخرى فقد حكاها بعض المتأخرين كالرازي والآمدى [1] .

والقائلون بقول **الطائفة الأولى والثانية** ، تنازعوا في بعض مقدمات دليلهم :

* ففي المقدمة الأولى وهي : أن الجسم لا يخلو عن الحوادث ، اختلفوا فيها :

ففريق : منهم قال : الجسم لا يخلو من الحركة والسكون ، وهما حادثان . وهذه طريقة المعتزلة ، وذكرها الرازي [2] .

---

(١) انظر : درء التعارض (٢/٣٤٤،٣/٣،٤،٨،١٨،٣٥١،٤٤٨-٤٥١) ، وأبكار الأفكار جـ ٢ ل ٩٥ - ب - ١٠٤ - ب ومابعدها ، الأربعين للرازي (ص : ١٣-٤١) .

(٢) انظر : الأربعين (ص : ١٣) .

وفريق : قال : إن الأجسام لا تخلو من الاجتماع والافتراق ، وهما حادثان ، وهذه طريقة الأشعري وغيره ، وهذا القول مبني على القول بالجوهر الفرد الذي يقوم على أن الأجسام مركبة من الجواهر المفردة – من جوهرين فأكثر – فالجواهر إما مجتمعة أو متفرقة . ومن لم يقل بالجوهر الفرد لا يلزمه هذا الدليل ، والأشاعرة مختلفون في إثبات الجوهر الفرد ، فأكثرهم يثبته ، وفيهم من ينفيه .

والطائفة الثانية : قالت – موافقة على المقدمة الأولى – : إن الجسم لا يخلو من كل جنس من أجناس الأعراض ، فخالفوا أقوال الطائفة الأولى لأن كل فريق ألزم الجسم أنواعا محددة من الأعراض ، وكذا قولهم – وهي المقدمة الثانية للطائفة الثانية – إن العرض لا يبقى زمانين كثير من العقلاء قالوا : إن هذا باطل ضرورة .

* وفي المقدمة الثانية وهي قولهم : ما لم يخل من الحوادث فهو حادث . فقد تنوعت عباراتهم فيها :

فتارة : يقولون : ما لم يخل من الحوادث لم يسبقها ، وما لم يسبق الحوادث فهو حادث .

وتارة : يقولون : ما لم يسبق الحوادث – أو ما لم يخل منها – لا يكون إلا معها أو بعدها ، وما لا يكون إلا مع الحوادث أو بعدها فهو حادث .

ثم بعض هؤلاء : لا يقرر هذه المقدمة بناء على ظهورها لأنهم يفهمون من « الحوادث » أن جملتها حادثة بعد أن لم تكن .

وفريق منهم : انتبه إلى أن الدليل لم يستكمل بعد ، لأن ما ذكروه من الدليل لم يدل إلا على أن الأجسام مقارنة لجنس الحوادث ، لا تكون إلا ومعها حادث ، فإذا قدر أن الحوادث دائمة ، توجد شيئا بعد شيء دائما لم يلزم أن يكون ما لم يسبقها حادثا . فلهذا صار كثير منهم يحتاجون إلى بيان **امتناع حوادث لا أول لها** [1] .

---

(١) انظر : فيما سبق شرح الأصفهانية (ص : ٢٦٤-٢٦٧) – ت السعوي – مطبوع على الآلة الكاتبة . ودرء التعارض (١/٣٠٢-٣٠٣) ، ونقض التأسيس – مطبوع – (١/١٤١-١٤٤) .

ومن هذا العرض المفصل لأقوال هؤلاء حول دليلهم الذي رأوا أنه لا يمكن إثبات الصانع إلا به ، والتزموا لأجله لوازم باطلة خالفوا بها الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة – من هذا العرض يتبين أنهم لم يتفقوا على مقدمة واحدة من مقدمات دليلهم :

– فاختلفوا في الأعراض والحوادث هل تكون شاملة أو مخصوصة بأنواع منها .
– واختلفوا في الجوهر الفرد .
– واختلفوا هل الصفات أعراض فيجب نفيها ، أو ليست بأعراض .
– واختلفوا هل العرض يبقى زمانين أم لا ؟

٢ – كما أن بعض الأشاعرة صرحوا ببطلان مسالك أئمتهم وإخوانهم في تقرير دليل حدوث الأجسام ، يقول شيخ الإسلام عن الآمدى والرازي : « والمقصود هنا ذكر ما قاله الآمدى ، وذلك أنه لما ذكر مسالك الناس في إثبات حدوث الأجسام أبطل عامتها ، واختار الطريقة المبنية على أن الجسم لا يخلو من الأعراض ، وأن العرض لا يبقى زمانين ، فتكون الأعراض حادثة ، ويمتنع حدوث مالا نهاية له ، وما لا يخلو من الحوادث التي لها أول فله أول . وذكر أن هذه الطريقة هي المسلك المشهور للأشعرية وعليه اعتماده .

والرازي وأمثاله لم يعتمدوا هذا المسلك ، لأنه مبني على أن الأعراض ممتنعة البقاء ، وهذه مقدمة خالف فيها جمهور العقلاء ، وقالوا : إن قائليها مخالفون للحس ولضرورة العقل ، فرأى أن الاعتماد عليها في حدوث الأجسام في غاية الضعف (١) .

والآمدى قدح في الطرق التي اعتمد عليها الرازي كلها » (٢) .

---

(١) انظر : درء التعارض (٢/٣٨٩-٣٩٠ ، ٣/٣٠،٤٥١-٤٥٣) ، ومجموع الفتاوى (٥/٢١٥-٢١٦ ، ٦/٤٠-٤١ ، ١٦/٢٧٥) .

(٢) انظر : درء التعارض (٤/٢٦٧-٢٦٨) ، وانظر : شرح الأصفهانية (ص : ٨٨) – ت السعوي . – ومجموع الفتاوى (١٢/١٤٠-١٤١) ، والنبوات (ص : ٦٢) .

والرازي والآمدى من المتأخرين الذين خبروا المذهب وعرفوه ، ولذلك جمعوا في كتبهم أقوال سابقيهم في هذه المسألة [(١)] وفحصوها ، وعرفوا ما فيها من فجوات ، وإن كان هذا لم يؤد بهم إلى الرجوع إلى الحق في المسائل التفصيلية ، وإنما زادوا المذهب غلوا وتطرفا حين أدخلوا فيه أدلة ومذاهب الفلاسفة والمعتزلة وغيرهم .

٣ - كما أن أئمة الأشعرية - غير الرازي والآمدى - قد ذموا هذه الطريقة لطولها وغموضها وكثرة مقدماتها ، ولأن الأنبياء لم يدعوا إليها ، ومن هؤلاء أبو الحسن الأشعري ، والغزالي ، والخطابي ، والبيهقي ، والحليمي ، والقاضي أبو يعلى ، وابن عقيل ، وغيرهم .

ومما ينبغي ملاحظته أن الذين ذموا دليل الأعراض وحدوث الأجسام نوعان :

« منهم من يذمها لأنها بدعة في الإسلام ، فإنا نعلم أن النبي - ﷺ - لم يدع الناس إليها ، ولا الصحابة ؛ لأنها طويلة ، مخطرة ، كثيرة الممانعات والمعارضات . فصار السالك فيها كراكب البحر عند هيجانه ، وهذه طريقة الأشعري في ذمه لها ، والخطابي ، والغزالي ، وغيرهم ممن لا يصرح ببطلانها .

ومنهم : من ذمها لأنها مشتملة على مقدمات باطلة ، لا تحصل المقصود بل تناقضه ، وهذا قول أئمة الحديث وجمهور السلف » [(٢)] .

---

(١) ذكر الرازي خمسة براهين على حدوث العالم ، قدح الأرموى في كل واحد منها ، انظرها مع قدح الأرموي فيها في درء التعارض ، البرهان الأول (٣٤٤/٢) وما بعدها ، والثاني (٣/٣-٤) ، والثالث (٤/٣-٨) ، والرابع (٨/٣-١٨) ، والخامس (٢٣/١٨/٣) ، وقال شيخ الإسلام معقبا (٢٣/٣) : « والمقصود هنا أن هذه البراهين الخمسة التي احتج بها على حدوث الأجسام قد بين أصحابه المعظمون له ضعفها ، بل هو نفسه أيضا بين ضعفها في كتب أخرى مثل : المطالب العالية ، وهي آخر ما صنفه ، وجمع فيها غاية علومه ، والمباحث المشرقية ، وجعل منتهى نظره وبحثه تضعيفها » .

أما الآمدي فقد ذكر سبعة مسالك ، زيف ستة منها ، واختار المسلك السابع الذي هو المسلك المشهور للأشاعرة ، وهو دليل الأعراض وحدوث الأجسام . انظر : درء التعارض (٣٠٢/١ ، ٤٤٨/٣-٤٤٩ ، ٢٦٧/٤) .

(٢) الصفدية (٢٧٥/١) .

وشيخ الإسلام كثيرا ما يؤكد على الفرق بين هؤلاء وهؤلاء [١] ، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك [٢] . كما سبق - في ترجمة الأشعري - نقل كلامه حول دليل الأعراض وقوله : إنه بدعة لم تدع إليه الرسل [٣] .

أما الخطابي فكلامه الذي نقله شيخ الإسلام في هذا الموضوع طويل ، خاصة من كتابيه الغنية وشعار الدين [٤] .

فهذه نماذج من أقوال متقدمي الأشاعرة ومتأخريهم - ومنهم الرازي - تبين كيف أن هؤلاء الأعلام انتقدوا هذا الدليل الذي جعله كثير منهم الأساس الذي يقوم عليه دين الإسلام .

٤ - وهذا الدليل يجب أن يكون باطلا لوجوه :

أ - أنه دليل طويل ، كثير المقدمات التي لا يفهمها كثير من الناس .

ب - أنه دليل مبتدع في دين الله لم يدع إليه رسول الله - ﷺ - ولا أصحابه من بعده ، ولا أئمة السلف ، وإنما هو قول مبتدع ، حدث بعد المائة الأولى وانقراض عهد التابعين .

جـ - أنه يلزم عليه لوازم فاسدة ، من نفي صفات الله ، ونفي قدرته على الفعل ، والقول بأنه فعل بعد أن كان الفعل ممتنعا عليه ، وأنه يرجح أحد المقدورين على الآخر بلا مرجح ، وكل هذا خلاف المعقول الصحيح ، وخلاف الكتاب والسنة .

---

(١) انظر : شرح حديث النزول - مجموع الفتاوى - (٥/٥٤٣-٥٤٤) ، ودرء التعارض (١/٣٠٩) ، ونقض التأسيس - مطبوع - (١/٢٤٨-٢٤٩) .

(٢) انظر : (ص : ٨٥٩-٨٦٠) .

(٣) انظر : (ص : ٤١٦-٤١٧) . وانظر تعليقات ابن تيمية حول موقف الأشعري من هذا الدليل في : التسعينية (ص : ٢٥٤-٢٥٥) ، ونقض التأسيس - مطبوع - (١/١١٧) ، والنبوات (ص : ٦٢) ، ومجموع الفتاوى (٣/٣٠٣-٣٠٤،٦/٥٢٠) ودرء التعارض (٤/٢٨٩ ، ٧/٧١،٢٢٣-٢٢٤) .

(٤) انظر : درء التعارض (٧/٢٧٨-٣١٢ ، ٨/٣٥١-٣٥٥) حيث نقل نصوصا من كتاب الغنية للخطابي ، حول ذمه لدليل حدوث الأجسام ، وانظر أيضا : نقض التأسيس - مطبوع - (١/١٧٦-١٨٢) ، حيث نقل نصوصا من كتابه الآخر شعار الدين حول الموضوع نفسه .

د – أن هذا أوجب تسلط الفلاسفة على المتكلمين في مسألة حدوث العالم . إلى غير ذلك من الوجوه (١) .

٥ – أما احتجاجهم على صحة دليل حدوث الأجسام بقصة الخليل ، وأنه قال : ﴿ لَا أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ ﴾ [الأنعام : ٧٦] ، وقولهم : إن إبراهيم الخليل « استدل على حدوث الكواكب والشمس ، والقمر بالأفول ، والأفول هو الحركة ، والحركة هي التغير ، فلزم من ذلك أن كل متغير محدث ، لأنه لا يسبق الحوادث ، لامتناع حوادث لا أول لها ، وكل ما قامت به الحوادث فهو متغير فيجب أن يكون محدثا ، فهذه الطريق التي سلكناها هي طريقة إبراهيم الخليل » (٢) .

فقد رد عليهم شيخ الإسلام من وجوه :

أ – « أن قول الخليل (هذا ربي) – سواء قاله على سبيل التقدير لتقريع قومه ، أو على سبيل الاستدلال والترقي ، أو غير ذلك – ليس المراد به : هذا رب العالمين القديم الأزلي ، الواجب الوجود بنفسه ، ولا كان قومه يقولون : إن الكواكب أو القمر أو الشمس رب العالمين الأزلي الواجب الوجود بنفسه ، ولا قال هذا أحد من أهل المقالات المعروفة التي ذكرها الناس : لا من مقالات أهل التعطيل والشرك الذين يعبدون الشمس والقمر والكواكب ، ولا من مقالات غيرهم ، بل قوم إبراهيم – ﷺ – كانوا يتخذونها أربابا يدعونها ويتقربون إليها بالبناء عليها والدعوة لها والسجود والقرابين ، وغير ذلك ، وهو دين المشركين » (٣) ، فليس هناك أحد من العقلاء يقول : إن شيئا من الكواكب أو الشمس أو غيرها هو خالق هذا العالم (٤) .

---

(١) انظر : فيما سبق شرح حديث النزول – مجموع الفتاوى (٥/٥٤١–٥٤٥) ، وشرح الأصفهانية (ص : ١٣٤–١٣٥) – ت السعوي – . ودرء التعارض (١/٩٧–٩٩،١٠٥،٣٠٨–٨١٠ ، ٧/٧١، ٢٤٢،٢٤٥ ، ٩/١٧٠–١٧١ ، ١٠/١٣٥) ، ومنهاج السنة (٢/١٩٩–٢١٢) – المحققة .

(٢) درء التعارض (١/١٠٠–١٠١) ، وانظر في احتجاج الأشاعرة بهذا الدليل : ما سبق (ص : ٥٣٤ ، ٥٧٤–٥٧٥) ، والاعتقاد للبيهقي (ص : ٤٠) ، والشامل للجويني (ص : ٢٤٦) ، وأساس التقديس للرازي (ص : ٢١–٢٢) – ط الحلبي – ، وتفسير الرازي (سورة الأنعام آية ٧٦ وما بعدها) (١٣/٤٦) وما بعدها .

(٣) انظر : بغية المرتاد (المسمى بالسبعينية) (ص : ٢٦٠) – ت الدويش – ، ومنهاج السنة (٢/١٤٢) – المحققة .

(٤) درء التعارض (١/٣١٣) ، وانظر : منهاج السنة (٢/١٤٤) – المحققة .

ب – ولو قالوا : إن إبراهيم عليه السلام أراد بقوله (هذا ربي) رب العالمين « لكانت قصة الخليل حجة على نقيض مطلوبهم ؛ لأن الكوكب والقمر والشمس مازال متحركا من حين بزوغه إلى عند أفوله وغروبه ، وهو جسم متحرك متحيز صغير ، فلو كان مراده هذا للزم أن يقال : إن إبراهيم لم يجعل الحركة والانتقال مانعة من كون المتحرك المنتقل رب العالمين ، بل ولا كونه صغيرا بقدر الكواكب والشمس والقمر . وهذا – مع كونه لا يظنه عاقل ممن هو دون إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه – فإن جوزوه عليه كان حجة عليهم لا لهم »[(١)] . « فتبين أن قصة الخليل إلى أن تكون حجة عليهم أقرب من أن تكون حجة لهم . ولا حجة لهم فيها بوجه من الوجوه »[(٢)] .

جـ – أن مقصود إبراهيم عليه الصلاة لا إثبات التوحيد لله ، لا إثبات الصانع . بخلاف ما ظنه هؤلاء[(٣)] .

د – أن إبراهيم – عليه السلام – « قال ﴿ لَا أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ ﴾ فنفي محبته فقط ولم يتعرض لما ذكروه »[(٤)] .

هـ – « أن الأفول هو المغيب والاحتجاب ، ليس هو مجرد الحركة والانتقال ، ولا يقول أحد – لا من أهل اللغة ولا من أهل التفسير – إن الشمس والقمر في حال مسيرهما في السماء : إنهما آفلان ، ولا يقول للكواكب المرئية في السماء ، في حال ظهورها وجريانها : إنها آفلة ، ولا يقول عاقل لكل من مشى وسافر وسار وطار : إنه آفل »[(٥)] ، « والأفول ليس هو الحركة ، سواء كانت حركة مكانية وهي الانتقال ، أو حركة في الكم كالنمو ، أو في الكيف كالتسود والتبيض ، ولا هو التغيير ، فلا يسمى في اللغة كل متحرك أو متغير آفلا ، ولا أنه أفل ، ولا يقال للمصلي أو الماشي إنه آفل ، ولا يقال للمتغير الذي هو استحالة كالمرض

---

(١) انظر : درء التعارض (٣١٣/١) ، وانظر : منهاج السنة (١٤٤/٢) – المحققة .

(٢) انظر : درء التعارض (١١١/١) .

(٣) انظر : شرح الأصفهانية (ص : ١٣٧) – ت السعوي – .

(٤) بغية المرتاد (المسمى بالسبعينية) (ص : ٣٦٠) .

(٥) انظر : درء التعارض (٣١٣/١-٣١٤) .

واصفرار الشمس : إنه أفول ، لا يقال للشمس إذا اصفرت : إنها أفلت ، وإنما يقال : أفلت إذا غابت واحتجبت وهذا من المتواتر المعلوم بالاضطرار من لغة العرب ، إن آفلا بمعنى غائب وقد أفلت الشمس تأفل وتأفل أفولا : أي غابت ... ومعلوم أنه لما بزغ القمر والشمس كان في بزوغه متحركا ، وهو الذي يسمونه تغيرا ، فلو كان قد استدل بالحركة المسماة تغييرا لكان قد قال ذلك من حين رآه بازغا » [١] .

وبالرجوع إلى كتب أهل اللغة وغريب القرآن نجد أنهم لا يفسرون الأفول إلا بالمغيب فقط [٢] ، وكذلك كتب التفسير ، إلا أن الزمخشري شرح الأفول وساق الدليل ليوافق دليل حدوث الأجسام ، أما البيضاوي فقد فسر الأفول بالمغيب لكنه ألمح إلى دليل حدوث الأجسام [٣] .

وقد اعترف العز بن عبد السلام بأن استدلال المتكلمين بهذه الآية مشكل غاية الإشكال ، وبين ذلك بما ينقض استدلالهم [٤] .

و - « أن هذا القول الذي قالوه لم يقله أحد من علماء السلف ، أهل التفسير ، ولا من أهل اللغة ، بل هو من التفسيرات المبتدعة في الإسلام كما ذكر ذلك عثمان بن سعيد الدارمي وغيره من علماء السنة ، وبينوا أن هذا من التفسير المبتدع » [٥] . وقد قال الدارمي في رده على المريسي : « واحتججت أيها المريسي في نفي التحرك عن الله والزوال بحجج الصبيان ، فزعمت أن إبراهيم حين رأى كوكبا وشمسا وقمرا قال : ﴿ هَذَا رَبِّي ، فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ

---

(١) انظر : درء التعارض (١٠٩/١-١١٠) .

(٢) انظر في مادة أفل : الصحاح للجوهري ، ومعجم مقاييس اللغة (١١٩/١) ، ومجمل اللغة ، ولسان العرب ، وتاج العروس . والمعجم الكبير (مجمع اللغة العربية) . وانظر أيضا : تفسير المشكل عن غريب القرآن لمكي (ص : ٧٧) ، وتحفة الأريب لأبي حيان (ص : ٤٧) - أما كتب غريب الحديث فلم ترد فيها مادة «أفل» فيما اطلعت عليه منها . وفي مجمع البحرين (٣٠٧/٥) للطريحي - شيعي إمامي - فسر أفل بمعنى غاب فقط .

(٣) انظر : تفسير الطبري (الأنعام آية : ٧٦) . وانظر أيضا : الكشاف وأنوار التنزيل نفس الآية .

(٤) انظر : فوائد في مشكل القرآن للعز بن عبد السلام (ص : ١١٩) .

(٥) انظر : درء التعارض (٣١٤/١) .

آلْأَفِلِينَ ﴾ [الأنعام : ٧٦] ثم قلت : فنفى إبراهيم المحبة عن إله زائل ، يعني أن الله إذا نزل من سماء إلى سماء أو نزل يوم القيامة لمحاسبة العباد ، فقد أفل وزال كما أفلت الشمس والقمر ، فتنصل من ربوبيتهما إبراهيم ، فلو قاس هذا القياس تركي طمطماني أو ذي أعجمية ما زاد على ما قست عليه قبحا وسماجة ، وبلك ، ومن قال من خلق الله : إن الله إذا نزل أو تحرك أو نزل ليوم الحساب أفل في شيء ، كما تأفل الشمس في عين حمئة ... » [١] .

أما أقوال أهل اللغة والتفسير فقد سبقت الإشارة إليها قريبا .

وبهذا يتبين بطلان استدلالهم بقصة إبراهيم على ما يدعونه من دليل حدوث الأجسام [٢] . كما يتبين أيضا بطلان من فسر الأفول بالإمكان كالرازي وابن سينا [٣] ، ومن فسره بالعقول والنفوس كالغزالي [٤] .

٦ – وشيخ الإسلام وهو يبطل دليلهم على حدوث العالم الذي هو دليل حدوث الأجسام ، يذكر البديل عن ذلك ، ويسوق أمثلة على الدليل الصحيح مبينا أن هؤلاء الدهرية الفلاسفة ليس معهم دليل صحيح على إثبات قدم شيء من العالم أصلا » بل غاية ما يستدلون عليه دوام نوع الفعل ، وذلك لا يدل على قدم شيء معين للفرق بين العين والنوع الذي يعترفون بصحته ، وإن لم يعترفوا بصحته لزم فساد مذهبهم من أصله » [٥] .

وهذا ما سيرد في الفقرة التالية :

---

(١) رد الأمام الدارمي عثمان بن سعيد علي المريسي العنيد (ص : ٤١٢–٤١٣) – ضمن عقائد السلف .

(٢) انظر أيضا : في مناقشة استدلالهم هذا الرد على المنطقيين (ص : ٣٠٤–٣٠٧) ، ودرء التعارض (٨/٣٥٥–٣٥٦ ، ٩/٨٢–٨٤) .

(٣) انظر في : مناقشتهما درء التعارض (١/٣١٤–٣١٥) ، ومنهاج السنة (١/١٤٤–١٤٥) – المحققة ، وأيضا (٢/١٤١–١٤٣) – المحققة . وكلام ابن سينا في الإشارات والتنبيهات (٣/٥٣١–٥٣٢) . ت سليمان دنيا وكلام الرازي في تفسيره (١٣/٥٣،٥٥) .

(٤) انظر : الرد عليه في بغية المرتاد (ص : ٣٦٠–٣٧٤) ، ودرء التعارض (١/٣١٦–٣١٨) .

(٥) شرح الأصفهانية (ص :١٤١) – ت السعوي – .

ب - مسألة التسلسل والرد الصحيح على الفلاسفة الدهرية (ومسألة حوادث لا أول لها) :

وهذه المسألة من المسائل الطويلة التي ذكرها شيخ الإسلام مبينا فيها بطلان مذهب الفلاسفة وضعف أدلة المتكلمين حول إثبات الصانع وحدوث العالم ، وهي مباحث عويصة قال عنها شيخ الإسلام : إنها من محارات العقول [١] ، بل قال عن بعض مسائلها وفروعها : إنها من الكلام المذموم [٢] ، ولا شك أن شيخ الإسلام خاض فيها مضطرا ليبين خطأ وضلال أولئك الذين خاضوا فيها مخالفين لمنهج الرسل - صلوات الله وسلامه عليهم - وإلا فمسألة إثبات الصانع وحدوث ما سواه من المسائل البدهية التي يعرفها عوام المسلمين .

وقد اشتهر عن ابن تيمية أنه يقول بجواز حوادث لا أول لها ، وتلقفها مناوئوه وحساده من أعداء السلف فرموه صراحة بأنه يقول بقدم العالم كالفلاسفة ، وهؤلاء - إذا أحسنا الظن بهم - غاية ما عندهم أنهم لم يعرفوا إلا مذهبين في هذا الباب ، مذهب الفلاسفة القائلين بقدم العالم ، ومذهب شيوخهم المتكلمين القائلين بحدوث العالم لأدلة خاصة جاءوا بها ، فظنوا أنه إذا بطل مذهب الفلاسفة صح مذهب المتكلمين ، ولم يعلموا أن هناك في بعض المسائل المتعلقة بهذا الباب قولا ثالثا قال به أئمة السلف وجمهور المسلمين .

وتلخيص المسألة [٣] يمكن عرضه كما يلي :

---

(١) انظر : منهاج السنة (١/٢٩٩) - ت رشاد سالم - ، ط جامعة الإمام .

(٢) المصدر السابق (١/٢١٢) ، نفس الطبعة .

(٣) الكلام حول هذه المسألة ومقدماتها طويل جداً ، وتوضيح رأي شيخ الإسلام في ذلك لا يتم إلا من خلال مناقشات عديدة لابد من إيرادها ، حتى يفهم حقيقة مذهبه في ذلك . والموضوع له شقان :

أ - شق يتعلق بأصل المسألة ، وشيخ الإسلام مع جماهير المسلمين القائلين بحدوث العالم . وضد الفلاسفة الذين يقولون بقدم شيء من العالم ، وهذه مسألة واضحة لا تحتاج إلى بيان . وإن كان شيخ الإسلام رد على المتكلمين ما أدى إليه استدلالهم هذا من نفي الصفات أو بعضها .

ب - وشق يتعلق بالدفاع عن ابن تيمية فيما وجه إليه من تهمة القول بحوادث لا أول لها وهذه ضمن مسائل أخرى تحتاج إلى تأليف مستقل ، وقد حاول أحد الباحثين [انظر : ابن تيمية المفترى عليه ، تأليف سليم الهلالي ، (ص : ٦٨-٩٨)] الدفاع عن ابن تيمية في هذه المسألة فأصاب في بعض الأوجه ، ولم يصب في الأوجه الأخرى .

١ – استدل المتكلمون – كما سبق – بدليل حدوث الأجسام ، على حدوث العالم ، وكان مساق دليلهم يقتضي :

أ – نفي حلول الحوادث بذات الله تعالى ، ولذلك نفوا عن الله تعالى أن تقوم به صفات الأفعال ، ولما قيل لهم إن قولكم إن الله خالق العالم بعد أن لم يكن العالم موجودا هو قول بحلول الحوادث به تعالى ، فأجابوا بمذهبهم المشهور : إن الخلق هو المخلوق ، ومعنى ذلك أن صفة الخلق لم تقم به – عند الخلق – وإنما وجد المخلوق منفصلا عنه . بينما جماهير المسلمين يقولون : إن الخلق غير المخلوق . فيفرقون بين ثلاثة أشياء : الخالق تعالى ، وصفة الخلق التي قامت به تعالى كغيرها من الصفات ، والمخلوق الموجد المنفصل عنه تعالى [1] . فيقال في الخلق مثل ما يقال في الكلام والاستواء والنزول من صفات الأفعال التي تقوم به تعالى ، وهو سبحانه إذا شاء خلق وإذا شاء لم يخلق ، وإذا شاء تكلم وإذا شاء لم يتكلم وهكذا فصفة الخلق قامت به ، وعلى قول أولئك هو معطل عن هذه الصفة – وسيأتي إن شاء الله تعالى مزيد بيان في مبحث الصفات – . فالأشاعرة قالوا : الخلق هو المخلوق هربا من القول بحلول الحوادث بذاته تعالى .

ب – لما قالوا : ما قامت به الحوادث فهو حادث ، قالوا أيضا : مالم يسبق الحوادث فهو حادث أو ما لم يخل من الحوادث فهو حادث ، ثم قالوا بامتناع حوادث لا أول لها بناء على أن التسلسل ممتنع ، وقد احتجوا على ذلك بدليل لهم سموه : برهان التطبيق [2] وبناء على ذلك قالوا : إن الله تعالى لم يكن قادرا

---

(١) انظر : كلام البخاري في ذلك في خلق أفعال العباد (ص : ١٨٦-١٨٨) – ت البدر – .

(٢) دليل التطبيق ، والموازاة والمسامتة ، خلاصته : « أن مالا يتناهى إذا فرض فيه حد كزمن الطوفان ، وفرض حد آخر كزمن الهجرة ، وقدر امتداد هذين إلى مالا نهاية له ، فإن تساويا لزم كون الزائد مثل الناقص وأن تفاضلا لزم وقوع التفاضل فيما لا يتناهى » درء التعارض (ص : ٣٠٤) ، وانظر : الأربعين للرازي (ص : ١٥) . وقد رد على هذا الدليل بأن مثل هذا التفاضل جائز ، مثل المستقبل ، لأن من الطوفان إلى مالا نهاية له في المستقبل أعظم من الهجرة إلى مالا نهاية له في المستقبل ، وهو جائز ، ووجود التفاضل من الجانب المتناهي لا من الجانب الذي لايتناهى لامحذور فيه . ورد عليهم أيضا أن التطبيق إنما يمكن في الموجود لا في المعدوم فإن تضعيف الواحد أقل من عدد تضعيف العشرة ، وعدد تضعيف العشرة أقل من عدد تضعيف المئة والجميع لايتناهى .

انظر : درء التعارض (١/٣٠٤-٣٠٥ ، ٢/٣٦٥-٣٦٩ ، ٣/٤٠-٤٧ ، ٩/١٧٧-١٩٧-٢٠٢) ، ومنهاج السنة (١/٤٣٢) – ط جامعة الإمام – .

على الفعل في الأزل ثم صار قادرا [١] ، أو بمعنى آخر قالوا : إن الفعل كان ممتنعا عليه تعالى ثم صار ممكنا ، والذي ألجأهم إلى هذا أن يسلم لهم القول بحدوث العالم لأنه لو قيل بجواز أن يكون قادرا على الخلق قبل ذلك لأدى ذلك إلى صحة القول بقدم العالم ، لأنه ما من زمن يفترض فيه خلق العالم إلا وجائز أن يقع قبله ، لأن الله أزلي . وهذا ممتنع .

٢ – بناء على قول المتكلمين في منع التسلسل في الماضي ، صارت الأقوال في التسلسل في الآثار ثلاثة :

أ – منعه في الماضي والمسستقبل ، وهذا قول جهم والعلاف ، وحجة هؤلاء أنه إذا كان ممتنعا في الماضي فيجب أن يكون ممتنعا في المستقبل ، فقال الجهم بفناء الجنة والنار ، وقال العلاف بفناء حركات أهلهما .

ب – منعه في الماضي وتجويزه في المستقبل ، وهذا قول أكثر أهل الكلام الذين يقولون بدوام نعيم الجنة .

جـ – جوازه فيهما ، وهو قول أهل السنة والحديث [٢] .

ويلاحظ أن المقصود التسلسل في الآثار لا في الفاعلين لأن هذا مقطوع بامتناعه وأنه لابد أن ينتهي إلى الخالق تعالى .

وقد اعترض على المتكلمين في قولهم بجواز دوام الحوادث في المستقبل دون الماضي ، بأنه لا دليل لهم على التفريق بينهما ، وقد ذكر الجويني فرقا ضرب

---

(١) وقول بعضهم إن الله كان قادرا في الأزل على ما لم يزل ، متناقض ، لأنه يقال لهم : حين كان قادرا هل كان الفعل ممكنا ، فلابد أن يقولوا : لا ، فيقال لهم : كيف وصف بالقدرة مع امتناع المقدور ؟ .
انظر : درء التعارض (٩ /١٨٥) ، ومجموع الفتاوى (٢٣٨/١٦) .

(٢) انظر : منهاج السنة (٩٩/١،١٢٢،٢٢١-٢٢٢،٣٠٧ ، ٣٠٧/٢) – المحققة . ط دار العروبة . وأيضا (٢٣/٢-٢٥) – مكتبة الرياض الحديثة – والصفدية (١٠/١-١١،٢٢-٢٧) ، ودرء التعارض (٣٦٣/١ ، ٢٩٢/٤-٢٩٣ ، ١٨٠/٩-١٨٥،٢٣٨-٢٤١) ، ومسألة الأحرف – مجموع الفتاوى . (٤٥/١٢) .

له مثالا ، لكن مثاله لم يكن مطابقا ، ولذلك نوقش فيه [١] .

٣ - لما رأى الفلاسفة أن هذا مذهب المتكلمين اعترضوا على دليلهم في إثبات حدوث العالم باعتراضين :

أحدهما : أن في قولكم - لم يكن قادرا ثم صار قادرا - ترجيحا لأحد طرفي الممكن بلا مرجح ، والترجيح لابد له من مرجح تام يجب به ، ثم قالوا والقول بوجود سبب يقتضي الترجيح يحتاج إلى سبب آخر وهكذا إلى غير نهاية فيلزم التسلسل وهو ممتنع عندكم .

الثاني : أن المؤثر التام يستلزم أثره ، والعلة التامة تستلزم معلولها ، ومن ثم قال هؤلاء الفلاسفة بقدم العالم لأن العلة التامة الأزلية يجب أن يقارنها معلولها .

٤ - أجاب المتكلمون عن اعتراض الفلاسفة الأول بأن المرجح عندهم : الإرادة القديمة أو القدرة ، أو العلم القديم ، أو إمكان الحدوث ، أو غير ذلك . لكن الفلاسفة قالوا : إن هذه الأجوبة غير مفيدة ، لأن هذه الأمور إن لم يحدث بسببها حادث لزم الترجيح بلا مرجح ، وإن حدث سبب حادث فالكلام في حدوثه كالكلام في حدوث ما حدث به [٢] .

وبعضهم أجاب بتجويز ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح ، وانتفاء هذا وبطلانه متفق عليه بين العقلاء ، حتى إن الرازي جعل ذلك - أي أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح - مقدمة ضرورية [٣] .

وبعض الأشاعرة - كالرازي - عدل إلى الإلزام في هذه المسألة وهو أن هذا يقتضي أن لا يحدث في العالم حادث ، والحس يكذبه ، وقد أجاب الفلاسفة بأن هذا يلزم إذا كان التسلسل باطلا - وأنتم تقولون بإبطاله - وأما نحن فلا نقول

---

(١) انظر : الإرشاد (ص : ٢٦-٢٧) ، ودرء التعارض (٢/٣٥٨-٣٥٩ ، ٩/١٨٦) .
(٢) انظر : درء التعارض (١/٣٢٢) .
(٣) انظر : المصدر السابق (٨/٢٩١) .

بإبطاله ، ولذلك فإذا كان الحدوث موقوفا على حوادث متجددة زال هذا المحذور [١] .

وبهذا يتبين أن المتكلمين – أشاعرة ومعتزلة – لم يستطيعوا التخلص من هذا المأزق الذي وقعوا فيه ، يقول شيخ الإسلام : « وهذا قول أكثر المعتزلة والأشعرية وغيرهم : يقرون بالصانع المحدث من غير تجدد سبب حادث ، ولهذا قامت عليهم الشناعات في هذا الموضع وقال لهم الناس : هذا ينقض الأصل الذي أثبتم به الصانع ، وهو أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح ؛ فإذا كانت الأوقات متماثلة ، والفاعل على حال واحدة لم يتجدد فيه شيء أزلا وأبدا ، ثم اختص أحد الأوقات بالحدوث فيه ، كان ذلك ترجيحا بلا مرجح » [٢] ، ثم بين شيخ الإسلام أن قول ملاحدة الدهرية والفلاسفة ينزع إلى هذا الأصل وهو إثبات حدوث حادث بلا سبب حادث [٣] .

٥ – كما أجاب المتكلمون عن اعتراض الفلاسفة الثاني وهو دليل العلة التامة بأن قالوا « المؤثر التام يجوز بل قد يجب أن يتراخى عنه أثره ، فقالوا : البارى كان في الأزل مؤثرا تاما وتراخى عنه أثره » [٤] ، ولكن رد عليهم بأن هذا باطل لأنه يلزم منه « أن يصير المؤثر مؤثرا تاما بعد أن لم يكن مؤثرا تاما بدون سبب حادث ، أو أن الحوادث تحدث بدون مؤثر تام ، وأن الممكن يرجح وجوده على عدمه بدون المرجح التام » [٥] ، وهذا كله باطل .

٦ – أما موقف ورأى ابن تيمية فيما جرى بين الفلاسفة والمتكلمين حول حدوث العالم فيتلخص بما يلي :

---

(١) انظر : درء التعارض (٣٢٢/١) .

(٢) انظر : المصدر السابق (١٠٧/٨) .

(٣) انظر : المصدر نفسه – نفس الجزء والصفحة – وانظر أيضا : حول الترجيح بلا مرجح : الصفدية (١٤٤/١) ، وشرح حديث النزول – مجموع الفتاوى (٥٥٩/٥–٥٦٠) ، والمسألة المصرية في القرآن – مجموع الفتاوى (٢١٤/١٢) ، ومنهاج السنة (١٤٥/١–١٤٦) – المحققة – ط مكتبة دار العروبة ، ودرء التعارض (٦٣/٣ ، ٢٩١/٨–٢٩٥ ، ١٦١/٩–١٦٦) .

(٤) انظر : درء التعارض (٢٧٠/٨) .

(٥) انظر : المصدر السابق (٦٣/٣) .

أ – أن دليل المتكلمين – معتزلة وأشاعرة – على حدوث العالم أدى بهم إلى نفي صفات الله تعالى ، وأن الله ليس له علم ولا قدرة ولا كلام يقوم به ، بلا كلامه مخلوق منفصل عنه ، وأن الله لا يرى في الآخرة ، هذا عند المعتزلة . أما الأشاعرة فقد التزموا نفي الصفات الفعلية عن الله تعالى بناء على أنها حوادث ، وما حلت به الحوادث فهو حادث . كما التزم متأخروهم – مع المعتزلة – نفي علو الله تعالى على خلقه واستوائه على عرشه ، وهذا كله من أعظم الباطل المخالف لدين الرسل عليهم الصلاة والسلام .

ب – أن إجابات المتكلمين عن اعتراضات الفلاسفة كانت ضعيفة ولذلك تسلط هؤلاء عليهم ، حيث ظنوا أن هذا الذي يقوله المتكلمون هو دين الرسل ، يقول شيخ الإسلام : « وكان ذلك مما سلط الدهرية القائلين بقدم العالم» لما علموا حقيقة قولهم وأدلتهم ونسوا فساده ، ثم لما ظنوا أن هذا قول الرسول – ﷺ – واعتقدوا أنه باطل قالوا : إن الرسول لم يبين الحقائق ، سواء علمها أو لم يعلمها ، وإنما خاطب الجمهور بما يخيل لهم ما ينتفعون به . فصار أولئك المتكلمون النفاة مخطئين في السمعيات والعقليات ، وصار خطؤهم من أكبر أسباب تسلط الفلاسفة ، لما ظن أولئك الفلاسفة الدهرية أنه ليس في هذا المطلوب إلا قولان : قول أولئك المتكلمين ، وقولهم . وقد رأوا أن قول أولئك باطل . فجعلوا ذلك حجة في تصحيح قولهم ، مع أنه ليس للفلاسفة الدهرية على قولهم بقدم الأفلاك حجة عقلية أصلا ، وكان من أعظم أسباب هذا أنهم لم يحققوا معرفة ما بعث الله به رسوله – ﷺ – » (١) .

وذلك أن جواب المتكلمين حول الترجيح بلا مرجح ، والعلة التامة كان جوابا ضعيفا .

فمثلا قول جمهور الأشاعرة : إن المرجح هو الإرادة القديمة (٢) ، قول ضعيف لأنهم « ذكروا لها ثلاثة لوازم ، والثلاثة تناقض الإرادة :

---

(١) شرح حديث عمران بن حصين – مجموع الفتاوى (١٨/٢٢٤–٢٢٥) .

(٢) وهو الجواب الذي ذكره الغزالي في رده على الفلاسفة ، انظر : التهافت (ص : ٩٦) وما بعدها .

الأول : قالوا : إنها تكون ولا مراد لها ، بل لم يزل كذلك ، ثم حدث مرادها من غير تحول حالها . وهذا معلوم الفساد ببديهة العقل ، فإن الفاعل إذا أراد أن يفعل فالمتقدم كان عزما على الفعل وقصدا له في الزمن المستقبل لم يكن إرادة للفعل في الحال ، بل إذا فعل فلابد من إرادة الفعل في الحال .... .

الثاني : قولهم : إن الإرادة ترجح مثلا على مثل . فهذا مكابرة ، بل لا تكون الإرادة إلا لما ترجح وجوده على عدمه عند الفعل ، إما لعلمه بأنه أفضل ، أو لكون محبته له أقوى ... .

الثالث : قولهم : إن الارادة الجازمة يتخلف عنها مرادها مع القدرة . فهذا أيضا باطل ، بل متى حصلت القدرة التامة والإرادة الجازمة وجب وجود المقدور وحيث لا يجب فإنما هو لنقص القدرة أو لعدم الإرادة التامة ، والرب تعالى ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ... » [(١)] .

وكذا جوابهم عن شبهة العلة التامة وقولهم : إنه يجب أن يتراخى عنها معلولها ، فإنه جواب غير صحيح ، كما أن قول الفلاسفة إنه يجب أن يقارنها معلولها بالزمان قول باطل . والصحيح قول ثالث : « وهو أن التأثير التام من المؤثر يستلزم الأثر ، فيكون عقبه ، لامقارنا له ، ولامتراخيا عنه ، كما يقال : كسرت الإناء فانكسر ، وقطعت الحبل فانقطع ، وطلقت المرأة فطلقت ، وأعتقت العبد فعتق ، قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [يس : ٨٢] ، فإذا كون شيئا كان عقب تكوين الرب له ، لايكون مع تكوينه ولامتراخيا عنه . وقد يقال : يكون مع تكوينه ، بمعنى : إنه يتعقبه لايتراخى عنه .

وهو سبحانه ما شاء كان ووجب بمشيئته وقدرته ، وما لم يشأ لم يكن لعدم مشيئته له ، وعلى هذا فكل ما سوى الله تعالى لا يكون إلا حادثا مسبوقا بالعدم ، فإنه يجب أن يكون عقب تكوينه له فهو مسبوق بغيره سبقا زمانيا ، وما كان كذلك لا يكون إلا محدثا ، والمؤثر التام يستلزم وجود أثره عقب كمال

---

(١) مجموع الفتاوى (١٦/٤٥٨-٤٥٩) ، وانظر أيضا (١٦/٣٠٥) .

التأثير التام » (١) . أما قول الفلاسفة فيلزم منه أمور باطلة منها أنه لا يحدث في العالم شيء ، وهذا خلاف المحسوس (٢) .

جـ - أن القول الحق في مسألة التسلسل في الآثار قول أئمة السلف وهو جوازه في الماضي والمستقبل ، لكن هذا القول وإن قال به الفلاسفة إلا أن مذهب الفلاسفة في حقيقته باطل . ومذهب السلف يتميز عنه بأمور :

منها : أن السلف يقولون بأن الله متصف بصفات الكمال ، كالعلم والإرادة والقدرة وغيرها ، كما أنه تعالى يتكلم إذا شاء متى شاء ، وهو الفعال لما يريد . وهو الخلاق العليم ، أما الفلاسفة فينكرون هذه الصفات جميعها ، وهذا غاية التعطيل والنقص . ولذلك آلت أقوالهم في التسلسل إلى القول بقدم العالم ، وإذا أقروا بوجود الله سموه علة فاضت منها نفوس وعقول وأفلاك بلا إرادة منه ، إلى غير ذلك من أقوالهم الفاسدة .

ومنها : أن الفلاسفة لم يفرقوا بين الآحاد والنوع من المفعولات ، فقالوا بقدم الآحاد ، وهذا هو التسلسل الباطل الممتنع ، أما السلف فيقولون بقدم النوع ، لأن الله لم يزل مريدا ، خلاقا ، فاعلا ، متكلما إذا شاء متى شاء . يقول شيخ الإسلام في رده على الفلاسفة : « ومن أسباب ذلك [أي ضلالهم في قولهم بقدم العالم] أنهم لم يعرفوا حقيقة السمع والعقل ، فلم يعرفوا ما دل عليه الكتاب والسنة ، ولم يميزوا في المعقولات بين المتشابهات ، وذلك أن العقل يفرق بين كون المتكلم متكلماً بشيء بعد شيء دائما ، وكون الفاعل يفعل شيئا بعد شيء دائما ، وبين آحاد الفعل والكلام فيقول : كل واحد من الأفعال لابد أن يكون مسبوقا بالفاعل وأن يكون مسبوقا بالعدم ، ويمتنع كون الفعل المعين مع الفاعل أزلا وأبدا [كما هو قول الفلاسفة] وأما كون الفاعل لم يزل يفعل فعلا بعد فعل فهذا من كمال الفاعل ، فإذا كان الفاعل حيا وقيل : إن الحياة

---

(١) درء التعارض (٨/٢٧٠-٢٧١) ، وانظر أيضا (١/٣٥٨-٣٧٢ ، ٣/٦٢) .

(٢) انظر : المصدر السابق (٨/٢٧١) .

مستلزمة الفعل والحركة – كما قال ذلك أئمة أهل الحديث كالبخاري والدارمي وغيرهما – وأنه لم يزل متكلما إذا شاء وبما شاء ونحو ذلك – كما قاله ابن المبارك وأحمد وغيرهما من أئمة أهل الحديث والسنة – كان كونه متكلما أو فاعلا من لوازم حياته ، وحياته لازمة له ، فلم يزل متكلما فعالا مع العلم بأن الحي يتكلم ويفعل بمشيئته وقدرته ، وأن ذلك يوجب وجود كلام بعد كلام وفعل بعد فعل . فالفاعل يتقدم على كل فعل من أفعاله ، وذلك يوجب أن كل ما سواه محدث مخلوق . ولا نقول : إنه كان في وقت من الأوقات ولا قدرة حتى خلق له قدرة ، والذي ليس له قدرة هو عاجز ، ولكن نقول : لم يزل الله عالما قادرا مالكا ، لا شبه له ولا كيف . فليس مع الله شيء من مفعولاته قديم معه ، لا ، بل هو خالق كل شيء ، وكل ما سواه مخلوق له ، وكل مخلوق محدث كائن بعد أن لم يكن ، وإن قدر أنه لم يزل خالقا فعالا » [1] ، ثم يقول شيخ الإسلام رادا على المتكلمين والفلاسفة : « وإذا قيل : إن الخلق صفة كمال لقوله تعالى : ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾ [النحل : ١٧] أمكن أن تكون خالقيته دائمة ، وكل مخلوق له محدث مسبوق بالعدم ، وليس مع الله شيء قديم . وهذا أبلغ في الكمال من أن يكون معطلا غير قادر على الفعل ثم يصير قادرا ، والفعل ممكنا له بلا سبب ، وأما جعل المفعول المعين مقارنا له أزلا وأبدا فهذا في الحقيقة تعطيل لخلقه وفعله ، فإن كون الفاعل مقارنا لمفعوله أزلا وأبدا مخالف لصريح المعقول » [2] .

ومنها : أنه يلزم على قول الفلاسفة أن لا يحدث في العالم شيء ، وهذا باطل مخالف للمحسوس ، لأن العالم حادث مخلوق مشاهد ، وقولهم : إنه أزلي مقارن لفاعله بالزمان يستلزم عدم وجوده وهذا باطل ، فقول الفلاسفة لم يزل الفلك مقارنا لله أزلا وأبدا يمنع أن يكون مفعولا له لأن الفاعل لابد أن يتقدم على فعله [3] .

د – الرد على الفلاسفة في قولهم بقدم العالم أو بعضه كالأفلاك ، أو النفوس

---

(١) شرح حديث عمران بن حصين – مجموع الفتاوى (١٨/٢٢٧–٢٢٨) ، ودرء التعارض (٨/٣٣٧– ٣٤٦ ، ٩/١٤٧–١٥٨،١٧٨–١٩٠) .

(٢) شرح حديث عمران بن حصين – مجموع الفتاوى (١٨/٢٢٨) .

(٣) شرح حديث عمران بن حصين – مجموع الفتاوى (١٨/٢٢٩) .

والعقول - كما يقوله بعضهم - وشيخ الإسلام لما بين ضعف ردود المتكلمين على الفلاسفة ، بين أيضا أن الفلاسفة أنفسهم ليس معهم أي دليل يدل على قولهم ، بل أقوالهم ظاهرة البطلان من وجوه عديدة [(١)] .

وشيخ الإسلام لما يقرر في مناسبات عديدة أن ما سوى الله محدث مخلوق كائن بعد أن لم يكن ، وأن كل قول يخالف ذلك فهو قول باطل إنما يقرر ذلك ليبين أن مذهب السلف في ذلك مخالف لما قد يتوهمه بعض المتكلمين من أن القول بحدوث العالم لا يتم ولا يصح إلا بأن يقال : إن الله كان معطلا عن الفعل ثم فعل وإلا لزم القول بقدم العالم ، يقول شيخ الإسلام « والمقصود هنا أن هؤلاء المتكلمين الذين جمعوا في كلامهم بين حق وباطل ، وقابلوا الباطل بباطل ، وردوا البدعة ببدعة ، لما ناظروا الفلاسفة وناظروهم في مسألة حدوث العالم ونحوها استطال عليهم الفلاسفة لما رأوهم قد سلكوا تلك الطريق التي هي فاسدة عند أئمة الشرع والعقل ، وقد اعترف حذاق النظار بفسادها ، فظن هؤلاء الفلاسفة الملاحدة أنهم إذا أبطلوا قول هؤلاء بامتناع حوادث لا أول لها ، وأقاموا الدليل على دوام الفعل ، لزم من ذلك قدم هذا العالم ومخالفة نصوص الأنبياء وهذا جهل عظيم ، فإنه ليس للفلاسفة ولا لغيرهم دليل واحد عقلي صحيح يخالف شيئا من نصوص الأنبياء ، وهذه مسألة حدوث العالم وقدمه ، لا يقدر أحد من بني آدم أن يقيم دليلا على قدم الأفلاك أصلا ، وجميع ما ذكروه ليس فيه ما يدل على قدم شيء بعينه من العالم أصلا ، وإنما غايتهم أن يدلوا على قدم نوع الفعل ، وأن الفاعل لم يزل فاعلا ، وأن الحوادث لا أول لها ، ونحو ذلك مما لا يدل على قدم شيء بعينه من العالم ، وهذا لا يخالف شيئا من نصوص الأنبياء ، بل يوافقها ، وأما النصوص المتواترة عن الأنبياء بأن الله خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ، وأن الله خالق كل شيء ، فكل ما سواه مخلوق كائن بعد أن لم يكن ، فلا يمكن أحدا أن يذكر دليلا عقليا يناقض هذا ... » [(٢)] .

---

(١) انظر : على سبيل المثال درء التعارض (٣٩٨،٣٥٨،٣٥١/١) ومابعدها (٢٩٩/٣ ، ١٣٩/٨ ، ٢١١/٩-٢٢١) ، ومنهاج السنة (١٧٦/١-١٧٧،١٨٠-١٨١،١٨٧-٢٩٨) - ط جامعة الإمام - .

(٢) درء التعارض (٢٧٩/٨-٢٨٠) .

وقد ذكر شيخ الإسلام وجوها أخرى تبين فساد مذهب الفلاسفة ، وتوضح الفرق بين مذهبهم ومذهب أهل السنة في ذلك [(١)] .

فمذهب ومنهج شيخ الإسلام في هذا واضح جدا ، والذين يتهمونه بالميل إلى مذهب الفلاسفة حينما قال بجواز حوادث لا أول لها :

– إما أنهم جاهلون بحقيقة مذهبه في هذه المسألة .

– وإما أنهم ممن سار على طريقة المتكلمين ، فظن أنه لا يصح القول بحدوث العالم إلا على هذه الطريقة التي سلكها هؤلاء ومن خالفها فهو قائل بقدم العالم .

– وإما أنهم حاقدون على شيخ الإسلام – لأمور كثيرة – فرأوا أن هذه المسألة تصلح للتشنيع عليه ورميه بما هو برىء منه .

وليس مع أي من هؤلاء حجة على صحة قوله ، ولا على بطلان ما قاله شيخ الإسلام ، والدليل على ذلك أن أحدا منهم لم يناقش ما في كتب شيخ الإسلام مناقشة علمية ، بل غاية ما يذكرونه كليمات يقذفونها في ثنايا كتبهم أو حواشيها يتهمون فيها شيخ الإسلام بالقول بقدم العالم [(٢)] ، كما يتهمونه بغيره من التجسيم والتشبيه والحشو .

هـ – أما أدلة السمع فيرى شيخ الإسلام أنها موافقة لما ذهب إليه السلف ، مبطلة لمذهب الفلاسفة والمتكلمين ، يقول شيخ الإسلام عن الفلاسفة : « وهؤلاء

---

(١) انظر : بعض هذه الأوجه في درء التعارض (٨/١٦١-١٦٣،٢٧١-٢٧٦) .

(٢) من هؤلاء أبو بكر الحصني المتوفي سنة ٨٢٩ هـ في كتابه دفع شبه من شبه وتمرد ، الذي خصصه للطعن في شيخ الإسلام ابن تيمية . وقد اتهم شيخ الإسلام بأنه يقول بقدم العالم انظره : (ص: ٦٠) . ومن هؤلاء الكوثري – الحاقد – كشيخه الحصني على أهل السنة ، والذي ملأ الكتب التي صححها بحواش كلها سباب وشتائم لأعلام أهل السنة ولشيخ الإسلام ابن تيمية بالذات ، انظر مثلا : تعليقه على الأسماء والصفات للبيهقي (ص : ٣٧٥) ، وتعليقه على السيف الصقيل – للسبكي – الذي رد فيه على نونية ابن القيم (ص : ٧٢-٧٤) وغيرها ، ومن هؤلاء أيضا من سمى نفسه بـ « أبي حامد بن مرزوق » في كتابه براءة الأشعريين – الذي ملأه سبابا وشتائم في ابن تيمية وابن القيم ومحمد بن عبد الوهاب (٢/٣١،٨٨) . ومن هؤلاء من ألف كتابا سماه : ابن تيمية ليس سلفيا . انظره (ص : ١٢٤) ومابعدها .

أبعدوا [١] أن يمكنهم إقامة الدليل على قدم شيء من العالم ، فإن الفاعل الذي يفعل بإرادات قائمة به بذاته شيئا بعد شيء ، لا يقوم لهم دليل على أن شيئا من مفعولاته لم يزل مقارنا له ، إذ يمكن أنه فعل مفعولا بعد مفعول ، وأن هذا العالم خلقه من مادة كانت قبله ، كما أخبرت بذلك الرسل ، فأخبر الله تعالى في القرآن أنه خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش * وأخبر أنه سبحانه : ﴿ ٱسْتَوَىٰ إِلَى ٱلسَّمَاءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ، فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِى كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَاءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴾ [فصلت : ١١-١٢] وقال في الآية الأخرى : ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ إِلَى ٱلسَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة : ٢٩] ، فأخبر أنه سواهن سبع سموات في يومين ، وأن السماء كانت دخانا ، وهو بخار الماء كما جاء تفسيره في عدة آثار : أنه خلق السموات من بخار الماء [٢] ، والبخار دخان الماء ، كما أن دخان الأرض دخان ، وإن أريد بالدخان دخان التراب قط ، أو دخان التراب والماء ، فكل ذلك فيه إخبار الله أنه خلق السموات السبع من مادة أخرى ، كما أخبر أنه خلق الإنسان من مادة وأنه خلق الجان من مادة ... » - ثم قال بعد ذكر بعض النصوص : « ففي هذه الآثار المنقولة عن الأنبياء أنه كان موجودا قبل خلق هذا العالم أرض وماء وهواء ، وتلك الأجسام خلقها الله من أجسام أخرى ، فإن العرش أيضا مخلوق ، كما أخبرت بذلك النصوص ، واتفق على ذلك المسلمون » [٣] .

---

(١) كذا ولعل الصواب [أبعد من] .

(٢) انظر تفسير آية : ٢٩ من سورة البقرة في الطبري (١/٤٣٣-٤٣٦) - ت شاكر - ، وابن كثير ، والدر المنثور للسيوطي . وانظر الرد على الجهمية للدارمي (ص : ٣١-٣٢) - ت بدر البدر - ، والأسماء والصفات للبيهقي (ص : ٣٧٩) ، وتاريخ الطبري (١/٣٢-٤١) ، والتوحيد لابن خزيمة (٢/٨٨٦-٨٨٨) - ت الشهوان - ، والعرش لابن أبي شيبة (ص : ٤٩-٥٥) .

(٣) درء التعارض (٨/٢٨٧-٢٩٠) ، وانظر أيضا : درء التعارض (١/٣٤٧-٣٤٨) ، ومنهاج السنة (١/٣٦٠-٣٦٤) - ط جامعة الإمام - . وشرح حديث عمران بن حصين - مجموع الفتاوى (١٨/٢٣٤-٢٣٦) ، وبغية المرتاد (ص : ٢٨٧-٢٨٨) - ت الدويش - .

فالنصوص دلت على حدوث العالم ، كما دلت على أن هذه السموات والأرض قد خلق قبلها مخلوقات ، وأن هذه المخلوقات قد خلقت من مادة . وكلام السلف ورواياتهم في ذلك واضحة جدا [١] ، ومذهب المتكلمين القائلين بأن الله لم يكن فاعلا في الأزل ثم فعل وخلق ، يلزم منه أن البارى تعالى كان معطلاً منذ الأزل إلى بدء الخلق ، أي أنه تعالى قبل خلق الخلق ، إلى ما لا نهاية له كان معطلا غير فاعل ، وهم يقولون يجب أن يكون كذلك . والمتدبر للمسألة يجد هذا القول خطيرا جدا لأنه يلزم منه وصف الله في هذه المدد التي لا نهاية لها بالتعطيل عن صفة الخلق التي أجمع عليها الناس والتي هي من أوضح الدلائل على ربوبيته ووحدانيته .

وإذا كان الله متصفا بصفة الحياة والعلم والقدرة والإرادة أزلا فكيف يقول قائل : إن الله يجب أن يكون معطلا وغير فاعل ؟ .

ولكن بقى في الأدلة السمعية حديثان ، كثيرا ما يحتج بهما المتكلمون وغيرهم على مذهبهم في خلق العالم :

أحدهما : حديث « أول – أو إن أول – ما خلق الله القلم ، فقال له اكتب ، قال : رب وماذا أكتب ؟ قال : اكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة » [٢] .

---

(١) انظر الفقرة – قبل السابقة ، وما سبق إيراده قيل قليل .

(٢) هو حديث مشهور مروى عن عبادة بن الصامت وابن عباس وأبي هريرة وغيرهم ، رواه أبو داود : كتاب السنة ، باب في القدر ، ورقمه (٤٧٠٠) ، والترمذي في كتاب القدر باب رقم (١٧) ورقمه (٢١٥٥) ، وكتاب التفسير – باب ومن سورة ن – ورقمه (٣٣١٩) ، وأحمد في مسنده (٣١٧/٥) ، وابنه عبد الله في السنة ، ورقمه (٨٧١-٨٧٢) – ت القحطاني – ، وأبو داود الطيالسي في مسنده ، رقم (٥٧٧) ، والبخاري في التاريخ الكبير (٩٢/٦) ، وابن وهب في كتاب القدر ، رقم (٢٦،٢٧) (ص : ١٢١-١٢٢) ، وابن الجعد في مسنده رقم (٣٥٦٩) ، وأبو يعلى الموصلي في مسنده رقم (٢٣٢٩) ، (٢١٧/٤) – ت أسد – ، وفي المعجم – معجم شيوخه – رقم (٦٩) ، والطبراني في الكبير رقم (١٢٥٠٠) ، (٦٨/١٢-٦٩) ، وفي الأوائل رقم (١) ، وابن أبي شيبة في المصنف رقم (١٧٧٧١) ، (١١٤/١٤) ، والدولابي في الكنى (١٠٣/١) ، والحاكم في المستدرك (٤٩٨/٢) ، والآجرى في الشريعة (ص : ١٧٧-١٧٩) ،والدارمي في الرد على الجهمية (ص : ١٢١) – ت البدر – ، وفي رده على المريسي (ص : ٥٥٣-٥٥٤) ضمن عقائد السلف ، =

والثاني : حديث عمران بن حصين – في قصة وفد بني تميم والأشعريين – وفيه أن النبي – ﷺ – قال : كان الله و لم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وخلق السموات والأرض » (١) ، وفي لفظ و لم يكن شيء غيره ، وفي لفظ : معه (٢) .

= وابن جرير في تاريخه (٣٢/١-٣٤) ، وفي تفسيره – سورة ن – آية رقم : ١ ، وابن أبي عاصم في السنة رقم (١٠٢-١٠٨) ، وفي الأوائل رقم (١-٣) ، والدارقطني في الصفات رقم (١٤) ، (ص : ٣٥-٣٦) – ت الفقيهي – ، و(١٨-١٩) – ت الغنيمان – ، والبيهقي في السنن الكبرى (٣/٩) ، وفي الأسماء والصفات (ص : ٣٧٨) ، وأبو نعيم في الحلية (١٨١/٨) ، والحديث بمجموع طرقه صحيح . وقد صححه الألباني في صحيح الترمذي رقم (١٧٤٩) ، وسلسلة الصحيحة رقم (١٣٣) ، وتخريج الطحاوية (ص : ٢٩٤-٢٩٥) – ط الرابعة – . وفي ظلال الجنة رقم (١٠٢-١٠٨) .

(١) رواه البخاري ، كتاب بدء الخلق – باب ما جاء في قول الله تعالى : ﴿ وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده ﴾ [الروم : ٢٧] ، ورقمه (٣١٩١) ، (الفتح ٢٨٦/٦) ، وفي كتاب التوحيد ، باب ﴿ وكان عرشه على الماء ﴾ [هود : ٧] ، ورقمه (٧٤١٨) ، (الفتح : ٤٠٣/١٣) ، كما رواه في مواضع أخرى مختصرا ، ورواه الإمام أحمد (٤٣١/٤) – مطولا – (٤٢٦/٤،٤٣٣،٤٣٦) – مختصرا – والترمذي مختصرا في كتاب المناقب ، باب مناقب في ثقيف وأبي حنيفة ، ورقمه (٣٩٥١) – ت عطوة – . كما رواه أبو الشيخ في العظمة رقم (٢٠٧) ، والنسائي في الكبرى ، كما في تحفة الأشراف ، رقم (١٠٢٩) . وغيرها من كتب السنة .

(٢) ذكر شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (٢١٦/١٨) ، وفي الصفدية (١٥/١) أن الألفاظ الثلاثة في البخاري ، أي لفظة : غيره ، وقبله ، – ومعه – وقال في مجموع الفتاوى ٢٧٥/٢) : ولفظ الحديث المعروف عند علماء الحديث الذي أخرجه أصحاب الصحيح « كان الله ولا شيء معه » . أما رواية « غيره » فهي في بدء الخلق ، وأما رواية « قبله » فهي في التوحيد . وأما رواية « معه » فقد ذكر الألباني في تخريج الطحاوية (ص : ١٣٩) – ط الرابعة – أنه لم يجدها في البخاري . وقد بحثت في طبعات البخاري – بولاق ، واسطنبول ، والمنيرية – وفي شروحه : لابن حجر ، والعيني ، والقسطلاني ، فلم أجدها ، كما رجعت إلى تحفة الأشراف ، ونكت ابن حجر عليه رقم (١٠٨٢٩) ، وإلى مسند الصحيحين لعبد الحق الهاشمي (٢٦٢/٤-٢٦٤) – مخطوطه – حيث ذكر الروايات بأسانيدها ومتونها ، فلم أجد هذه اللفظة منسوبة إلى البخاري . فلعلها في احدى نسخه أو المستخرجات عليه . والله أعلم .

وبعد كتابة هذا الكلام وجدت شيخ الإسلام ذكر في الرسالة العرشية – مجموع الفتاوى (٥٥١/٦) – روايتي البخاري – قبله ، وغيره ، ثم قال : وفي رواية لغيره صحيحة : « كان الله و لم يكن شيء معه وكان عرشه على الماء ثم كتب في الذكر كل شيء » فترجح أنها ليست في البخاري ، لكن كونها صحيحة لا يغير من واقع الأمر شيئا . ولذلك ناقشها شيخ الإسلام كغيرها من الروايات لثبوتها عنده .

فاحتجوا بذلك على أن للحوادث مبتدأ ، وأن الله تعالى كان معطلا عن الخلق ، ثم خلق ، وأن القلم هو أول المخلوقات .

وقد بين شيخ الإسلام وجه الحق في ذلك ببيان ما يلي :

١ – أن العلماء مختلفون في العرش والقلم أيهما خلق قبل :

فقيل : إن القلم خلق أولا ، وأنه أول المخلوقات لحديث « أول ما خلق الله القلم » .

وقيل : إن العرش خلق قبل ، وأن المقصود بقوله : « أول ما خلق الله القلم » أي من هذا العالم ، واحتج هؤلاء بعدة أدلة :

أ – منها : حديث « كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة . قال : وعرشه على الماء » [1] ، ففي هذا الحديث بين أن كتابة المقادير كانت قبل خلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، وأن عرشه كان على الماء . فهو سابق للتقدير والكتابة .

ب – ومنها : ما روى موقوفا عن ابن عباس – رضي الله عنهما – أنه قال : إن الله كان على عرشه قبل أن يخلق شيئا ، فكان أول ما خلق الله القلم ، فأمره ، وكتب ما هو كائن ، وإنما يجرى الناس على أمر قد فرغ منه [2] . فقول ابن عباس يفسر المقصود بأولية القلم وأنها ليست أولية مطلقة وإنما خلق قبله العرش .

---

(١) رواه مسلم ، كتاب القدر ، باب حجاج آدم وموسى . ورقمه (٢٦٥٣) ، والإمام أحمد (١٦٩/٢) ، ورقمه عند أحمد شاكر (٦٥٧٩) . والترمذي في كتاب القدر ، باب رقم (١٨) ، ورقمه (٢١٥٦) – ت عطوة – . والبيهقي في الأسماء والصفات (ص : ٣٧٤) ، وفي الاعتقاد (ص : ١٣٦) ، والبغوي في شرح السنة (١٢٣/١) ، والدارمي في الرد على الجهمية (ص : ١٢٢، ١٢٦) ، والآجري في الشريعة (ص : ١٧٦) ، والحديث يكفي تخريجه عن مسلم ، وإنما ذكرت تخريجه من بعض كتب العقائد ليرجع من شاء إلى أقوال علماء السلف في معناه .

(٢) رواه الدارمي في الرد على الجهمية (ص : ٣١) – ت البدر – ، واللالكائي في شرح السنة (٦٦٩/٤–٦٧٠) .

جـ – أن في بعض روايات حديث عمران بن حصين : كان الله و لم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء ، ثم خلق السموات والأرض ، وكتب في الذكر كل شيء [(١)] . فعطف الخلق والكتابة على العرش بثم ، وفي لفظ آخر : « كان الله عز وجل و لم يكن شيء غيره ، وكان عرشه على الماء ، ثم كتب جل ثناؤه في الذكر كل شيء ثم خلق السموات والأرض » [(٢)] ، قال البيهقي عن حديث أول ما خلق الله القلم : « وإنما أراد – والله أعلم – أول شيء خلقه بعد خلق الماء والريح والعرش والقلم ، وذلك بين في حديث عمران بن الحصين – رضي الله عنه – ثم خلق السموات والأرض » [(٣)] .

د – أنه قال في حديث القلم : « قال وما أكتب ؟ قال : اكتب ما هو كائن إلى قيام الساعة » ، « وهذا يبين أنه أمره حينئذ أن يكتب مقادير هذا الخلق إلى قيام الساعة ، و لم يكتب حينئذ ما يكون بعد ذلك ، وهذا يؤيد حجة من جعله أول المخلوقات من هذا الخلق الذي أمره بكتابته ، فإنه سبحانه كتبه وقدره قبل أن يخلقه بخمسين ألف سنة » [(٤)] .

هـ – ولما ورد في بعض ألفاظه : « لما خلق الله القلم قال له اكتب » [(٥)] .

فهذه الأدلة وغيرها تبين أن حديث القلم ليس فيه دلالة لهؤلاء وأن القلم ليس أول المخلوقات ، بل هناك مخلوقات قبله كالعرش والماء [(٦)] .

ولهذه الأدلة تكلم العلماء في معنى حديث « أول ما خلق الله القلم : فقال له اكتب ... هل هو جملة أو جملتين ، وهل « أول » بالرفع أو النصب [(٧)] .

---

(١) هذه رواية البخاري في صحيحه – كتاب التوحيد – وقد سبق تخريجه قريبا .

(٢) البيهقي في الأسماء والصفات (ص : ٣٧٥) .

(٣) الأسماء والصفات (ص : ٣٧٨) ، وانظر : بغية المرتاد (ص : ٢٨٨) .

(٤) بغية المرتاد (ص : ٢٩٤) .

(٥) رواه الطبراني في الكبير – رقم (١٢٥٠٠) .

(٦) انظر حول ماسبق : بغية المرتاد (ص : ٢٧٥-٢٩٤) ، ومنهاج السنة (١/٣٦١) – طبعة جامعة الإمام ، وبهذا يتبين أن من أخذ بحديث القلم دون غيره من الأحاديث ، وقال إن القلم أول المخلوقات كلها قد جانبه الصواب . والله أعلم .

(٧) انظر نونية ابن القيم مع شرحها لابن عيسى (١/٣٧٤-٣٧٧) ، وللهراس (١/١٨٦- ١٨٧) . – ط مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ، وانظر شرح الطحاوية (ص : ٢٩٤-٢٩٦) – ط المكتب الإسلامي – ، الرابعة .

٢ - أما حديث « كان الله ولم يكن شيء قبله ، أو غيره ، أو معه ، فقد أفرد له شيخ الإسلام بمصنف ، ذكر فيه اختلاف الناس فيه ، وأنهم على قولين :

أحدهما : « أن مقصود الحديث إخباره بأن الله كان موجودا وحده ، ثم إنه ابتدأ إحداث جميع الحوادث ، وإخباره بأن الحوادث لها ابتداء بجنسها . وأعيانها مسبوقة بالعدم ، وأن جنس الزمان حادث لا في زمان ، وجنس الحركات والمتحركات حادث ، وأن الله صار فاعلا بعد أن لم يكن يفعل شيئا من الأزل إلى حين ابتداء الفعل ، ولا كان الفعل ممكنا ... » .

« **والقول الثاني** في معنى الحديث : أنه ليس مراد الرسول هذا ، بل إن الحديث يناقض هذا ، ولكن مراده إخباره عن خلق هذا العالم المشهود الذي خلقه الله في ستة أيام ثم استوى على العرش ، كما أخبر القرآن العظيم بذلك في غير موضع ، فقال تعالى : ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ، وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ ﴾ [هود : ٧] ، وقد ثبت في صحيح مسلم وغيره عن عبد الله بن عمرو عن النبي - ﷺ - أنه قال : قدر الله مقادير الخلائق ، قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، وكان عرشه على الماء » (١) ، فأخبر - ﷺ - أن تقدير خلق هذا العالم المخلوق في ستة أيام ، وكان حينئذ عرشه على الماء ، كما أخبر بذلك القرآن والحديث المتقدم الذي رواه البخاري في صحيحه عن عمران - رضي الله عنه - (٢) ، ومن هذا الحديث الذي رواه أبو داود والترمذي وغيرهما عن عبادة بن الصامت عن النبي - ﷺ - أنه قال : « أول ما خلق الله القلم ، فقال له : اكتب ، قال : وما أكتب ؟ ، قال : ما هو كائن إلى يوم القيامة » (٢) ، فهذا القلم خلقه لما أمره بالتقدير المكتوب قبل خلق السموات والأرض ، وهو أول ما خلق من هذا العالم ، وخلقه بعد العرش

---

(١) سبق تخريجه قريبا ، والذي في طبعات مسلم « وعرشه على الماء » .

(٢) تقدم تخريجهما قريبا .

كما دلت عليه النصوص وهو قول جمهور السلف » [١] .

ثم رجح شيخ الإسلام القول الثاني ، وذكر أدلة ترجيحه من وجوه عديدة بلغت خمسة عشر وجها [٢] . بين فيها – من خلال الأدلة الشرعية والعقلية – موافقة هذا الحديث لمذهب السلف . وقد ذكر بعض هذه الأوجه ملخصة شارح الطحاوية [٣] .

هذه بعض اللمحات في بيان شيخ الإسلام لهذه المسألة – مسألة حوادث لا أول لها – ومن أراد استيعاب أقواله ومذهبه في ذلك ، فلابد له من الرجوع إلى ما أورده في كتبه ورسائله المتعددة من تحقيقات ومناقشات [٤] .

جـ – الأدلة الأخرى على إثبات الصانع التي ذكرها الأشاعرة :

سبق الحديث عن الدليل المشهور للأشاعرة على إثبات حدوث العالم وهو دليل حدوث الأجسام ، الذي قصدوا من تقريره إثبات الصانع والرد على الفلاسفة القائلين بقدم العالم أو قدم شيء منه ، وقد تبين من خلال مناقشات شيخ الإسلام لهذا الدليل أن كثيرا من الأشاعرة نقدوا هذا الدليل وضعفوه ، ورأوا أن إثبات الصانع لا يتوقف على هذا الدليل الذي زعم بعضهم أنه لا دليل غيره .

ولذلك لما ذكر المتأخرون – كالرازي – أدلة إثبات الصانع ، ذكروا للناس

---

(١) شرح حديث عمران بن الحصين – مجموع الفتاوى (٢١١/١٨–٢١٣) .

(٢) انظرها في المصدر السابق (٢١٣/١٨–٢٤٣) ، وشرح حديث عمران مطبوع بمجموعة الرسائل والمسائل ، تعليق محمد رشيد رضا (١٧١/٥–١٩٥) . وانظر أيضا الصفدية (١٤/١) ومابعدها ، ومنهاج السنة (٣٦٠/١) ومابعدها ، – ط جامعة الإمام – . وحقيقة مذهب الاتحاديين – مجموع الفتاوى (٢٧٥/٦) ، ودرء التعارض (٢٨٧/٨–٢٩٠) .

(٣) (ص : ١٤٠–١٤١) .

(٤) انظر مثلا : شرح الأصفهانية (ص : ٣٤٨) – ت السعوي ، وشرح حديث النزول – مجموع الفتاوى (٥٤٠/٥–٥٤١) ، ومجموع الفتاوى (٥٩٣/١٢) ، والدرء (جـ ١ ص : ١٢٠–١٢٥،٣٠٣–٣٠٤،٣٢٠–٣٢٤،٣٤٧–٣٤٨،٤٠٦) ، (وجـ ٢ ص : ٢٦٠–٢٧٠ ، ٢٧٦–٢٨١ ، ٣٤٤–٣٩٩) (وجـ ٣ ص : ٤٠–٥٦) (وجـ ٤ ص : ٦٦–٧٠) ، (وجـ ٩ ص : ٧٢،١٠٣،١٣٨،١٥٨) ، والصفدية (٥٠/١–٥٤،٦١–٦٥،٨١،٢٧٧) وغيرها كثير .

في ذلك عدة مسالك [١] ، وهي :

المسلك الأول : دليل حدوث الأجسام لقيام الأعراض بها . وهذه هي الطريقة المشهورة للأشاعرة ، وقد تقدم الحديث عنها ، وهي الطريقة التي ذمها السلف وصرح الأشعري بأنها مذمومة محرمة في الشرع ، وإن كان مع ذلك يرى أنها صحيحة ، وإنما ذمها لطولها وغموضها [٢] .

المسلك الثاني : الاستدلال بإمكان الأجسام ، وهذا عمدة الفلاسفة كابن سينا وأمثاله ، وهو الذي اعتمده الرازي وغيره كالآمدى ، قالوا : الأجسام ممكنة ، وكل ممكن فلابد من مؤثر – أي واجب – وبنوا ذلك على أن الموجود ينقسم إلى واجب وممكن وأن الممكن لابد له من واجب . وقد بين شيخ الإسلام أن هذه الطريقة باطلة وضعيفة من عدة وجوه :

أ – أن الممكن عندهم – والذي هو قسيم الواجب – يتناول القديم والحادث ، أي أن الممكن قد يكون أزليا ، فاحتجوا على وجود الممكن الذي تقبل ذاته الوجود والعدم بالحوادث التي تكون موجودة تارة ومعدومة أخرى ، فلم يمكنهم ذلك لأن هذه الممكنات قد تكون – عندهم – أزلية قديمة ، فكيف يمكن إثبات الواجب والقول بأن الممكن لابد له من واجب ؟ يقول شيخ الإسلام : « فهؤلاء إذا قيل لهم : اثبتوا واجب الوجود – الذي هو قسيم الممكن عندهم ، والممكن عندهم يتناول القديم والحادث – لم يمكنهم إثبات هذا الواجب إلا بإثبات ممكن يقبل الوجود والعدم . وهذا لا يمكنهم إثباته إلا بإثبات الحادث ، الذي يكون موجودا تارة ومعدوما أخرى ، والحادث يستلزم ثبوت القديم ، والقديم عندهم لا يجب أن يكون واجب الوجود ، بل قد يكون ممكن الوجود . فهم لم يثبتوا :

---

(١) انظر : هذه المسالك في نهاية العقول للرازي (٥٨–أ–٦٣–أ) ، والأربعين له (ص : ٧٠) ومابعدها ، وانظر أيضا : النبوات (ص : ٧٦–٧٧) ، وتفسير سورة الإخلاص – مجموع الفتاوى (٢٤٦/١٧) ، وشرح الأصفهانية (ص : ٢٦٠–٢٦١) – ت السعوي ، ودرء التعارض (٩٦/١، ٣٠٧–٣٠٨، ٧٢/٣–٨٧، ٢٩٢/٥–٢٩٤، ٢٢٩/٧–٢٣٢) .

(٢) انظر : درء التعارض (٣٠٩/١) .

لا واجب الوجود ، ولا ممكن الوجود ، الذي به يثبت واجب الوجود الذي ادعوه » [١] . ولذلك فطريقتهم هذه لو أدت إلى إثبات واجب الوجود لم تثبت أنه مغاير للأفلاك إلا ببيان إمكان الأجسام [٢] .

ب - أن هذه الطريقة مبنية على توحيد ابن سينا ومن اتبعه من الفلاسفة الذين نفوا صفات الله تعالى لشبهة التركيب ، قالوا : إن المتصف بالصفات مركب ، والمركب مفتقر إلى أجزائه ، وهذا هو الممكن . وهذا من أبطل الباطل ومن أفسد الأقوال ، ولذلك دخل الملاحدة من أصحاب وحدة الوجود من هذا الطريق [٣] .

جـ - أن هذا المسلك كما أنه باطل عند أهل الملل ، فهو باطل أيضا عند جمهور الفلاسفة المتقدمين كأرسطو وأتباعه ، والمتأخرين كابن رشد وغيره [٤] .

المسلك الثالث : الاستدلال بإمكان الصفات ، وهو مبني على أن الأجسام متماثلة ، ومن ثم فتخصيص بعضها بالصفات دون بعض يفتقر إلى مخصص . ولم يفرقوا بين الأجسام ، بل شملوها كلها بهذا الحكم ، سواء كانت واجبة أو ممكنة ، قديمة أو محدثة [٥] ، وقد بنوا على ذلك أن الفاعل لا يجوز أن يكون جسما ، ونفوا لأجل ذلك صفات العلو والاستواء وغيرها .

وعمدة هذا الدليل القول بتماثل الأجسام ، وهي من عمد نفاة الصفات من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم ، وقد ناقشها شيخ الإسلام طويلا ، وبين فسادها

---

(١) انظر : درء التعارض (١٢٥/٨) ، وانظر : مناقشات أخرى لصياغة هذا الدليل عندهم في شرح الأصفهانية (ص : ١٤١-١٤٥) - ت السعوي - .

(٢) انظر : المصدر السابق (١٢٣/٨، ٧٥/٣) .

(٣) انظر : درء التعارض (٧٥/٣، ١٣٨، ٢٩٣/٥، ٢٣٠/٧) ، ومجموع الفتاوى (٤٩/١) .

(٤) انظر : درء التعارض (٢٩٣/٥، ١٢٧/٨) ومابعدها ، حيث نقل كلام ابن سينا ، وابن رشد الذي وافق أرسطو الذي استدل بدليل الحركة دون دليل الإمكان ، وقد بين شيخ الإسلام بطلان المذهبين . وانظر : (١٣٩/٨) .

(٥) انظر : درء التعارض (٧٥/٣، ٢٩٣/٥) .

بالعقل والشرع [١] .

وقد ناقش شيخ الإسلام هذا المسلك – مسلك إمكان الصفات – ورد على الرازي الذي اعترف بأن القول بتماثل الأجسام قول باطل [٢] .

المسلك الرابع : الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض ، مثل صيرورة النطفة علقة ، ثم مضغة ، ثم إنسانا ، ومثل تحول القطن إلى غزل مفتول ، ثم إلى ثوب ، ومثل تحول الطين إلى آجر ولبن ، ثم تحوله إلى دار ، فهذا التحول والتغير في هذه الأجسام يدل على أن لها فاعلا فعلها ، وأن النطفة لابد لها من صانع صنعها وهو الله تعالى .

وهذا الدليل ذكره الأشعري في اللمع [٣] ، وفي رسائله إلى أهل الثغر [٤] ، وعده الرازي من ضمن مسالك إثبات الصانع ، وقد بين شيخ الإسلام أن هذا مسلك صحيح ، وأنه – إذا جرد من الأمور الباطلة التي أدخلت فيه – جزء من طريقة القرآن « التي جاءت بها الرسل ، وكان عليها سلف الأمة وأئمتها ، وجماهير العقلاء من الآدميين ؛ فإن الله سبحانه يذكر في آياته ما يحدثه من السحاب والمطر والنبات والحيوان ، وغير ذلك من الحوادث ، ويذكر في آياته خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، ونحو ذلك ، لكن القائلون بإثبات الجوهر الفرد من المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم ، يسمون هذا استدلالا بحدوث الصفات بناء على أن هذه الحوادث المشهود حدوثها لم تحدث ذواتها ، بل الجواهر والأجسام التي كانت موجودة قبل ذلك لم تزل من حين حدوثها ، بتقدير حدوثها ، ولا تزال موجودة ، وإنما تغيرت صفاتها ،

---

(١) انظر : درء التعارض (٥/١٩٢-٢٠٣) ، حيث بين بوضوح وتفصيل فساد القول بتماثل الأجسام ، وانظر أيضا : درء التعارض (١/١١٥، ٤/٢٠٠-٢٠٢ ، ٧/١١٢-١١٤ ، ١٠/٣١٢-٣١٦، ٢٦٢) ، وغيرها .

(٢) انظر : درء التعارض (٣/٧٥-٨٢) .

(٣) (ص : ٦-٧) . مكارثي و(ص : ١٧-١٩) ، غرابة ، وقد سبق نقل كلامه (ص : ٤١٤ – ٤١٥) .

(٤) (ص : ٣٤-٤٠) .

بتقدير حدوثها كما تتغير صفات الجسم إذا تحرك بعد السكون ، وكما تتغير ألوانه ، وكما تتغير أشكاله ، وهذا مما ينكره عليهم جماهير العقلاء من المسلمين وغيرهم » [(١)] .

ولكن شيخ الإسلام ينتقد طريقة الأشعري والرازي في إيراد هذا الدليل - دليل حدوث الصفات - لأمرين :

أحدهما : أن الطريقة التي جاء بها القرآن : الاستدلال بحدوث الأعيان والمخلوقات ذاتها من الإنسان وغيره ، يقول شيخ الإسلام : « الطريقة المذكورة في القرآن هي الاستدلال بحدوث الإنسان وغيره من المحدثات المعلوم حدوثها بالمشاهدة ونحوها ، على وجود الخالق سبحانه وتعالى ، فحدوث الإنسان يستدل به على المحدث ، لا يحتاج أن يستدل على حدوثه بمقارنة التغير أو الحوادث له ، ووجوب تناهي الحوادث . والفرق بين الاستدلال بحدوثه ، والاستدلال على حدوثه بين . والذي في القرآن هو الأول لا الثاني ، كما قال تعالى : ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾ [الطور : ٣٥] ، فنفس حدوث الحيوان والنبات والمعدن والمطر والسحاب ، ونحو ذلك ، معلوم بالضرورة ، بل مشهود لا يحتاج إلى دليل ، وإنما يعلم بالدليل ما لم يعلم بالحس وبالضرورة [(٢)] » .

فالأشعري والرازي وغيرهم قصروا في هذا الدليل من جهة أنهم لم يستدلوا بنفس الحدوث وإيجاد الإنسان وغيره من عدم على وجود المحدث الخالق ، وإنما استدلوا بتغير صفاتها وتحولها من حال إلى حال .

والثاني : أنهم بنوا ذلك على الجوهر الفرد ، وأن الأجسام لم تزل ولا تزال من حين حدوثها باقية ، وإنما التغير يقع على صفاتها ، وأن الحادث إنما هو اجتماع الجواهر وافتراقها ، وحركتها وسكونها ، أو غيرها من الأعراض [(٣)] ، والقول بالجوهر الفرد - الذي يزعم أصحابه أن الأجزاء تنتهي إلى جزء لا يتجزأ - قول باطل وقد اعترف كثير من الأشاعرة وغيرهم ببطلانه . والذين قالوا به حاروا فيه ،

---

(١) درء التعارض (٨٣/٣) .

(٢) درء التعارض (٢١٩/٧) ، وانظر شرح الأصفهانية (ص : ٢٦١) - ت السعوي .

(٣) انظر : درء التعارض (٢٢٤/٧-٢٣٢) ، وشرح الأصفهانية (ص : ٢٦١-٢٦٢) - ت السعوي - والنبوات (ص : ٧٣-٧٩) .

وربما قالوا مرة أخرى ببطلانه [١] . وأبو الحسن الأشعري ممن يقول به [٢] . والرازي متوقف فيه [٣] ، بل توقف فيه الجويني وغيره [٤] .

كما ينتقد شيخ الإسلام الرازي أيضا بإدخاله دليل الإمكان في هذا الدليل ، ودليل الإمكان تقدم القول فيه في المسلك الثاني ، وأنه اتبع فيه طريقة ابن سينا وأصحابه ، يقول شيخ الإسلام – معلقا على المسلك الرابع الذي ذكره الرازي وهو الإستدلال بحدوث الصفات : « قلت : قد ذكرنا في غير موضع أن هذا المسلك صحيح ، لكن الرازي قصر فيه من وجهين : أحدهما : أنه لا يستدل بنفس الحدوث ، بل يجعل الحدوث دليلا على إمكان الحادث ، ثم يقول : والممكن لابد له من مرجح ، وهذا الإمكان الذي يثبته هو الإمكان الذي يثبته ابن سينا ، وهو الإمكان الذى يشترك فيه القديم والحادث ، فجعل القديم الأزلي ممكنا ، يقبل الوجود والعدم ، وهذا مما خالفوا فيه سلفهم وسائر العقلاء ، فإنهم متفقون على أن الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا حادثا ، وابن سينا وأتباعه يوافقون الناس على ذلك ، لكن يتناقضون » [٥] ، ثم ذكر الوجه الثاني الذي سبق ذكره ، وهو أنهم بنوه على مسألة الجوهر الفرد [٦] .

وقد ظن بعض المعتزلة أن الأشعري لما ذكر دليل النطفة وتحولها وتغيرها ، إنما قصد إثبات دليل حدوث الأجسام المشهور ، وقد بين شيخ الإسلام خطأ هذا الظن فقال : « الأشعري قصد العدول عن هذه الطريقة التي سلكها المعتزلة عمدا ، مع علمه بها ، كما قد بين ذلك في رسالته إلى الثغر ، وبين أنها بدعة محرمة في الشرائع ، لم يسلكها السلف والأئمة ، وعدل عنها إلى الاستدلال بحدوث صفات الإنسان ، لأن ذلك أمر مشهود معلوم ، والقرآن العزيز قد دل عليها

---

(١) انظر : درء التعارض (١/١٥٨-١٥٩ ، ٤/٢٠١ ، ٦/٢٩٢ ، ٨/٣٢١) .
(٢) انظر : المصدر السابق (٨/٣١٢) .
(٣) انظر : المصدر نفسه (٢/٣٩٠) .
(٤) انظر : نقض التأسيس – مطبوع – (١/٤٩٥-٤٩٦) .
(٥) درء التعارض (٧/٢٣١-٢٣٢) .
(٦) انظر : المصدر السابق (٧/٢٣٢) .

وأرشد إليها »(١) ، لكن شيخ الإسلام حدد موطن الخطأ عند الأشعري : أنه « لما أراد تقرير حدوث النطفة سلك في الاستدلال على حدوثها الطريقة المعروفة للمعتزلة في حدوث الأجسام ، فهو وإن كان قد وافقهم على صحة هذه الطريقة ، فهو يقول : إن فيها تطويلا وشبهات ، ومقدمات كثيرة ، فيها نزاع ، فلا يحتاج إليه ابتداء ، ولا يقف العلم والإيمان بالله تعالى عليها ، بخلاف نفس تحول النطفة من حال إلى حال ، فإن هذا أبين وأظهر عن كون كل جسم لابد له من أعراض مغايرة له ، والأعراض حادث النوع ... »(٢) .

وقد حاول الباقلاني في شرحه(٣) للمع الأشعري أن يفسر أقوال الأشعري في هذه المسألة ليقرب من مذهبه ، فقد ذكر أن الأشعري قصد تعميم النطفة إلى سائر الأعراض ، كما حاول أن يدلل على أن المحدث لابد له من محدث وأن هذه مسألة نظرية تحتاج إلى برهان . بينما الأشعري سكت عنها لأنها مسألة بدهية لا يخالف فيها أحد من العقلاء . والباقلاني قررها بمنهجه في هذه المسألة حيث ذكر دليل التخصيص ، وأن تخصيص المحدث بوقت دون وقت لابد له من مخصص ، وهذا وإن كان صحيحا إلا أن ما قصده الأشعري من أن المحدث لابد له من محدث أبين وأقوى .

وقد أطال شيخ الإسلام في مناقشة الباقلاني(٤) ، ثم بين في النهاية أن طريقة الأشعري خير من طريقة الباقلاني وأن طريقة الباقلاني خير من طريقة المعتزلة ومن وافقهم من الأشاعرة(٥) .

المسلك الخامس : الاستدلال بما في العالم من الإحكام والإتقان ، على علم البارىء تعالى ، والذي يدل على علمه يدل على ذاته من باب أولى(٦) .

---

(١) درء التعارض (٨/١٠٠) .

(٢) المصدر السابق ، نفس الجزء والصفحة . وانظر : مجموع الفتاوى (١٦/٢٦٧-٢٧٠) .

(٣) هذا الكتاب - كما ذكر مترجمو الباقلاني ، غير موجود ، وقد نقل منه شيخ الإسلام بعض النصوص . انظر : ما سبق في ترجمة الباقلاني (ص : ٥٢٧) .

(٤) انظر : درء التعارض (٧/٣٠٤-٣٠٧ ، ٨/٧٠-٨٨،٣٠٠-٣٤٣) ، وانظر الوجهين في الرد على الباقلاني ، أحدهما (٨/١٠٦) ، والثاني (٨/٣١٠) .

(٥) انظر : المصدر السابق (٨/٣٠٤-٣٠٦،٣٠٨-٣٠٩) .

(٦) انظر : المصدر نفسه (٣/٨٦-٨٧ ، ٥/٢٩٤) ، والنبوات (ص : ٧٧) .

هذه أهم المسالك التي ذكرها الأشاعرة لإثبات الصانع ، وقد أوردها شيخ الإسلام ، وبين ما فيها من حق وباطل ، فرد الباطل ونقضه ، وأيد الحق [١] ، ومحصه إن كان قد تلبس به بعض الباطل . ومن ذلك يتبين مبلغ إنصافه لخصومه ، وقبوله للحق ممن جاء به ، ولذلك قال بعد مناقشات مطولة للأشاعرة : « وليس العلم بإثبات الصانع سبحانه مفتقرا إلى شيء من الطرق المبتدعة وإن كانت صحيحة ، فكيف إذا كانت باطلة ؟ لكن الرجل إذا استدل على الحق بدليل صحيح لم يكن هذا مذموما مطلقا ، كما تجد كثيرا من أهل الحديث ، والصوفية ، والمتفقهة يعيبون من أقام دليلا عقليا صحيحا على بعض المطالب الدينية ، ويجعلون هذا من الكلام المذموم ، وليس الأمر كما يقوله هؤلاء ، بل الدليل الصحيح مقبول وإن لم يعلم استدلال غيره به ، لكن قد يذم لأسباب ؛ مثل أن يكون فيه خطر ، وغيره مغن عنه ، كمن سلك إلى مكة الطريق البعيد [٢] المخوفة مع إمكان القريبة الأمينة ، وكذلك إذا رد الباطل بممانعة صحيحة ، أو معارضة صحيحة . لكن المذموم أن يدعي صحة الباطل ، أو يتوقف الإيمان على بدعة ما شرعها الله تعالى ورسوله ، فكيف إذا اجتمعا جميعا ، كما زعم هؤلاء حيث قالوا : لا يمكن تصديق الرسول - ﷺ - إلا بما ذكروه من الطرق النظرية التي ابتدعوها [٣] » .

ويلاحظ أن شيخ الإسلام سبق أن ذكر أن أعظم الطرق لإثبات الصانع طريقة القرآن التي تقوم على الاستدلال بذوات المحدثات والمخلوقات على خالقها ، قال تعالى : ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَالِقُونَ ﴾ [الطور : ٣٥] ، كما سبق بيان أن الإيمان بالصانع والإقرار به أمر فطري ، فدليله ضروري وأن كثيرا من الأشاعرة صرح بذلك [٤] .

---

(١) انظر مثلا : تأييده للشهرستاني فيما ذكره في إثبات الصانع . في درء التعارض (١٢٨/٣-١٣٧) .

(٢) كذا ، ولعل الصواب : البعيدة .

(٣) شرح الأصفهانية (ص : ٣١٧) - ت السعوي - .

(٤) انظر ما سبق (ص : ٨٦٧-٨٦٨) ، وانظر أيضا : درء التعارض (٩١/١-٩٢ ، ١٥٥/٨) . وانظر : كلام شيخ الإسلام الطويل حول الفطرة في درء التعارض (٣٥٩/٨) إلى آخر الجزء .

وقد ساق شيخ الإسلام عددا كبيرا من الأدلة الدالة على إثبات الصانع ، دون الحاجة إلى تلك المقدمات الباطلة أو الظنية التي أتى بها أولئك المتكلمون ، ونظرا لأن شيخ الإسلام ساق هذه الأدلة في مكان واحد فلعل الإشارة إلى موضعها يغني عن الإطالة بذكر نماذج منها [١] .

د - « توحيد الربوبية » أو « وحدانية الرب » :

والمقصود إفراد الله بالربوبية والخلق ، وهذا التوحيد لا تكاد تخالف فيه طائفة معروفة من بني آدم [٢] ، وقد قرره علماء الأشاعرة جميعا بدليل التمانع المشهور[٣] ، وخلاصته كما يقول الأشعري : « فإن قال قائل : لم قلتم إن صانع الأشياء واحد ؟ قيل له : لأن الاثنين لا يجرى تدبيرهما على نظام ، ولا يتسق على إحكام ، ولابد أن لا يلحقهما العجز أو واحدا منهما ، لأن أحدهما إذا أراد أن يحيى إنسانا وأراد الآخر أن يميته ، لم يخل أن يتم مرادهما جميعا ، أو لا يتم مرادهما ، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر . ويستحيل أن يتم مرادهما جميعا ، لأنه يستحيل أن يكون الجسم حيا ميتا في حال واحدة ، وإن لم يتم مرادهما جميعا وجب عجزهما والعاجز لا يكون إلها ولا قديما وإن تم مراد أحدهما دون الآخر وجب العجز لمن لم يتم مراده منهما ، والعاجز لا يكون إلها ولا قديما فدل ما قلناه على أن صانع الأشياء واحد ، وقد قال تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء : ٢٢] فهذا معنى احتجاجنا آنفا » [٤] .

وجميع الأشاعرة يسوقون هذا الدليل ، مع تنويع الأمثلة التي يوردونها ، كالحركة والسكون ، والإحياء والإماتة وغيرها .

---

(١) انظر : درء التعارض (٣/٩٨-١٢٧،٢٦٥-٢٦٦) .

(٢) انظر : التدمرية (ص : ١٧٧-١٧٨) - ت السعوي . وشرح الأصفهانية (ص : ٩٨-١٠٢) - ت السعوي - .

(٣) انظر مثلا - غير اللمع للأشعري الذي سيرد نص كلامه فيه - : التمهيد للباقلاني (ص : ٢٥) ت مكارثي ، والمعتمد لأبي يعلي (ص : ٤١) ، والإرشاد للجويني (ص : ٥٣-٥٩) ، ونهاية الاقدام (ص : ٩١-٩٧) ، والأربعين للرازي (ص : ٢٢١-٢٢٦) .

(٤) اللمع (ص : ٨) - ت مكارثي ، و(ص : ٢٠-٢١) - ت غرابة .

وشيخ الإسلام يقرر أن دليل التمانع دليل صحيح ، موصل إلى المطلوب في إثبات وحدانية الله تعالى في ربوبيته [١] ، ولكنه يرد على الأشاعرة لوقوعهم في خطأين ، أحدهما وقع فيه متقدموهم – ومن جاء بعدهم ممن وافقهم عليه – والثاني وقع فيه المتأخرون دون المتقدمين ، ثم إن شيخ الإسلام يذكر لهذا الدليل برهانين ورد بهما القرآن للدلالة على أن الله واحد .

١ – أما الخطأ الذي وقع فيه المتقدمون من الأشاعرة ووافقهم عليه المتأخرون فهو ما أورده الأشعري مما سبق نقله من كلامه حين احتج على دليل التمانع بقوله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء : ٢٢] ، وقد أوضح شيخ الإسلام أن هذا الاحتجاج خاطىء ، لأن هذه الآية جاءت لتقرير توحيد الألوهية والعبادة ، لا توحيد الربوبية ، ويربط شيخ الإسلام خطأ هؤلاء بخطئهم في فهم المقصود بالتوحيد الذي دعت إليه ، حيث ظنوا أن توحيد الربوبية الذي قرروه هو توحيد الألوهية الذي دعت إليه الرسل [٢] ، وقد سبق شرح ذلك – ، ويبين شيخ الإسلام الفرق بين دليل التمانع وبين هذه الآية بقوله : « هذه الآية ليس المقصود بها ما يقوله من يقوله من أهل الكلام ، من ذكر دليل التمانع الدال على وحدانية الرب تعالى ؛ فإن التمانع يمنع وجود المفعول ، لا يوجب فساده بعد وجوده . وذلك يذكر في الأسباب والبدايات التي تجرى [٣] مجرى العلل الفاعلات . والثاني يذكر في الحكم والنهايات التي تذكر في العلل التي هي الغايات ، كما في قوله تعالى : ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ [الفاتحة : ٥] ، فقدم الغاية المقصودة على الوسيلة الموصلة » [٤] . وهذا واضح ، لأن التمانع يدل على أنه لو فرض أكثر من صانع لما وجدت المخلوقات ، فوجودها يدل على صانع واحد ، أما الآية فهي دالة على أنه لو وجد أكثر من إله يعبد لحدث الفساد ،

---

(١) انظر : درء التعارض (٣٥٤/٩) ، حيث رد على ابن رشد الذي رد على الأشاعرة في ذلك .

(٢) انظر : شرح الأصفهانية (ص : ١٠٤-١٠٥) – ت السعوي – .

(٣) في المطبوعة المحققة (تجر) ولعله خطأ مطبعي . وهو على الصواب في طبعة حامد الفقي (ص : ٤٦١) .

(٤) اقتضاء الصراط المستقيم (٨٤٦/٢) .

ففي الآية « بيان امتناع الألوهية من جهة الفساد الناشيء عن عبادة ما سوى الله تعالى ، لأنه لاصلاح للخلق إلا بالمعبود المراد لذاته ، من جهة غاية أفعالهم ونهاية حركاتهم ، وما سوى الله لا يصلح ، فلو كان فيهما معبود غيره لفسدتا من هذه الجهة ، فإنه سبحانه هو المعبود المحبوب لذاته ، كما أنه هو الرب الخالق بمشيئته . وهذا معنى قول النبي - ﷺ - : أصدق كلمة قالها الشاعر ، كلمة لبيد :

ألا كل شيء ماخلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل (١)

ولهذا قال الله في فاتحة الكتاب : ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ [الفاتحة : ٥] وقدم اسم الله على اسم الرب في أولها حيث قال : ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ ﴾ [الفاتحة : ١] ، فالمعبود هو المقصود المطلوب المحبوب لذاته ، وهو الغاية والمعين ، وهو البارئ المبدع الخالق ... » (٢) .

والخلاصة أن الآية جاءت لتقرير توحيد الألوهية المتضمن لتوحيد الربوبية ومعنى الآية أنه لو كان فيهما - أي السموات والأرض - آلهة غير الله لفسدتا ولكن ما فسدتا تدل على أنه ليس فيهما آلهة إلا الله (٣) .

٢ - والخطأ الذي وقع فيه المتأخرون من الأشاعرة هو ظنهم أن القسمة في تقرير دليل التمانع لم تنته ، وأنه بقى قسم رابع وهو أن يقال : يجوز أن يتفقا فلا يفضي ذلك إلى الاختلاف .

والأشاعرة حيال هذا الأمر ثلاثة أقسام :

أ - المتقدمون ، كأبي الحسن الأشعري ، والباقلاني ، والقاضي أبي يعلى (٤) ،

---

(١) الحديث متفق عليه ، بالشطر الأول فقط من بيت الشعر : البخاري كتاب مناقب الأنصار ، باب أيام الجاهلية ، ورقمه (٣٨٤١) (الفتح ١٤٩/٧) ، وكتاب الأدب ، باب ما يجوز من الشعر ، ورقمه (٦١٤٧) (الفتح ٥٣٧/١٠) ، ومسلم ، كتاب الشعر ، ورقمه (٢٢٥٥) - عدة روايات .

(٢) منهاج السنة (٣٣٤/٣-٣٣٥) - ط جامعة الإمام - .

(٣) انظر : منهاج السنة (٣١٤/٣) - ط الإمام - ، ودرء التعارض (٣٦٩/٩-٣٧٨) .

(٤) سبق قبل قليل ذكر كتبهم التي أوردوا فيها هذا الدليل ، ويلاحظ أن الباقلاني ذكر في التمهيد (ص : ٢٥) دليل التمانع دون ذكر احتمال اتفاق الإرادتين ، ولكنه في رسالة الحرة - المطبوعة باسم الإنصاف - (ص : ٣٤) ، أورد الاحتمال على شكل اعتراض ورد عليه . أما الأشعري وصاحب المعتمد فلم يذكرا في كتابيهما - اللمع والمعتمد - إلا الاحتمالات الثلاثة فقط .

ذكروا دليل التمانع باحتمالاته الثلاثة ، و لم يذكروا الرابع - الذي هو احتمال الاتفاق - لأنهم « علموا أن وجوب اتفاقهما في الإرادة يستلزم عجز كل منهما ، كما أن تمانعهما يستلزم عجز كل منهما ، فمنهم من أعرض عن ذكر هذا التقرير لأن مقصوده أن يبين أن فرض اثنين يقتضي عجز كل منهما ، فإذا قيل : إن أحدهما لا يمكنه مخالفة الآخر ، كان ذلك أظهر في عجزه » [١] ، وهذا واضح مما فعله هؤلاء في كتبهم فإنهم ضربوا صفحا عن التطويل بذكر هذا الاحتمال الفاسد .

ب - وبعض المتاخرين ، كالجويني ، والشهرستاني والرازي [٢] ، قرروا دليل التمانع ، ولكن أوردوا الاحتمال الرابع ، وردوا عليه من طرق عديدة لكنهم أجابوا « بوجوه عارضهم فيها غيرهم » [٣] .

٣ - وبعض المتأخرين رأي أن هذا الاعتراض - باحتمال الاتفاق - مشكل ، ولذلك ظن بعض هؤلاء أن التوحيد إنما يعرف بالسمع [٤] . ومن الذين زيفوا دليل التمانع وظنوا أن الاعتراض عليه باحتمال الاتفاق قادح فيه الآمدى [٥] .

وقد رد عليه شيخ الإسلام ، وبين أن دليل التمانع برهان عقلي صحيح كما قرره فحول النظار ، وبعد أن أورد دليل التمانع كما ساقوه قال : « فلما قيل لهم : هذا يلزم إذا اختلفت إرادتهما ، فيجوز اتفاق إرادتهما . أجابوا بأنه إذا اتفقا في الآخر [٦] امتنع أن يكون نفس ما فعله أحدهما نفس الآخر ، فإن استقلال أحدهما بالفعل والمفعول ، يمنع استقلال الآخر به ، بل لابد أن يكون مفعول هذا متميزا عن مفعول هذا ، وهذا معنى قوله تعالى : ﴿ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾ [المؤمنون : ٩١] وهذا ممتنع ؛ فإن العالم مرتبط بعضه ببعضه ارتباطا يوجب أن فاعل هذا ليس هو مستغنيا عن فاعل الآخر ، لاحتياج بعض أجزاء العالم إلى بعض .

---

(١) منهاج السنة (٣٠٦/٣) - ط جامعة الإمام - .

(٢) سبقت الإشارة إلى كتبهم التي ذكروا فيها ذلك .

(٣) سهاج السنة (٣٠٥/٣) - ط جامعة الإمام .

(٤) انظر : درء التعارض (٩/٣٥٤-٣٦٩) .

(٥) انظر : أبكار الأفكار (جـ ١ -١٦٥-ب-١٧١-ب) ، وغاية المرام (ص : ١٥١-١٥٥) .

(٦) في درء التعارض : الآخرة ، وبعب الصواب ما أثبته .

وأيضا فلابد أن يعلو بعضهم على بعض ، فإن ما ذكرناه من جواز تمانعهما إنما هو مبني على جواز اختلاف إرادتهما ، وذلك أمر لازم من لوازم كون كل منهما قادرا ، فإنهما إذا كانا قادرين ، لزم جواز اختلاف الإرادة . وإن قدر أنه لا يجوز اختلاف الإرادة ، بل يجب اتفاق الإرادة كان ذلك أبلغ في دلالته على نفي قدرة كل واحد منهما ، فإنه إذا لم يجز أن يريد أحدهما ويفعل إلا ما يريده الآخر ويفعله ، لزم أن لا يكون واحد منهما قادرا ، إلا إذا جعله الآخر قادرا ، ولزم أن لا يقدر أحدهما إلا إذا لم يقدر الآخر ، وعلى التقديرين يلزم أن لا يكون واحد منهما قادرا ، فإنه إذا لم يمكنه أن يريد ويفعل ، إلا ما يريده الآخر ويفعله ، والآخر كذلك – وليس فوقهما أحد يجعلهما قادرين مريدين – لم يكن هذا قادرا مريدا حتى يكون الآخر قادرا مريدا ، وحينئذ فإن كان كل منهما جعل الآخر قادرا مريدا ، كان هذا دورا قبليا ، وهو دور في الفاعلين والعلل » [١] وهو ممتنع .

وقد أطال شيخ الإسلام في مناقشة هذا الأمر في بعض كتبه [٢] ، وبين صحة هذا الدليل وسلامته . فهو متفق مع الأشاعرة في ذلك ، ونقاشه لبعضهم لا يتطرق لنتيجة الاستدلال المتفق عليها ، وإنما أراد شيخ الإسلام أن يستكمل النقص الذي ظن الآمدى وغيره أنه ينال من صحة دليل التمانع وقوته .

٤ – وقد ذكر شيخ الإسلام – في أثناء مناقشاته لدليل التمانع – أن القرآن الكريم جاء بالأدلة العقلية الواضحة على إثبات التوحيد لله تعالى ، وبين أن من ذلك ما ذكره تعالى بقوله : ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [المؤمنون : ٩١] ، وذكر أن الآية دلت على برهانين يقينيين – وسماهما في شرح الأصفهانية لازمين – يدلان على إفراد الله تعالى بالألوهية .

---

(١) درء التعارض (٩/٣٥٦-٣٥٧) .

(٢) انظر : المصدر السابق (٩/٣٦٢-٣٧٠) ، وشرح الأصفهانية (١٠٣-١٣٤) ، ومنهاج السنة (٣/٣٠٥-٣١٣) – ط جامعة الإمام – ، والصفدية (١/٩٢-٩٥) .

وشيخ الإسلام وهو يشرح هذين البرهانين لا يفوته أن يُذكِّر بالفرق الواضح بين منهج المتكلمين ومنهج القرآن في ذلك . فالمتكلمون قصدوا تقرير توحيد الربوبية فقط لظنهم أنه غاية التوحيد الذي دعت إليه الرسل . وهذا منهج قاصر ، لأن القرآن إنما جاء بالدعوة إلى توحيد الألوهية ، لأنه الغاية المقصودة ، أما توحيد الربوبية فإن المشركين كانوا مقرين به كما هو معروف ، يقول شيخ الإسلام : « ومقصود القرآن توحيد الألوهية ، وهو مستلزم لما ذكروه من غير عكس ، ولهذا قال : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء : ٢٢] فلم يقل : لو كان فيهما إلهان ، بل المقدر آلهة غير الإله المعلوم أنه إله ، فإنه لم ينازع أحد في أن الله إله حق ، وإنما نازعوا هل يتخذ غيره إلها مع كونه مملوكا له ... » (١) .

وقد سبق – قبل قليل – الإشارة إلى هذين اللازمين أو البرهانين الذين يلزمان على تقدير وجود ربين خالقين ، وهذان اللازمان الباطلان هما :

اللازم الأول : ما أشار إليه قوله تعالى : ﴿ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾ [المؤمنون : ٩١] يقول شيخ الإسلام : « أما اللازم الأول – وهو ذهاب كل إله بما خلق – فهذا لازم ، سواء فرضا متماثلين في القدرة أو متفاضلين فيها ، وإن كان كل من التقديرين ممتنعا ، لكن بطلان هذا اللازم مما يدل على امتناع كل منهما ؛ وذلك لأنه قد تبين أنه يمتنع أن يكون المفعول الواحد فعلا لكل منهما على سبيل الاستقلال ، ويمتنع أيضا التعاون ، بحيث لا يصير أحدهما قادرا إلا إذا أعانه الآخر ، ولا يصير فاعلا إلا إذا [أعانه] الآخر ، ويبين ذلك أن ذلك ممتنع لذاته ، بل لابد أن يكون أحدهما قادرا على الفعل ، يفعل بإرادته دون معاونة الآخر ، وإذا كان كذلك وجب أن يتميز مفعوله عن مفعول الآخر ، وأن يذهب بمفعوله ، لأنه لا يجب اختلاط المفعولين إلا إذا احتاج أحد الفاعلين إلى الآخر ، كالحاملين للخشبة ، لا يقدر أحدهما على حملها إلا بمعاونة الآخر ، فلا يتميز أثره في الخشبة عن أثر الآخر .

---

(١) درء التعارض (٩/٣٦٩-٣٧٠) .

فأما القادر - الذي يمتنع افتقاره إلى من يعينه ، وقدرته من لوازم ذاته الغنية عن أن يجعله غيره قادرا - فهذا مقدوره متميز مستقل » [(١)] ، ثم يقول : « و .... تعاونهما ممتنع لذاته ، سواء قدر أن كلا منهما يقدر على الاستقلال أو قدر أنه لا يقدر على الاستقلال ، وتمانعهما ممتنع لذاته .

وخلط أحد المفعولين بالآخر لا يخرج عن التمانع والتعاون ؛ فإنه إن كان بمشيئة الآخر لزم التعاون ، وإن كان بدون مشيئته لزم التمانع ، وكلاهما ممتنع في الربين المقدرين ، وما لزم منه الممتنع [فهو ممتنع] .

فتبين أنه لو كان مع الله آلهة تخلق لذهب كل إله بما خلق ، والموجود خلاف هذا ؛ فإن العالم مرتبط بعضه ببعض ، متعلق بعضه ببعض ، ما من مخلوق إلا وهو متصل بغيره من المخلوقات ، محتاج إليه مرتبط به » ثم قال بعد بيان كيف تحتاج المخلوقات إلى بعضها : « فتبين انتفاء اللازم في قوله تعالى : ﴿ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾ [المؤمنون : ٩١] ، وحذف سبحانه نفي اللازم لظهوره ووضوحه ؛ فإن ذهاب كل إله بمخلوقه ، وانفراده به ، استقلاله به : أمر يظهر بطلانه لعموم العقلاء ، والمقدمات الظاهرة البينة لا يحتاج إلى ذكرها في البيان الفصيح ، الذي هو طريقة القرآن » [(٢)] ، أي أنه لو كان معه إله لذهب كل إله بمخلوقاته ، وهذا غير واقع ، لأن العالم مرتبط بعضه ببعض ، وليس هناك عالم مستقل عن هذا العالم ، فدل على أن خالقه واحد [(٣)] .

أما اللازم الثاني : فقد دل عليه قوله ﴿ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾ [المؤمنون : ٩١] ، يقول شيخ الإسلام : « وأما البرهان الثاني : وهو لزوم علو بعضهما على بعض ، وذلك يمنع إلهية المغلوب ، فإنه يمتنع أن يقدر أحدهما على عين مقدور الآخر ؛ لأن ذلك يستلزم أن يكون ما فعله أحدهما يقدر الآخر أن يفعله ، مع كونه فعل الأول .

---

(١) شرح الأصفهانية (ص : ١٢٤-١٢٥) .

(٢) شرح الأصفهانية (ص : ١٢٦-١٢٧) - ت السعوي - .

(٣) انظر أيضا : المصدر السابق إلى (ص : ١٣١) ، ودرء التعارض (٣٥٩/٩-٣٦١) ، ومنهاج السنة (٣١٥/٣-٣١٧) - ط جامعة الإمام - .

ويمتنع أن يكون كل منهما لا يقدر إلا إذا مكنه الآخر وأقدره ، فإن ذلك يستلزم أن لا يكون أحدهما قادرا ، فيمتنع أن يكون كل منهما قادرا على الاستقلال ، ويمتنع أن يكونا قادرين على مفعول واحد ، فيلزم حينئذ أن لا يوجد مفعول واحد ، لا بطريق استقلال أحدهما ولا بطريق اشتراكهما فيه ، وذلك يمنع أن يكون أحدهما قادرا .

وكذلك يمتنع أن يكونا متماثلين في القدرة ، فإنه إن أمكن كل منهما منع الآخر من الفعل ، لزم امتناع الفعل ، وانتفاء القدرة عن كل منهما ، وإن لم يمكنه ذلك ، لزم أن لا يكون قادرا على ما يقدر عليه الآخر ، إذا لو كان قادرا عليه لأمكنه فعله ، وذلك ممتنع .

وإن لم يكن قادرا على ما يقدر عليه الآخر ، لم تكن قدرته مثل قدرته فإن المثلين هما اللذان يسد أحدهما مسد الآخر ، ويقوم مقامه .

وإذا امتنع تماثل القدرتين ، وجب كون أحدهما أقدر من الآخر ، وحينئذ فالأقدر الأقوى يغلب الأضعف ، وهذا معنى قوله ﴿ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾ [المؤمنون : ٩١] [(١)] » . والخلاصة أنه إذا قدر إلهان فلابد أن يكون أحدهما أقدر من الآخر ، والأقدر لابد أن يعلو من هو دونه في القدرة ، وإذا علا بعضهم على بعض فالعالي هو الإله القاهر المستقل بالفعل وحده [(٢)] .

❋ ❋ ❋

---

(١) درء التعارض (٩/٣٦١) .

(٢) انظر : شرح الأصفهانية (ص : ١٣١-١٣٣) - ت السعوي - ، ومنهاج السنة ٣/٣١٨-٣٢٥) - ط جامعة الإمام - .

المبحث الثاني
« في الأسماء والصفات »

مقدمـة :

يعتبر هذا المبحث أهم وأوسع المباحث التفصيلية في ردود شيخ الإسلام على الأشاعرة ، ومسألة الصفات من مسائل العقيدة الكبرى التي كانت مثار جدل بين الطوائف منذ نشأة الفرق الإسلامية ، كما أنها كانت أقوى محك لتمييز من يسير على مذهب السلف الصالح ممن رضي بموافقة إحدى طوائف أهل الأهواء .

كما أن مسألة الصفات – بالنسبة للأشاعرة – لها وضع خاص نظرا لتفاوت واضطراب أقوالهم فيها :

– فهناك صفات اتفقوا على إثباتها ، مثل الصفات السبع .

– وهناك صفات اتفقوا على تأويلها ، مثل الصفات الاختيارية .

– وهناك صفات اختلفوا فيها :

* مثل الصفات الخبرية .

* ومثل العلو والاستواء .

وهذا الاختلاف إما أن يكون بين متقدمي الأشاعرة ومتأخريهم ، أو عند الفرد الواحد ، حيث يميل مرة إلى الإثبات ومرة إلى التأويل ، . وإن كان الذي استقر عليه المذهب يغلب عليه التأويل .

– على أن بعض الصفات قد تأتي أقوالهم فيها مضطربة ، لاختلاف متعلقها ، وذلك مثل صفة الاستواء ، فأبو الحسن الأشعري يثبته ويبين دلالته على صفة العلو لله تعالى ، ويمنع تأويله بالاستيلاء ، ولكنه من جانب آخر لا يجعله من الصفات الاختيارية لله تعالى ، لأنه ينفي هذه الصفات عن الله ولذلك يفسر الاستواء بأنه فعل فعله الله بالعرش سماه استواء ، فيجعله كخلقه للسماء والأرض ، ليكون من

باب المفعول المنفصل عنه ، لا من باب الأفعال التي تقوم به لئلا تقوم به الحوادث . وأهل السنة لا يفرقون بين الأمرين ، بين فعله اللازم والمتعدى ، فكلاهما يقوم بالله منه فعل ، كما يليق بجلاله وعظمته – كما سيأتي توضيح ذلك إن شاء الله تعالى – .

وقد تقدم أن من أسس منهج شيخ الإسلام إنصافه لخصومه ، ومن الذين كان لهم حظ وافر من ذلك خصومه الأشاعرة ، ولذلك فقد اعترف لهم بما وافقوا فيه مذهب السلف – بإجمال – كالأسماء ، والصفات السبع ، وما أثبته متقدموهم كالأشعري والباقلاني وغيرهم ، حيث جعل أقوال هؤلاء حجة على المتأخرين الذين خالفوهم في كثير من المسائل .

ولكثرة المسائل المتعلقة بهذا المبحث وتشعبها ، كان من المناسب أن تشتمل مباحثه على مقدمات وقواعد عامة ، ثم على المناقشات التفصيلية للصفات التي استقر مذهب الأشاعرة على نفيها أو تأويلها ، ويأتي هذا كله بعد عرض مختصر للأقوال عامة في الصفات .

ولذلك فستكون مسائل هذا المبحث كما يلي :

تمهيد : حول أقوال الطوائف في الصفات ، ثم خلاصة أقوال الأشاعرة فيها .

أولا : إثبات الأشاعرة لأسماء الله .

ثانيا : الصفات التي أثبتوها .

ثالثا : الصفات التي أولوها .

وهذا يشمل :

أ – الحجج العامة للأشاعرة على ما نفوه أو أولوه من الصفات ، وموقف شيخ الإسلام منها .

ب – قواعد عامة في ردود شيخ الإسلام على الأشاعرة في الصفات .

جـ – مناقشة الأشاعرة تفصيلا في الصفات :

١ – الصفات الاختيارية .

٢ – الصفات الخبرية .

٣ – كلام الله .

٤ – العلـو .

تمهيد

ويشمل :

أ - خلاصة أقوال الطوائف في الصفات :

تعددت أقوال الطوائف في الصفات وإثباتها لله تعالى ، وأهم هذه الأقوال :

١ - قول الجهمية ، الذين ينفون الأسماء والصفات جميعا ، ويوافقهم على هذا كثير من الفلاسفة والباطنية وغيرهم الذين يصفونها بالسلوب والإضافات فقط .

٢ - قول المعتزلة الذين يثبتون الأسماء وينفون الصفات ، ولكن إثبات هؤلاء للأسماء لا يفيدهم شيئا لأنهم يقولون إما أنها أعلام محضة لا تدل على صفات ، أو يقولون : عليم بلا علم ، قدير بلا قدرة .

٣ - قول الأشاعرة الذين يثبتون الأسماء وبعض الصفات ، ويتأولون بعضها - على اختلاف فيما بينهم - أو يفوضون .

٤ - قول المشبهة الذين يثبتون الصفات ، ولكنهم يجعلونها من جنس صفات المخلوقين ، فيشبهون الله بخلقه .

٥ - قول من يتوقف فيها : إما أنهم يقولون يجوز أن يكون المراد بالصفات ما يليق بالله ، أو أمور أخرى ، وإما أنهم لا يبحثون ذلك مطلقا ، بل يقتصرون على تلاوة القرآن وقراءة الحديث .

٦ - وهناك بعض الغلاة الذين قالوا : إن أثبتنا الصفات شبهناه بالموجودات ، وإن نفيناها شبهناه بالمعدومات ، ولذا فالأولى سلب النقيضين عنه ، فيقال : لا موجود ولا معدوم ، ولا حي ولا ميت ، وبعضهم يقول : لا موجود ، ولا ليس بموجود ، ولا معدوم ، ولا ليس بمعدوم وهكذا ، وهؤلاء هم غلاة القرامطة والباطنية الملاحدة ، والعجيب أن شيخ الإسلام ذكر أن هناك طائفة من هؤلاء لما رأوا أن قول المثبتة يلزم منه التشبيه بالموجودات ، وقول النفاة يلزم منه التشبيه

بالمعدومات ، وقول هؤلاء الغلاة الذين يسلبون عنه النقيضين يلزم منه تشبيهه بالممتنعات ؛ لجأوا إلى الوقف والسكوت وقالوا : « نحن لا نقول ليس بموجود ولا معدوم ، ولا حي ولا ميت ، فلا ننفي النقيضين ، بل نسكت عن هذا وهذا ، فنمتنع عن كل من المتناقضين ، لا نحكم لا بهذا ولا بهذا ، فلا نقول : ليس بموجود ولا معدوم ، ولكن لا نقول : هو موجود ولا نقول هو معدوم »[1] .

٧ - قول أهل السنة الذين يثبتون ما أثبته الله لنفسه وأثبته له رسوله - ﷺ - من غير تحريف ولا تكييف ، ومن غير تمثيل ولا تعطيل . فهم يثبتون الصفات على ما يليق بجلال الله وعظمته .

ولشيخ الإسلام تقسيم دقيق لأقوال الطوائف المنتسبة للسنة ، حيث قال : « وجماع الأمر : أن الأقسام الممكنة في آيات الصفات وأحاديثها ستة أقسام :

- قسمان يقولان : تجرى على ظواهرها .

- وقسمان يقولان : هي على خلاف ظاهرها .

- وقسمان يسكتون .

أما الأولون فقسمان :

أحدهما : من يجريها على ظاهرها ، ويجعل ظاهرها من جنس صفات المخلوقين . فهؤلاء المشبهة . ومذهبهم باطل ، أنكره السلف .

الثاني : من يجريها على ظاهرها اللائق بجلال الله ، كما يجرى ظاهر اسم العليم ، والقدير ، والرب ، والإله ، والموجود ، والذات ، ونحو ذلك على ظاهرها اللائق بجلال الله .... .

---

(١) الصفدية (١/٩٦) ، وقد قال بعد ذلك (١/٩٧) « ومن الناس من يحكي هذا القول عن الحلاج » .

وأما القسمان اللذان ينفيان ظاهرها ، أعني الذين يقولون : ليس في الباطن مدلول هو صفة الله قط ، وأن الله لا صفة له ثبوتية ، بل صفاته : إما سلبية ، أو إضافية ، وإما مركبة منهما ، أو يثبتون بعض الصفات - وهي الصفات السبعة ، أو الثمانية ، أو الخمسة عشر - أو يثبتون الأحوال دون الصفات ، ويقرون من الصفات الخبرية بما في القرآن دون الحديث ، على ما قد عرف من مذاهب المتكلمين - فهؤلاء قسمان :

(قسم) يتأولونها ، ويعينون المراد ، مثل قولهم : استوى بمعنى استولى ، أو بمعنى علو المكانة والقدر ، أو بمعنى ظهور نوره للعرش ، أو بمعنى انتهاء الخلق إليه ، إلى غير ذلك من معاني المتكلمين .

(وقسم) يقولون : الله أعلم بما أراد بها ، لكنا نعلم أنه لم يرد إثبات صفة خارجية عما علمناه .

وأما القسمان الواقفان :

(فقوم) يقولون : يجوز أن يكون ظاهرها اللائق بجلال الله ، ويجوز أن لا يكون المراد صفة الله ، ونحو ذلك . وهذه طريقة كثير من الفقهاء وغيرهم .

(وقوم) يمسكون عن هذا كله ، لا يزيدون على تلاوة القرآن وقراءة الحديث ، معرضين بقلوبهم وألسنتهم عن هذه التقديرات .

فهذه الأقسام الستة لا يمكن أن يخرج الرجل عن قسم منها » [١] ، ثم بين أن الصواب طريقة السلف ، وأن فيها السلامة والرشاد ، وأن الطرق الأخرى - خاصة طرق الفلاسفة والمتكلمين - قد يكون فيهاالعطب والهلاك .

ب - أقوال الأشاعرة في الصفات :

سبق عند الحديث عن تطور المذهب الأشعري وأشهر رجاله تتبع أقوال الأشاعرة في مسائل الصفات وغيرها ، وتبين اختلاف أقوالهم في الصفات وتعددها أحيانا ، ويمكن تلخيص ذلك كما يلي :

---

(١) الحموية الكبرى - مجموع الفتاوى (٥/١١٣-١١٧) .

١ – أجمع الأشاعرة على إثبات الصفات السبع العقلية ، واختلفوا في صفة البقاء .

٢ – أجمع الأشاعرة على نفي الصفات الاختيارية عن الله ، وهي التي يعبرون عنها بحلول الحوادث ، وذلك مثل صفات الكلام ، والرضا ، والغضب ، والفرح ، والمجيء ، والنزول ، والإتيان ، وغيرها .

وهذا هو أصل مذهب ابن كلاب ، الذي تبعه عليه الأشعري وأصحابه ، وما ورد من هذه الصفات إما أن يثبتوها بما لا يتعارض مع هذا الأصل وإما أن يؤولوها – كما هو الغالب على مذهب كثير من الأشاعرة – وقد أوضح شيخ الإسلام مذهب الأشاعرة في ذلك فقال : « لما كان من أصل ابن كلاب ومن وافقه ، كالحارث المحاسبي ، وأبي العباس القلانسي ، وأبي الحسن الأشعري ، والقضاة : أبي بكر بن الطيب ، وأبي يعلى الفراء ، وأبي جعفر السمناني ، وأبي الوليد الباجي ، وغيرهم من الأعيان ، كأبي المعالي الجويني ، وأمثاله ، وأبي الوفاء ابن عقيل ، وأبي الحسن بن الزاغوني وأمثالهما : أن الرب لا يقوم به ما يكون بمشيئته وقدرته ، ويعبرون عن هذا بأنه لا تحله الحوادث ووافقوا على ذلك الجهم [1] بن صفوان وأتباعه من الجهمية والمعتزلة – صاروا فيما ورد في الكتاب والسنة من صفات الرب على أحد قولين :

إما أن يجعلوها كلها مخلوقات منفصلة عنه ، فيقولون : كلام الله مخلوق بائن عنه ، لا يقوم به كلام ، وكذلك رضاه ، وغضبه ، ومجيئه ، وإتيانه ، ونزوله ، وغير ذلك ، هو مخلوق منفصل عنه ، لا يتصف الرب بشيء يقوم به عندهم . وإذا قالوا : هذه الأمور من صفات الفعل ، فمعناه أنها منفصلة عن الله ، بائنة ، وهي مضافة إليه ، لا أنها صفات قائمة به ، ولهذا يقول كثير منهم : إن هذه آيات الإضافات وأحاديث الإضافات ، وينكرون على من يقول آيات الصفات وأحاديث الصفات .

---

(١) في مجموع الفتاوى (٤١١/٥) [للجهم] ، والتصويب من طبعة المكتب الإسلامي لشرح حديث النزول (ص : ٦٣) – ط الرابعة – .

وإما أن يجعلوا جميع هذه المعاني قديمة أزلية ، ويقولون : نزوله ، ومجيئه ، وإتيانه ، وفرحه ، وغضبه ، ورضاه ، ونحو ذلك : قديم أزلي ، كما يقولون : إن القرآن قديم أزلي ، ثم منهم من يجعله معنى واحدا ، ومنهم من يجعله حروفا ، أو حروفا وأصواتا قديمة أزلية ، مع كونه مرتبا في نفسه ويقولون : فرق بين ترتيب وجوده وترتيب ماهيته » (١) .

وقوله : « ثم منهم من يجعله حروفا أو حروفا وأصواتا قديمة ... قصد به أقوال بعض الحنابلة الذين أرادوا موافقة شيوخهم الحنابلة في أن كلام الله حروف وأصوات ، مع قولهم بأصل ابن كلاب والأشعري ، والذي فرق بين ترتيب الوجود وترتيب الماهية هو ابن الزاغوني الذي قال : إن القرآن حروف وأصوات أزلية ثم ترتبت من حيث الوجود لا من حيث الماهية ، وهو قول ساقط (٢) .

والتحليل السابق لشيخ الإسلام – وهو الخبير بالمذهب الأشعري – يبين كيف أن بعض الأشاعرة قد يجمع بين الإثبات لبعض الصفات مع اعتقاد الأصل الكلابي ، والملاحظ أن الأشاعرة في بعض الصفات مثل الاستواء والنزول والمجيء يفسرونها بما يوافق القول الأول ، أي أنهم يجعلونها من المفعولات المنفصلة عن الله تعالى . وفي مثل صفة الرضا والغضب يفسرونها بما يوافق القول الثاني ، أي أنهم يجعلونها أزلية (٣) . ولذلك اشتهر عنهم القول بالموافاة ومعناه عندهم أن الله لم يزل راضيا عمن علم أنه يموت على الإيمان ولو عاش أغلب عمره كافرا ، ولم يزل غاضبا على من علم أنه يموت على الكفر ولو عاش أغلب عمره مؤمنا .

٣ – أما الصفات الخبرية ، كالوجه واليدين والعين ، واليمين ، والقبضة ، والساق ، والقدم ، والأصابع وغيرها . فقد اختلفت أقوال الأشاعرة فيها :

أ – فمتقدموهم يثبتونها في الجملة ، فالوجه واليدان والعين يثبتها الأشعري (٤) ،

---

(١) شرح حديث النزول – مجموع الفتاوى (٤١١/٥) .

(٢) انظر : نونية ابن القيم (٢٨٧/١-٢٨٩) بشرح ابن عيسى ، ١٢٢/١-١٢٥) ، بشرح الهراس .

(٣) انظر ماسبق : (ص : ٤٢٠-٤٢١) .

(٤) انظر ماسبق : (ص : ٤٢٥) .

والباقلاني [١] ، وابن فورك [٢] ، والبيهقي [٣] ، وغيرهم ، أما صفة اليمين والقبضة والقدم والأصابع ، فأغلب هؤلاء يتأولها ، مثل أبي الحسن الطبري – تلميذ الأشعري – [٤] ، الذي قال أيضا إن الله راء بلا عين [٥] ، ومثل ابن فورك [٦] ، والبيهقي [٧] ، ولذلك قيل إن متقدمي الأشاعرة يثبتون الصفات الخبرية في الجملة ، لأن إثباتهم لها مقتصر على بعض الصفات القرآنية وهي الوجه ، واليدان ، والعين . على إن إثبات بعضهم لها من باب التفويض [٨] .

ب – أما متأخروهم فيتأولون هذه الصفات ، وذلك مثل البغدادي [٩] ، والجويني [١٠] ، ومن جاء بعدهم ، وهو الذي استقر عليه المذهب الأشعري ، وإن كان المتأخرون صاروا يحكون القولين في مذهبهم :

- التأويل ، وهو الذي يرجحونه .
- أو الإثبات لكن بشرط التفويض .

٤ – أما صفة العلو والاستواء ، فمثل الصفات الخبرية :

أ – متقدموهم يثبتونها ، كالأشعري [١١] ، وتلاميذه [١٢] ، والباقلاني [١٣] .

---

(١) انظر ماسبق : (ص : ٥٣٧-٥٣٨) .

(٢) انظر ماسبق : (ص : ٥٥٨) .

(٣) انظر ماسبق : (ص : ٥٨٩) .

(٤) انظر : تأويلاته للقبضة واليمين والقدم فيما سبق (ص : ٥١٨ – ٥١٩) .

(٥) انظر ماسبق : (ص : ٥١٥) .

(٦) انظر ماسبق : (ص : ٥٥٩) حيث أول اليمين ، والكف ، والقبضة ، والقدم ، والأصابع والساق .

(٧) انظر ماسبق : (ص : ٥٨٧-٥٨٩) .

(٨) وذلك كقول أبي الحسن الطبري – تلميذ الأشعري – في اليدين حيث فوض فيها ، انظر ما سبق (ص ٥١٩) .

(٩) انظر ماسبق : (ص : ٥٧٧) .

(١٠) انظر ماسبق : (ص : ٦٠٩) ، وقد رجع في النظامية إلى التفويض انظر (ص : ٦٢١) .

(١١) أقواله في ذلك مشهورة ، وانظر ماسبق : (ص : ٤٢٣-٤٢٤) .

(١٢) كأبي الحسن الطبري ، انظر ماسبق : (ص : ٥١٩-٥٢٢) .

(١٣) انظر ماسبق : (ص : ٥٣٨-٥٤٠) ، ومع ذلك يرى عدم إطلاق الجهة على الله تعالى ، انظر ماسبق : (ص : ٥٤٠) .

ب – ثم بدأ تأويلها في وقت مبكر نسبيا ، على يد ابن فورك [١] ، – وله قول آخر بإثباتها [٢] ، والبغدادي [٣] ، والبيهقي [٤] ، والجويني الذي صرح بنفي العلو وتأويل الاستواء بالاستيلاء كقول المعتزلة [٥] .

٥ – أما صفة الكلام ، فأصل المذهب الذي كان عليه متقدمو الأشاعرة باق – وهو إثبات أزليته ، والقول بالكلام النفسي ، وكونه واحدا – وقد سار عليه المتأخرون ، مع بعض الاختلافات في التفاصيل .

هذه خلاصة أقوال الأشاعرة في الصفات بإجمال ، وما لم يذكر فيما سبق فهو إما داخل في الصفات الفعلية فيتأولونها ، أو داخل في الصفات الخبرية فتختلف أقوالهم فيها .

ولشيخ الإسلام بعض التفصيلات حول أقوال الأشاعرة في الصفات ، فمثلا يقول : « الإثبات في الجملة مذهب الصفاتية ، من الكلابية ، والأشعرية ، والكرامية ، وأهل الحديث ، وجمهور الصوفية ، والحنبلة ، وأكثر المالكية ، والشافعية – إلا الشاذ منهم – وكثير من الحنفية أو أكثرهم ، وهو قول السلفية ، لكن الزيادة في الإثبات إلى حد التشبيه هو قول « الغالية » من الرافضة ، ومن جهل أهل الحديث ، وبعض المنحرفين .

وبين نفي الجهمية وإثبات المشبهة مراتب :

فالأشعرية : وافق بعضهم في الصفات الخبرية .

وجمهورهم وافقهم في الصفات الحديثية .

وأما في الصفات القرآنية فلهم قولان :

– فالأشعري والباقلاني وقدماؤهم يثبتونها .

– وبعضهم يقر ببعضها .

---

(١) انظر ماسبق : (ص : ٥٦٠) .

(٢) انظر ماسبق : (ص : ٥٦٣) .

(٣) انظر ماسبق : (ص : ٥٧٠-٥٧١) .

(٤) انظر ماسبق : (ص : ٥٨٤) .

(٥) انظر ما سبق (ص : ٦٠٢) .

وفيهم تجهم من جهة أخرى ، فإن الأشعري شرب كلام الجبائي شيخ المعتزلة ، ونسبته في الكلام إليه متفق عليها عند أصحابه وغيرهم ، وابن الباقلاني أكثر إثباتا بعد الأشعري في الإبانة ، وبعد ابن الباقلاني ابن فورك ، فإنه أثبت بعض ما في القرآن .

وأما الجويني – ومن سلك طريقته – فمالوا إلى مذهب المعتزلة ؛ فإن أبا المعالي كان كثير المطالعة لكتب أبي هاشم ، قليل المعرفة بالآثار ، فأثر فيه مجموع الأمرين .

والقشيري تلميذ ابن فورك ، فلهذا تغلظ مذهب الأشعري من حينئذ ، ووقع بينه وبين الحنبلية تنافر بعد أن كانوا متوالفين أو متسالمين ... » [(١)] ، ثم تحدث عن الحنابلة من مال منهم إلى مذهب الأشاعرة ، ومن مال إلى الإثبات ثم قال : « ولا ريب أن الأشعرية الخراسانيين كانوا قد انحرفوا إلى التعطيل ، وكثير من الحنبلية زادوا في الإثبات » [(٢)] .

وفي موضع يعرض لمذهب الأشاعرة في الصفات الخبرية ويقول بعد ذكر عدد من أعلامهم : « فما من هؤلاء إلا من يثبت من الصفات الخبرية ما شاء الله ، وعماد المذهب : إثبات كل صفة في القرآن ، أما الصفات التي في الحديث : فمنهم من يثبتها ، ومنهم من لا يثبتها » [(٣)] ، ويذكر شيخ الإسلام أيضا أن عامة قدماء الأشاعرة يثبتون الصفات المعلومة بالسمع ، كما يثبتون الصفات المعلومة بالعقل ، وأن المتأخرين كأبي المعالي وغيره لا يثبتون إلا الصفات العقلية ، أما الخبرية فمنهم من ينفيها ، ومنهم من يتوقف فيها كالرازي والآمدي . ثم بين أن نفاة الصفات الخبرية : منهم من يتأولها ، ومنهم من يفوض معناها [(٤)] .

---

(١) مجموع الفتاوى (ص : ٥١-٥٢) .

(٢) المصدر السابق (٥٤/٦) .

(٣) المصدر السابق (١٤٧/٤-١٤٨) .

(٤) انظر : منهاج السنة (١٦٤/٢-١٦٥) ، – المحققة – ، ط دار العروبة . وانظر أيضا نقض التأسيس – المخطوط – (١٤١/٣-٤١٢) ، والمسألة المصرية في القرآن – مجموع الفتاوى (٢٠٣/١٢) ، والرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز – مجموع الفتاوى (٣٥٨/٦-٣٥٩) ، ومجموع الفتاوى (١٧٤/٤) .

فالأشاعرة يدورون في الصفات بين الإثبات أو التأويل أو التفويض ، ولاشك أن البون شاسع في ذلك بين المتقدمين والمتأخرين .

وننتقل إلى الأمور التفصيلية في مذهبهم ، سواء منها ما أثبتوه كالأسماء والصفات العقلية ، أو ما أوله المتأخرون والمتقدمون كالصفات الاختيارية أو الخبرية أو غيرها مع ذكر مناقشات شيخ الإسلام لكل ذلك .

أولا : أسماء الله تعالى :

إثبات أسماء الله تعالى الواردة من مسلمات الأشاعرة ، وقد حرصوا على التأليف فيها ، وإن كان ذلك – في الغالب – بسبب ما حدث بين الأشاعرة والتصوف من ارتباط ، وعناية الصوفية بأسماء الله – وما يزعمون من أسرارها – معروف .

وممن كتب في أسماء الله ومعانيها من الأشاعرة :

١ – أبو سليمان الخطابي ، ضمن كتابه « شأن الدعاء » [(١)] .

٢ – الحليمي ، ضمن كتابه « المنهاج في شعب الإيمان » [(٢)] .

٣ – البيهقي ، في كتابه « الأسماء والصفات » [(٣)] . وقد اعتمد في شرحه على الكتابين السابقين .

٤ – القشيري في كتابه « شرح أسماء الله الحسني » .

٥ – الغزالي في كتابه « المقصد الأسني في شرح معاني أسماء الله الحسني » .

٦ – الرازي في كتابه « لوامع البينات ، شرح أسماء الله تعالى والصفات » .

وهذه كلها مطبوعة ، وللقرطبي كتاب مشهور في الأسماء والصفات لا يزال مخطوطا ، كما أن لكل من أبي بكر بن العربي ، والواحدي كتابا في هذا الموضوع . كما أن بعض الأشاعرة قد يشيرون إلى معاني أسماء الله في كتبهم [(٤)] .

---

(١) (ص : ٢٣–١١٣) .

(٢) (١/١٨٧–٢١٠) .

(٣) (ص : ٣–٩٥) .

(٤) كالجويني في الإرشاد (ص : ١٤٣–١٥٥) ، والبيهقي في الاعتقاد (ص : ٥٤–٦٩) ، وفي الجامع لشعب الإيمان (١/٢٨٣–٣٣٥) – ت عبد العلي حامد ، والمجرد لابن فروك – (ص : ٤٢–٥٧) .

وليس للأشاعرة أقوال متميزة فيما يتعلق بأسماء الله تعالى في الجملة ، وما يقع من خلاف في بعض مسائلها قد يشاركهم فيه غيرهم ، ولذلك فلا داعي للاطالة في مباحث هذه المسألة ، ويمكن الإشارة إلى أمرين :

أحدهما : ما وافق فيه جمهور الأشاعرة جمهور السلف ، ومن ذلك قولهم :

١ - أن أسماء الله تعالى توقيفية ، وقد ذكر ذلك غالب الأشاعرة ، وخالف فيه الباقلاني [(١)] . بل بعض من ذكر أنها توقيفية خالف في ذلك عمليا فذكر بعض الأسماء التي لم ترد في الشرع - كما سيأتي - .

٢ - أن أسماء الله تعالى ليست جامدة ، ولذلك حرص العلماء على شرحها ، وبيان معانيها وذكر ما دلت عليه من صفات لله تعالى ، وقد رد شيخ الإسلام وأغلظ على ابن حزم الذي زعم أن أسماء الله بمنزلة أسماء الأعلام التي لا تدل على معنى [(٢)] .

٣ - أن أسماء الله تزيد على التسعة والتسعين ، كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة ، خلافا لابن حزم وطائفة . وما ورد من ذكر تعداد التسعة والتسعين فهو من ادراج بعض الرواة [(٣)] . والحديث بأصله ، وبزياداته - لو صحت -

---

(١) انظر : المقصد الأسنى للغزالي (ص : ١٦٧) ، وشأن الدعاء (ص : ١١١) ، ولوامع البينات للرازي (ص : ٣٦) ، وانظر : المجرد لابن فورك (ص : ٤٢) .

(٢) انظر : شرح الأصفهانية (ص : ٧٦-٧٧) - ت مخلوف - .

(٣) انظر : مجموع الفتاوى (٣٧٩/٦-٣٨٢ ، ٤٨١/٢٢-٤٨٦) ، ودرء التعارض (٣٣٢/٣) . وحديث « إن لله تسعة وتسعين اسما ، مائة إلا واحدا ، من أحصاها دخل الجنة » متفق عليه : البخاري ، كتاب الشروط ، باب ما يجوز من الاشتراط ، ورقمه (٢٧٣٦) (الفتح ٣٥٤/٥) ، وكتاب الدعوات ، باب لله مئة اسم غير واحدة ، ورقمه (٦٤١٠) الفتح (٢١١/١١) ، وكتاب التوحيد ، باب إن لله مئة اسم إلا واحدة ، ورقمه (٧٣٩٢) (الفتح ٣٧٧/١٣) . ومسلم كتاب الذكر والدعاء ، باب في أسماء الله تعالى ، ورقمه (٢٦٧٧) .

أما الرواية التي فيها تعداد الأسماء فقد رواها الترمذي ، أبواب الدعوات ، ورقمه (٣٥٧٤) في طبعة عثمان و(٣٥٠٧) في ط إبراهيم عطوة . وابن ماجه ، كتاب الدعاء ، باب أسماء الله ورقمه (٣٨٦١) ، وابن حبان ورقمه (٨٠٥،٨٨-٨٩) من الإحسان ، والحاكم (١٦/١-١٧) ، والبغوي في شرح السنة (٣٢/٥) ، والبيهقي في الجامع لشعب الإيمان (٢٧٧/١) وفي الأسماء والصفات (ص : ٥) . وهي روايات ضعيفة ، وقد رجح العلماء أن تعداد الأسماء من إدراج بعض الرواة ، انظر : فتح الباري (٢١٥/١١) ، =

لا تعارض ذلك ، وقوله « من أحصاها » المقصود به أن هذه الأسماء من أحصاها دخل الجنة ، وليس معناه أنه ليس له اسم إلا هذه ، كما هو واضح [(١)] .

وثانيهما : أن بعض الأشاعرة خالفوا جمهور السلف في بعض المسائل ، ومن ذلك :

١ - أن بعض الأشاعرة أطلقوا بعض الأسماء لله وإن لم يرد بها نص ولا إجماع ، وذلك كاسم القديم ، والذات وغيرها [(٢)] . وقد ناقش شيخ الإسلام هؤلاء ذاكرا الخلاف في ذلك فقال : إن المسلمين في أسماء الله تعالى على طريقتين :

كثير منهم يقول : إن أسماءه سمعية شرعية ، فلا يسمى إلا بالأسماء التي جاءت بها الشريعة ، فإن هذه عبادة ، والعبادات مبناها على التوقف والاتباع .

ومنهم من يقول : ما صح معناه في اللغة ، وكان معناه ثابتا له لم يحرم تسميته به ، فإن الشارع [لم [(٣)]] يحرم علينا ذلك فيكون عفوا .

والصواب القول الثالث : وهو أن يفرق بين أن يدعى بالأسماء ، أو يخبر بها عنه ؛ فإذا دعي لم يدع [إلا [(٤)]] بالأسماء الحسنى كما قال تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَاءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ﴾ [الأعراف : ١٨٠] ، وأما الإخبار عنه فهو بحسب الحاجة ، فإذا احتيج في تفهيم الغير المراد

= وبلوغ المرام - كتاب الأيمان والنذور (٢/٣٢٦-٣٢٧) مع حاشية الدهلوي . ط المكتب الإسلامي حيث قال ابن حجر : « والتحقيق أن سردها إدراج من بعض الرواة » وانظر سبل السلام (٤/١٤٤٣) - تعليق الخولي - ، حيث قال الصنعاني : « اتفق الحفاظ من أئمة الحديث أن سردها من بعض الرواة » . وقال ابن القيم في مدارج السالكين (٣/٤١٥) : « والصحيح أنه ليس من كلام - النبي ﷺ - » . فالراجح ضعفه وإن كان النووي قد حسنه في الأذكار - آخر « كتاب ما يقوله إذا دخل في الصلاة » ورقمه (٢٦٩) (ص : ١٨٥) - ت محي الدين مستو - ، وانظر النهج الأسمى في شرح أسماء الله الحسنى ، وتأليف محمد بن حمد الحمود ، جـ ١ ص : ٥٢-٥٦) ، مكتب المعلا - الكويت .

(١) انظر : شأن الدعاء (ص : ٢٤-٢٥) ، وفتح الباري (١١/٢٢٠) ، وبدائع الفوائد (١/١٨٨) .

(٢) انظر : المنهاج في شعب الإيمان (١/١٨٨) ، والأسماء والصفات للبيهقي (ص : ٩) ، والمقصد الأسنى للغزالي (ص : ١٦٥) ، ولوامع البينات للرازي (ص : ٣٥٥-٣٥٦) .

(٣) في المطبوعة من الجواب الصحيح بدون [لم] والسياق يقتضيها .

(٤) في المطبوعة من الجواب الصحيح بدون [إلا] والسياق يقتضيها .

إلى أن يترجم أسماؤه بغير العربية ، أو يعبر باسم له معنى صحيح لم يكن ذلك محرما » [١] ، ويقول في موضع آخر بعد ترجيح ما ذكره في القول الثالث قال : « وإما إذا احتيج إلى الإخبار عنه مثل أن يقال : ليس هو بقديم ولا موجود ، ولا ذات قائمة بنفسها ، ونحو ذلك ، فقيل في تحقيق الإثبات : بل هو سبحانه قديم ، موجود ، وهو ذات قائمة بنفسها ، وقيل : « ليس بشيء » فقيل : بل هو شيء . فهذا سائغ وإن كان لا يدعى بمثل هذه الأسماء التى ليس فيها ما يدل على المدح كقول القائل : يا شيء ... » [٢] .

فهذا التفريق الدقيق الذي ذكره شيخ الإسلام بين الدعاء والإخبار هو الذي يفصل في الأمر ، والمتكلمون إنما ذكروا بعض الأسماء التي لم ترد بسبب خوضهم في علوم الكلام واصطلاحات الفلاسفة فاضطروا إلى مجاراتهم حتى لا ينفوا عن الله ما هو ثابت له لأجل أنه اصطلاح حادث .

٢ - من المسائل المشهورة في هذا الباب مسألة : هل الاسم هو المسمى أو غيره ، والمعروف أن الجهمية حرصوا على تقرير أن الاسم غير المسمى ليسلم لهم مذهبهم الفاسد القائل بخلق القرآن . فقابلهم البعض فقالوا : بل الاسم هو المسمى ، حتى لا يقال : إن أسماء الله غير الله ، وهذا قول بعض المنتسبين إلى السنة .

وقد ذكر شيخ الإسلام عدة أقوال في هذه المسألة ، وهي :

١) أن الاسم غير المسمى ، وهذا قول الجهمية ، الذين يقولون : إن أسماء الله غير الله ، وما كان غير فهو مخلوق [٣] .

٢) التوقف والإمساك عن إطلاق مثل هذه العبارات نفيا وإثباتا ، وأن كلا من الإطلاقين بدعة ، وقد ذكر هذا الخلال عن إبراهيم الحربي وغيره ، وكما ذكره أبو جعفر الطبري في صريح السنة [٤] ، وعده من الحماقات .

---

(١) الجواب الصحيح (٢٠٣/٣) - ط المدني .

(٢) مجموع الفتاوى (٣٠١/٩) ، وانظر : درء التعارض (٢٩٧/١-٢٩٨) ، وبدائع الفوائد لابن القيم (١٨٢/١) .

(٣) انظر : المقالات للأشعري (ص : ١٧٢) .

(٤) (ص: ٢٦-٢٧)، ونسب الأشعري هذا القول إلى بعض أصحاب ابن كلاب، المقالات (ص: ١٧٢) .

٣) أن الاسم هو المسمى ، وهذا قول كثير من المنتسبين إلى السنة ، مثل أبي بكر عبد العزيز ، وأبي القاسم الطبري ، واللالكائي [١] ، وأبي محمد البغوي في شرح السنة [٢] . وغيرهم . وهو أحد قولي أصحاب أبي الحسن الأشعري [٣] ، اختاره أبو بكر بن فورك وغيره .

٤) والقول الثاني – وهو المشهور عن أبي الحسن الأشعري – أن الأسماء ثلاثة أقسام :

تارة يكون الاسم هو المسمى ، كاسم الموجود .

وتارة يكون غير المسمى ، كاسم الخالق .

وتارة لا يكون هو ولا غيره كاسم العليم والقدير [٤] .

٥) أن الاسم للمسمى ، كما يقوله أكثر أهل السنة ، فهؤلاء وافقوا الكتاب والسنة والمعقول لقوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾ [الأعراف : ١٨٠] وقال : ﴿ أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾ [الإسراء : ١١٠] . وهؤلاء إذا قيل لهم : هل الاسم هو المسمى أو غيره ؟ « فصلوا فقالوا : ليس هو نفس المسمى ، ولكن يراد به المسمى ، وإذا قيل : إنه غيره بمعنى أنه يجب أن يكون مباينا . فهذا باطل ؛ فإن المخلوق قد يتكلم بأسماء نفسه فلا تكون بائنة منه ، فكيف بالخالق ، وأسماؤه من كلامه ، وليس كلامه بائنا عنه ، ولكن قد يكون الاسم نفسه بائنا ، مثل أن يسمى الرجل غيره باسم ، أو يتكلم باسمه ، فهذا الاسم نفسه ليس قائما بالمسمى ، لكن المقصود به المسمى ، فإن الاسم مقصوده إظهار المسمى وبيانه » [٥] .

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٢٠٤/٢) ومابعدها .

(٢) (٢٩/٥) .

(٣) ذكر الأشعري عن أهل الحديث أنهم يقولون : إن أسماء الله لا يقال هي غيره ، وأنهم يقولون : أسماء الله هي الله . المقالات (ص : ١٧٢، ٢٩٠، ٢٩٣) – ريتر .

(٤) ذكر هذا القول والذي قبله البيهقي في الجامع لشعب الإيمان (٣٣٦/١–٣٣٧) ، وانظر : الاعتقاد (ص : ٧١–٧٢) .

(٤) قاعدة في الاسم والمسمى – مجموع الفتاوى (٢٠٧/٦) ، وانظر حول الأقوال السابقة قبل ذلك (ص : ١٨٥–٢٠٦) . ولشارح الطحاوية تلخيص جيد للمذهب الحق في هذه المسألة انظره (ص : ١٣١) – ط الرابعة – المكتب الإسلامي .

فالأشاعرة لهم قولان ضعيفان [1] وقد ناقشهما شيخ الإسلام وبين ضعفهما : ومن ردوده على من قال منهم : إن الاسم هو المسمى قوله : « قلت لو اقتصروا على أن أسماء الشيء إذا ذكرت في الكلام فالمراد بها المسميات – كما ذكروه في قوله ﴿ يَا يَحْيَىٰ ﴾ [مريم : ١٢] ونحو ذلك – لكان ذلك معنى واضحا ، لا ينازعه فيه من فهمه ، لكن لم يقتصروا على ذلك ، ولهذا أنكر قولهم جمهور الناس من أهل السنة وغيرهم لما في قولهم من الأقوال الباطلة ، مثل دعواهم أن لفظ اسم الذي هو (أ ، س ، م) معناه ذات الشيء ونفسه ، وأن الأسماء – التي هي الأسماء – مثل زيد وعمرو هي التسميات ، ليست هي أسماء المسميات ، وكلاهما باطل مخالف لما يعلمه جميع الناس من جميع الأمم ولما يقولونه ... وأيضا فهم تكلفوا هذا التكليف ليقولوا : إن اسم الله غير مخلوق ، ومرادهم أن الله غير مخلوق وهذا مما لا تنازع فيه الجهمية والمعتزلة ؛ فإن أولئك ما قالوا الأسماء مخلوقة إلا لما قال هؤلاء هي المسميات . فوافقوا الجهمية والمعتزلة في المعنى ، ووافقوا أهل السنة في اللفظ ، ولكن أرادوا به ما لم يسبقهم أحد إلى القول به من أن لفظ اسم وهو (ألف ، سين ، ميم) معناه إذا أطلق هو الذات المسماة ، بل معنى هذا اللفظ هي الأقوال التي هي أسماء الأشياء ، مثل زيد وعمرو ، وعالم وجاهل ، فلفظ الاسم لا يدل على أن هذه الأسماء هي مسماة ... [2] » إلى آخر مناقشته لهم .

ثم ذكر أن أهل القول الثاني من الأشاعرة – الذي قسموا الأسماء إلى ثلاثة أقسام – « غلطوا من وجه آخر ؛ فإنه إذا سلم لهم أن المراد بالاسم الذي هو (ألف ، سين ، ميم) هو مسمى الأسماء فاسمه الخالق هو الرب الخالق نفسه ، ليس هو المخلوقات المنفصلة عنه ، واسمه العليم هو الرب العليم ، الذي العلم صفة له ، فليس العلم هو المسمى ، بل المسمى هو العليم ، فكان الواجب أن يقال على أصلهم : الاسم هنا هو المسمى وصفته ، وفي الخالق الاسم هو المسمى وفعله ،

---

(١) نسب ابن فورك في المجرد إلى الأشعري أنه يقول : أن الاسم غير المسمى ، مع مخالفته ورده على الجهمية ، انظر : المجرد (ص : ٣٨-٣٩) .

(٢) قاعدة في الاسم والمسمى – مجموع الفتاوى (٦/١٩١-١٩٢) .

ثم قولهم : إن الخلق هو المخلوق ، وليس الخلق فعلا قائما بذاته ، قول ضعيف ، مخالف لقول جمهور المسلمين » [١] .

وبهذا يتبين أن القول الخامس هو القول الراجح وأن الاسم للمسمى ، وأنه لابد من الاستفصال عن المقصود لمن قال : الاسم هو المسمى أو غيره .

٣ - يلاحظ على كتب الأشاعرة التي شرحت أسماء الله تعالى أنها مع أنها تثبت هذه الأسماء وما دلت عليه من الصفات ، إلا أنها عند تفصيل القول في هذه الصفات تشرحها بما يوافق معتقدها ، فإذا كان الاسم دالا على صفة يؤولونها نفوا دلالة الاسم على هذا المعنى الذي ينفونه وإن كان موافقا لمذهب السلف ، والأمثلة على ذلك كثيرة ، ومن أبرزها - مثلا - اسم تعالى : « العلى » فكل من شرح هذا الاسم من الأشاعرة المتأخرين فسروه بعلو الشرف والمكانة ، وغيرها ، ونفوا دلالته على إثبات علو الله على خلقه ، ونصوا على نفي هذا المعنى عند شرحهم له [٢] .

وقد ذكر شيخ الإسلام أن الكلام في تفسير أسماء الله وصفاته وكلامه فيه من الغث والسمين ما لا يحصيه إلا الله [٣] . ولذلك فقد ناقش الأشاعرة في بعض الأسماء التي أولوها ، ومن ذلك :

أ - اسمه تعالى « النور » فقد أطال - رحمه الله - في مناقشة الأشاعرة الذي نفوا هذا الاسم عن الله ، وأولوه بأن المقصود الهادي ، أو منور السموات أو غيرها ، وبين أن إثبات هذا الاسم لله تعالى كما يليق بجلاله وعظمته ، وأنه تعالى نور هو مذهب السلف رحمهم الله تعالى .

وقد كانت ردوده على من تأول هذا الاسم كالرازي [٤] وغيره كما يلي :

---

(١) قاعدة في الاسم والمسمى - مجموع الفتاوى (٦/٢٠١-٢٠٢) .

(٢) انظر حول هذا الاسم : شأن الدعاء للخطابي (ص : ٦٦) ، وشرح أسماء الله للقشيري (ص : ١٥٠) ، والمقصد الأسنى للغزالي (ص : ١٠٨) ، ولوامع البينات للرازي (ص : ٢٥٩) .

(٣) انظر : مجموع الفتاوى (٦/٣٨٨) .

(٤) في أساس التقديس (ص : ٧٩-٨٠) - ط الحلبي - .

١ – أن أئمة السلف أثبتوا هذا الاسم لله تعالى ، كالإمام أحمد ، والدارمي ، وابن خزيمة وغيرهم [1] .

٢ – أن هذا هو قول الصفاتية كابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابهما ، وقد أيد شيخ الإسلام ذلك بنصوص من أقوال ابن كلاب [2] ، والأشعري في الإبانة [3] .

٣ – أن الرازي اتبع في تأويله الجويني ، والجويني هو الذي غير المذهب الأشعري وقربه من مذهب المعتزلة [4] ، وقد فسر الجويني النور بالهادي [5] .

٤ – أن زعم هؤلاء أن تفسير النور بالهادى مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما – جوابه من وجوه – :

– أنها من رواية علي بن أبي طلحة عن ابن عباس ، وهي رواية ضعيفة معروفة بالانقطاع [6] .

– أن الثابت عن ابن عباس إثبات النور لله [7] .

– وما ورد عن ابن عباس – إن ثبت – فقد يكون رواية بالمعنى ، أو ورد عنه ، لكنه لم يكن يقصد نفي أن الله نور ، وإنما قصد – كعادة السلف في تفسيرهم – ذكر بعض صفات المفسر من الأسماء ، أو بعض أنواعه ، فهو من اختلاف التنوع لا اختلاف التضاد [8] .

---

(١) انظر : نقض التأسيس – مخطوط – (٣/٢٤-٢٥،٣٦-٣٩) .
(٢) انظر : المصدر السابق (٣/٢٩-٣٢) ، وانظر : مجموع الفتاوى (٦/٣٧٩) .
(٣) انظر : المصدر السابق (٣/٤٠) ، وهو في الإبانة (ص : ١١٧) – ت فوقية – .
(٤) انظر : نقض التأسيس – مخطوط – (٣/٣٥) .
(٥) في الإرشاد (ص : ١٥٥) ، وانظر : المصدر السابق – الصفحة نفسها .
(٦) انظر : نقض التأسيس – مخطوط – (٣/٤١-٤٢) ، وانظر : مجموع الفتاوى (٦/٣٨٩، ٣٩٣) .
(٧) انظر : نقض التأسيس – مخطوط – (٣/٤٣) .
(٨) انظر : مجموع الفتاوى (٦/٣٩٠-٣٩١) .

٥ - بل ذكر شيخ الإسلام أن إثبات أن الله نور هو قول قدماء الجهمية كالمريسي وغيره - الذي هو إمام الرازي في تأويلاته - ولذلك لما سألهم الإمام أحمد عن الله ، قالوا : هو نور كله ، يقول شيخ الإسلام : « إن كونه نورا أو تسميته نورا مما لم يكن ينازع فيه قدماء الجهمية وأئمتهم الذين ينكرون الصفات [١] » ، ثم نقل كلام الإمام أحمد ، ثم قال : فإذا « كان أئمة المؤسس وقدماء أهل مذهبه يقولون : إنه نور ، فكيف يدعي الإجماع على خلاف ذلك » [٢] .

٦ - كما رد على المؤولة بوجوه أخرى ، وبأدلة من الكتاب والسنة [٣] .

ب - اسمه تعالى « الصمد » : حيث أنكر الرازي [٤] التفسير المأثور عن السلف من أنه الذي لا جوف له ، لأنه - على زعمه - صفة الأجسام الغليظة . ثم تأول هذا الاسم ، وقد رد عليه شيخ الإسلام من نحو سبعة وثلاثين وجها ، ناقلا أقوال السلف وأئمة التفسير في معنى هذا الاسم ، كما انتقد تفسير بعض الأشاعرة للصمد بأنه الذي يصمد إليه في الحوائج ، ونفيهم للمعنى الثاني الذي هو أشهر من هذا وهو أنه الذي لا جوف له ، وذلك مثل الغزالي [٥] ، والخطابي [٦] ، والقشيري [٧] ، وغيرهم [٨] .

جـ - كما انتقد شيخ الإسلام ما ذكره الأصفهاني في عقيدته من تسمية الله بـ « مريد ومتكلم » [٩] ، كما رد على الباقلاني الذي نفي أن يكون من أسمائه

---

(١) نقض التأسيس - مخطوط - (٣/٢٦) .
(٢) المصدر السابق (٣/٢٨) .
(٣) انظر : مجموع الفتاوى (٦/٣٩٢-٣٩٤) .
(٤) في أساس التقديس (ص : ٩٤-٩٥) - ط الحلبي .
(٥) المقصد الأسنى (ص : ١٣٤) ، وهو ما رجحه الزجاج في تفسير أسماء الله (ص : ٨٥) .
(٦) شأن الدعاء (ص : ٨٥) .
(٧) شرح أسماء الله الحسنى (ص : ٢١٨) ، وقد ذكر أن من الأقوال في الصمد أنه الذي لا جوف له ، ولكنه صحح أنه الذي يصمد إليه في الحوائج .
(٨) انظر : نقض التأسيس - مخطوط - (٣/٩٣-٩٤) .
(٩) انظر : شرح الأصفهانية (ص : ٥) - ت مخلوف - ، وممن سماه أيضا بالمريد والمتكلم الغزالي في المقصد الأسنى (ص : ١٦٥) .

الدليل [١] ، كما وافق الخطابي على أن الراجح في « الدهر » : أنه ليس من أسماء الله ، وإن كان في ذلك قولان مشهوران للحنابلة [٢] .

هذا هو رأى شيخ الإسلام في مذهب الأشاعرة في أسماء الله تعالى ، وقد بقيت مسألة مهمة وهي أن الأسماء التي سمى الله بها نفسه ، وسمى عباده بها ، هل هي من قبيل المشترك أو المتواطئ ؟ وسيتم بحثها - مع ما يماثلها من الصفات - ضمن مباحث الفقرة التالية - إن شاء الله - .

* * *

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى (٢٢/٤٨٣-٤٨٤) .

(٢) انظر : شأن الدعاء (ص : ١٠٧-١٠٩) ، والقولان المشهوران وأحدهما : قول أبي عبيد وأكثر العلماء أن حديث « لا تسبوا الدهر .. » خرج الكلام فيه لرد ما يقوله أهل الجاهلية ومن أشبههم ، حيث يسبون الدهر والزمان ويقصدون من فعل تلك الأمور فيرجع السب على الله تعالى .

والثاني : قول نعيم بن حماد وطائفة معه من أهل الحديث والصوفية أن الدهر من أسماء الله ومعناه القديم الأزلي . انظر : غريب الحديث لأبي عبيد (٢/١٤٥-١٤٨) وقال بعد أن ذكر الوجه الأول : لا أعرف وجها غيره ، وانظر : مجموع الفتاوى (٢/٤٩٣-٤٩٤) ، ونقض التأسيس - مطبوع - (١/١٢٤-١٢٦) .

ثانيا : الصفات التي أثبتها الأشاعرة :

والمقصود بالصفات الصفات السبع التي أثبتها جميع الأشاعرة ، متقدموهم ومتأخروهم ، وهي : العلم ، والقدرة ، والإرادة ، والكلام ، والسمع ، والبصر ، والحياة ، وهي الصفات التي يسمونها صفات المعاني أو الصفات المعنوية ، ويجعلونها في مقابل الصفات النفسية – أو الذاتية – مثل كون الرب موجودا ، وقائما بنفسه ، وقديما عند بعضهم ، ويضيفون إليها قسما ثالثا وهو الصفات الفعلية ، وقد انتقد شيخ الإسلام هذا التقسيم عندهم (١) .

وإثبات الأشاعرة لهذه الصفات – ولغيرها – جعلهم يدخلون ضمن دائرة الصفاتية المثبتة في الجملة ، خلافا للجهمية والمعتزلة النفاة ، ولكن مذهب الأشاعرة في الصفات الأخرى ، كالصفات الاختيارية وغيرها أثر على تفاصيل أقوالهم في هذه الصفات السبع التي أثبتوها ، ولذلك فقد كان لشيخ الإسلام بعض الملاحظات والردود ، ويمكن إجمالها من خلال المسائل التالية :

---

(١) أوضح شيخ الإسلام سبب هذا التقسيم عندهم ، ثم انتقده ، فقال : « والذين فرقوا بين الصفات النفسية والمعنوية قالوا : القيام بالنفس والقدم – ونحو ذلك من الصفات النفسية – بخلاف العلم والقدرة ، فانهم نظروا إلى مالا يمكن تقدير الذات في الذهن بدون تقديره ، فجعلوه من النفسية ، وما يمكن تقديرها بدونه فجعلوه معنويا ، ولا ريب أنه لا يعقل موجود ، قائم بنفسه ، ليس قائما بنفسه ، بخلاف ما يقدر أنه عالم ، فإنه يمكن تقدير ذاته بدون العلم .

وهذا التقدير عاد إلى ما قدروه في أنفسهم ، وإلا ففي نفس الأمر جميع صفات الرب اللازمة له هي صفات نفسية ذاتية فهو عالم بنفسه وذاته وهو عالم بالعلم وهو قادر بنفسه وذاته ، وهو قادر بالقدرة ، فله علم لازم لنفسه ، وقدرة لازمة لنفسه ، وليس ذلك خارجا عن مسمى اسم نفسه » (درء التعارض ٣/٢١-٢٢) ، وانظر بقية الرد والمناقشة إلى (ص : ٢٨) من هذا الجزء ، وانظر أيضا (ص : ٣٢٢-٣٣٣) منه .

وفي موضع آخر قال عن الأشاعرة وهو يتحدث عن صفات الأفعال وقول الأشاعرة : إن الفعل هو المفعول : « وهؤلاء يقسمون الصفات إلى : ذاتية ، ومعنوية ، وفعلية ، وهذا تقسيم لا حقيقة له ؛ فإن الأفعال عندهم لا تقوم به ، فلا يتصف بها ، لكن يخبر عنه بها ، وهذا التقسيم يناسب قول من قال : الصفات هي الأخبار التي يخبر بها عنه ، لا معاني تقوم به ، كما تقول ذلك الجهمية والمعتزلة ... وأما من كان مراده بالصفات ما يقوم به فهذا التقسيم لا يصلح له على أصلهم ، ولكن أخذوا التقسيم عن أولئك وهم مخالفون لهم في المراد بالصفات » (مجموع الفتاوى ١٦/٣٧٤) ، وانظر : منهاج السنة (٢/٢٩٥) – المحققة – . ط دار العروبة .

المسألة الأولى : طرق إثبات هذه الصفات :

يوافق شيخ الإسلام متقدمي الأشعرية - كالأشعري والباقلاني وغيرهما - على إثبات هذه الصفات بالعقل [(١)] ، كما أنها ثابتة بالسمع ، ومع ذلك فقد رد على الأشاعرة المتأخرين في عدة أمور ، منها :

أحدها : جعلهم القول في الصفات من الأصول العقلية ، خلافا للأشعري وأئمة أصحابه الذين يحتجون عليها بالسمع كما يحتجون بالعقل [(٢)] .

الثاني : قول بعضهم « إن الصفات الثابتة بالعقل هي التي يجب الإقرار بها ، ويكفر تاركها ، بخلاف ما ثبت بالسمع ، فإنهم تارة ينفونه وتارة يتأولونه ويفوضون معناه ، وتارة يثبتونه لكن يجعلون الإيمان والكفر متعلقا بالصفات العقلية ، فهذا لا أصل له عن سلف الأمة وأئمتها ، إذ الإيمان والكفر هما من الأحكام التي تثبت بالرسالة . وبالأدلة الشرعية يميز بين المؤمن والكافر لا بمجرد الأدلة العقلية » [(٣)] ، ويرى شيخ الإسلام أن قولهم إن أصول الدين هي التي تعرف بالعقل ، ثم قولهم : إن المخالف لها كافر ، مقدمتان باطلتان ، والجمع بينهما تناقض لأن ما لا يعرف إلا بالعقل لا يعلم أن مخالفه كافر الكفر الشرعي ، لأنه لم يرد في الشرع أن من خالف ما لا يعلم إلا بالعقل فهو كافر [(٤)] .

الثالث : تفريق بعض المتأخرين كالرازي والأصفهاني - صاحب العقيدة التي شرحها شيخ الإسلام - بين هذه الصفات السبع في طرق ثبوتها ، حيث أثبتوا بعضها بالعقل ، وبعضها بالسمع فقط ، يقول شيخ الإسلام في شرح الأصفهانية : « لكن المصنف سلك في ذلك طريقة أبي عبد الله الرازي ، فأثبت

---

(١) من الأمثلة على إثبات شيخ الإسلام الصفات السبع بالعقل ما ذكر في تفسير سورة العلق . انظر : مجموع الفتاوى (١٦/٣٥٣-٣٥٥) . أما إثبات الأشاعرة لها فانظر ما سبق في الباب الماضي (ص : ٤١٩-٤٢٠،٥٣٧) .

(٢) انظر : درء التعارض (٥/٣٢٨) .

(٣) مجموع الفتاوى (٣/٣٢٨) .

(٤) انظر : درء التعارض (١/٢٤٢) .

العلم والقدرة والارادة والحياة بالعقل ، وأثبت السمع والبصر والكلام بالسمع ، ولم يثبت شيئا من الصفات الخبرية . وأما من قبل هؤلاء كأبي المعالي الجويني وأمثاله ، والقاضي أبي يعلى وأمثاله ، فيثبتون جميع هذه الصفات بالعقل ، كما كان يسلكه القاضي أبو بكر ومن قبله كأبي الحسن الأشعري وأبي العباس القلانسي ومن قبلهم كأبي محمد بن كلاب والحارث المحاسبي وغيرهما . وهكذا السلف والأئمة كالإمام أحمد بن حنبل وأمثاله ، يثبتون هذه الصفات بالعقل كما ثبتت بالسمع وهذه الطريقة أعلى وأشرف من طريقة هؤلاء المتأخرين [(١)] » ، ومنهج شيخ الإسلام أن كثيرا من الصفات - غير الصفات السبع - قد يعلم بالعقل ، مثل الحب والرضا والغضب ، والعلو والرؤية [(٢)] .

ثم إن شيخ الإسلام مع موافقته للأشعرية في أن الصفات السبع يدل عليها العقل ، كما قد دل عليها السمع ، إلا أنه يرد عليهم منهجهم في إثبات هذه الصفات ، حيث إنهم أثبتوها أولا لأن العقل دل عليها ، ثم إنهم لما وجدوا أن السمع وافق العقل في هذا احتجوا به ، وليس هذا هو منهج السلف الصالح - رحمهم الله - الذي يقوم على الإقرار بما ورد في الكتاب والسنة وإن لم نعلمه بعقولنا ، يقول شيخ الإسلام : « إن وجوب تصديق كل مسلم بما أخبر الله به ورسوله من صفاته ليس موقوفا على أن يقوم [(٣)] دليل عقلي على تلك الصفة بعينها ، فإنه مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الرسول - ﷺ - إذا أخبرنا بشيء من صفات الله تعالى وجب علينا التصديق به وإن لم نعلم ثبوته بعقولنا . ومن لم يقر بما جاء به الرسول حتى يعلمه بعقله فقد أشبه الذين قال الله عنهم : ﴿ قَالُوا لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ ﴾ [الأنعام : ١٢٤] ، ومن سلك هذا السبيل فهو في الحقيقة ليس مؤمنا بالرسول ، ولا متلقيا عنه الأخبار بشأن الربوبية ، ولا فرق عنده بين أن يخبر الرسول بشيء من ذلك ، أو لم يخبر به ، فإن ما أخبر به إذا لم يعلمه لا يصدق به ، بل يتأوله

---

(١) شرح الأصفهانية (ص : ٨-٩) - ت مخلوف - وانظر : مجموع الفتاوى (١٢/٣٢) .

(٢) انظر : التدمرية (ص : ١٤٩-١٥٠) - المحققة .

(٣) في المطبوعة - ت مخلوف ، (يقوم عليه دليل) والتصويب من المحققة .

أو يفوضه ، وما لم يخبر به إن علمه بعقله آمن به وإلا فلا » [(١)] .

وهذا المنهج أثر على الأشاعرة في بقية الصفات التي دل عليها السمع ولكن عقولهم أو أصولهم العقلية خالفتها ، فكانت النتيجة كما أشار شيخ الإسلام – النفي والإنكار ، بالتأويل أو التفويض .

ومن الأدلة المشهورة على إثبات هذه الصفات لله تعالى ، أن هذه الصفات من صفات الكمال ، والعقل دل على اتصاف الله بصفات الكمال ، وعلى نفي أضداده من النقائض ، ومن الأدلة أيضا : أن كل كمال ثبت للمخلوق – إذا لم يكن فيه نقص بوجه ما – فالخالق أحق به ، لأنه هو الذي خلقه [(٢)] .

ومع وضوح هذا الاستدلال إلا أن بعض الأشاعرة – كالجويني والرازي والآمدي – قالوا في إثبات صفات الكمال لله ونفي النقائص : إن ذلك لا يعلم إلا بالسمع الذي هو الإجماع [(٣)] ، وجعلوا الطريق الذي نفوا عنه ما نفوه إنما هو نفي مسمى الجسم ، ونحو ذلك ، يقول شيخ الإسلام عن هؤلاء إنهم : « خالفوا ما كان عليه شيوخ متكلمة الصفاتية كالأشعري ، والقاضي أبي بكر ، وأبي إسحاق ، ومن قبلهم من السلف والأئمة في إثبات السمع والبصر والكلام له بالأدلة العقلية فى إثبات هذه الصفات على مجرد السمع ويقولون : إذا كنا نثبت هذه الصفات بناء على نفي الآفات ، ونفي الآفات إنما يكون بالإجماع الذي هو دليل سمعي ، والإجماع إنما يثبت بأدلة سمعية من الكتاب والسنة ، قالوا : والنصوص المثبتة للسمع والبصر والكلام أعظم من الآيات الدالة على كون الإجماع حجة ، فالاعتماد في إثباتها ابتداء على الدليل السمعي الذي هو القرآن أولى وأحرى » [(٤)] .

---

(١) شرح الأصفهانية (ص : ٣٠-٣١) – ت السعوي – ، و(ص : ١٢) – ت مخلوف – .

(٢) انظر : شرح الأصفهانية (ص : ٨٥-٨٧) – ت مخلوف – . ودرء التعارض (٤/٦-٧) ، ١٠/١٥٣-١٥٦) ، ومجموع الفتاوى (٦/٢٢٨) .

(٣) انظر : الإرشاد للجويني (ص : ٧٤) ، والأربعين للرازي (ص : ١٧٢-١٧٤) .

(٤) الرسالة الأكملية – مجموع الفتاوى (٦/٧٣-٧٤) .

فهذا الدليل الذي ذكره شيخ الإسلام – وضعفه هؤلاء وأحالوا على السمع – هو الدليل المشهور بقياس الأولى الذي جاء به القرآن – وقد سبق شرحه [١] – ويبين شيخ الإسلام إن « كل كمال – لا نقص فيه بوجه – ثبت للمخلوق فالخالق أحق به من وجهين :

أحدهما : أن الخالق الموجود الواجب بذاته القديم أكمل من المخلوق القابل للعدم ، المحدث المربوب .

الثاني : أن كل كمال فيه فإنما استفاده من ربه وخالقه ، فإذا كان هو مبدعا للكمال وخالقا له كان من المعلوم بالاضطرار أن معطي الكمال وخالقه ومبدعه أولى بأن يكون متصفا به » [٢] .

والعجيب من هؤلاء الأشاعرة المتأخرين إذا جاء دليل العقل من منطق اليونان وفلاسفته ، أو أئمة الجهمية ، صدقوا به وأخضعوا له النصوص ، وإذا جاء دليل العقل من الكتاب والسنة – بقياس الأولى وضرب الأمثال – قالوا لا حجة فيها ، ثم أحالوا على أدلة أخرى من السمع وغيره ؟ .

المسألة الثانية : الصفات السبع وحلول الحوادث :

وهذه المسألة من أهم المسائل المتعلقة بالصفات السبع التي أثبتها الأشاعرة ، لأنها توضح جانبا مهما من جوانب دلالة هذه الصفات وقع فيه الأشاعرة بخطأ جسيم ، نظرا لضلالهم في مسائل أخرى في باب الصفات مثل الصفات الاختيارية لله تعالى .

وبيان ذلك أن الأشاعرة يقولون بنفي حلول الحوادث بذات الله تعالى ، أي نفي ما يتعلق بالله من الصفات الفعلية والاختيارية التي تقوم بذاته ، وهذا قالوه بناء على دليل حدوث الأجسام ، وأن ما حلت به الحوادث فهو حادث .

---

(١) (ص : ٢٨٢-٢٨٣) .

(٢) شرح الأصفهانية (ص : ٨٦) – ت مخلوف – .

ثم إن الأشاعرة مع قولهم بهذا وتقريرهم له أثبتوا لله الصفات السبع ، فوجدوا أن هذه الصفات – ما عدا صفة الحياة – يلزم من إثباتها حلول الحوادث بالله ، لأنه مع وجود المخلوقات توجد معلومات ومرادات ومسموعات ومبصرات ، ومقدرات ، وكذا إذا كلم بعض رسله أو أوحى إليهم ، وصلة هذه بالله تعالى يلزم منها ما يسمونه بحلول الحوادث بالله تعالى ، لأن علم الله بالشيء بعد وجوده ليس هو نفس علمه بعد وجوده ، لم يتجدد له فيه نعت ولا صفة ، وإلا صار جهلا ، وهكذا بقية الصفات .

فالأشاعرة حلوا هذه المعضلة – بزعمهم – بأن قالوا بأزلية هذه الصفات ، وأنها لازمة لذات الله أزلا وأبدا ، وقالوا إنه لا يتجدد لله عند وجود هذه الموجودات نعت ولا صفة ، وإنما يتجدد مجرد التعلق بين العلم والمعلوم فقط .

وهؤلاء قد خالفوا المعقول والمنقول ، لأن العلم بالشيء بعد وجوده ليس كالعلم به قبل وجوده ، وقد ذكر الله تعالى علمه بما يكون في بضعة عشر موضعا ، مع أنه تعالى قد أخبر أن علمه قد أحاط بكل شيء قبل كونه .

ونضرب أمثلة لمناقشات شيخ الإسلام لهؤلاء في هذه المسألة ، في صفة العلم ، والإرادة ، والسمع والبصر ، أما صفة الكلام وهي أوضحها في هذا الباب فسيأتي لها مبحث مستقل إن شاء الله .

أ – صفة « العلم » [١] :

يقول شيخ الإسلام موضحا الخلاف في علم الله وتعلقه بالمستقبل : « الناس المنتسبون إلى الإسلام في علم الله باعتبار تعلقه بالمستقبل على ثلاثة أقوال :

أحدها : أنه يعلم المستقبلات بعلم قديم لازم لذاته ، ولا يتجدد له عند وجود المعلومات نعت ولا صفة ، وإنما يتجدد مجرد التعلق بين العلم والمعلوم ،

---

(١) الأدلة النقلية على إثبات صفة العلم كثيرة ، أما أدلة العقل فقد قررها شيخ الإسلام بعدة طرق ، انظر : درء التعارض (١٠/١١٣-١٢٦) ، وشرح الأصفهانية (ص : ٢٤-٢٦) – ت مخلوف – .

وهذا قول طائفة من الصفاتية من الكلابية والأشعرية ، ومن وافقهم من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة ، وهو قول طوائف من المعتزلة وغيرهم من نفاة الصفات ، لكن هؤلاء يقولون : يعلم المستقبلات ويتجدد التعلق بين العالم والمعلوم ، لا بين العلم والمعلوم .

وقد تنازع الأولون : هل له علم واحد أو علوم متعددة ؟ على قولين : والأول قول الأشعري وأكثر أصحابه ، والقاضي أبي يعلى وأتباعه ، ونحو هؤلاء . والثاني قول أبي سهل الصعلوكي .

والقول الثاني : أنه لا يعلم المحدثات إلا بعد حدوثها ، وهذا أصل قول القدرية الذين يقولون : لم يعلم أفعال العباد إلا بعد وجودها وأن الأمر أنف ، لم يسبق القدر لشقاوة ولا سعادة ، وهم غلاة القدرية ....

والقول الثالث : أنه يعلمها قبل حدوثها ، ويعلمها بعلم آخر حين وجودها » [(١)] . وهذا قول السلف ، وهو قول أبي البركات صاحب المعتبر من الفلاسفة ، وقول الرازي في المطالب العالية ، وهو مخالف لما ينسب إلى الجهم الذي يقول بتجدد علم قبل الحدوث ، والذي في القرآن أن التجدد يكون بعد الوجود [(٢)] . يقول شيخ الإسلام : « لا ريب أنه يعلم ما يكون قبل أن يكون ، ثم إذا كان : فهل يتجدد له علم آخر ؟ أم علمه به معدوما هو علمه به موجودا ؟ هذا فيه نزاع بين النظار » ثم قال عن القول الأول – وهو أنه يتجدد له علم آخر – « وإذا كان هو الذي يدل عليه صريح المعقول ، فهو الذي يدل عليه صحيح المنقول ، وعليه دل القرآن في أكثر من عشر مواضع ، وهو الذي جاءت به الآثار عن السلف » [(٣)] .

---

(١) رسالة في تحقيق علم الله جامع الرسائل (١/١٧٧–١٧٩) – ت رشاد سالم – .
(٢) انظر : المصدر السابق (١/١٧٩–١٨١) .
(٣) درء التعارض (١٠/١٧) .

فقول الأشاعرة إنه لا يتجدد له عند وجود المعلومات نعت ولا صفة هذا بناء على نفيهم لحلول الحوادث ، لأنه يلزم من ذلك التغير في ذات الله ، وقد ذكر شيخ الإسلام أن « التغير » من حجج الفلاسفة على نفي علم الله وأنهم قالوا : « العلم بالمتغيرات يستلزم أن يكون علمه بأن الشيء سيكون غير علمه بأنه قد كان ، فيلزم أن يكون محلا للحوادث » (١) . قال شيخ الإسلام : « وهم ليس لهم على نفي هذه اللوازم حجة أصلا - لا بينة ولا شبهة - وإنما نفوه لنفيهم الصفات ، لا لأمر يختص بذلك » ثم قال : « بخلاف من نفي ذلك [أي التغير] من الكلابية ونحوهم ، فإنهم لما اعتقدوا أن القديم لا تقوم به الحوادث قالوا : لأنها لو قامت به لم يخل منها ، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث » (٢) ، ثم بين شيخ الإسلام أن الرازي والآمدى بينا فساد المقدمة الأولى - وهي أنه لو قامت به الحوادث لم يخل منها - وأن الفلاسفة وكثيرا من النظار منعوا المقدمة الثانية المبنية على منع حوادث لا أول لها ، وقالوا إن القديم تحله الحوادث ، وجوزوا حوادث لا أول لها (٣) .

أما شبهة التغير في مسألة العلم - التي جاء بها الفلاسفة - المبنية على المقدمتين السابقتين : ما قامت به الحوادث لم يخل منها - وما لم يخل من الحوادث فهو حادث - فللنظار في جوابها طريقان :

أحدهما : منع المقدمة الأولى بالنسبة للعلم وأنه لا يلزم منه حلول الحوادث ، وهذا قول الأشاعرة الذين قالوا : « إن العلم بأن الشيء سيكون هو عين العلم بأنه قد كان ، وأن المتجدد إنما هو نسبته بين المعلوم والعلم ، لا أمر ثبوتي » (٤) .

---

(١) الرد على المنطقيين (ص : ٤٦٣) .

(٢) المصدر السابق ، نفس الصفحة .

(٣) انظر : المصدر نفسه (ص : ٤٦٣-٤٦٤) .

(٤) الرد على المنطقيين (ص : ٤٦٤) .

والثاني : منع المقدمة الثانية ، وهي أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، فهؤلاء قالوا : « لا محذور في هذا ، وإنما المحذور في أن لا يعلم الشيء حتى يكون ، فإن هذا يستلزم أنه لم يكن عالما ، وأنه أحدث بلا علم ، وهذا قول باطل »[(١)] ، وهذا قول هشام بن الحكم وابن كرام والرازي وطوائف غير هؤلاء .

ومما سبق يتبين حقيقة الخلاف ، وعلاقته بمسألة حلول الحوادث التي جعل الأشاعرة منعها أحد أصولهم التي لا يتنازلون عنها ، ومما سبق أيضا يتبين المذهب الحق في ذلك ، وأن الله يعلم الشيء كائنا بعد وجوده مع علمه السابق به قبل وجوده ، وأن علمه الثاني والأول ليس واحدا ، وهذا هو الذي دل عليه القرآن الكريم ، مثل قوله تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ﴾ [البقرة : ١٤٣] وقوله : ﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّابِرِينَ ﴾ [آل عمران : ١٤٢] ، وقوله : ﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ ﴾ [آل عمران : ١٤٠] ، وقوله : ﴿ وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَاذِبِينَ ﴾ – إلى قوله – ﴿ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْمُنَافِقِينَ ﴾ [العنكبوت : ٣-١١] وقوله : ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَا أَخْبَارَكُمْ ﴾ [محمد : ٣١] ، وغيرها .

يقول شيخ الإسلام حول هذه الآيات : « وعامة من يستشكل الآيات الواردة في هذا المعنى ، كقوله : ﴿ إِلَّا لِنَعْلَمَ ﴾ و﴿ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ﴾ ، يتوهم أن هذا ينفي علمه السابق بأن سيكون ، وهذا جهل ؛ فإن القرآن قد أخبر بأنه يعلم ما سيكون في غير موضع ، بل أبلغ من ذلك أنه قدر مقادير الخلائق كلها ، وكتب ذلك قبل أن يخلقها ، فقد علم ما سيخلقه علما مفصلا ، وكتب ذلك ،

---

(١) الرد على المنطقيين (ص : ٤٦٤) .

وأخبر بما أخبر به من ذلك قبل أن يكون ، وقد أخبر بعلمه المتقدم على وجوه ، ثم لما خلقه علمه كائنا مع علمه الذي تقدم أنه سيكون ، فهذا هو الكمال ، وبذلك جاء القرآن في غير موضع ، بل وإثبات رؤية الرب له بعد وجوده ، كما قال تعالى : ﴿ وَقُلِ ٱعْمَلُوا فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾ [التوبة : ١٠٥] ، فأخبر أنه سيرى أعمالهم ... » [١] .

ثم ذكر شيخ الإسلام أقوال المفسرين في قوله ﴿ إِلَّا لِنَعْلَمَ ﴾ [البقرة : ١٤٣] فقال : « وروى عن ابن عباس في قوله : ﴿ إلا لنعلم ﴾ أي لنرى ، وروى لنميز وهكذا قال عامة المفسرين : إلا لنرى ونميز ، وكذلك قال جماعة من أهل العلم ، قالوا : لنعلمه موجودا واقعا بعد أن كان قد علم أنه سيكون [٢] ، ولفظ بعضهم قال : العلم على منزلتين : علم بالشيء قبل وجوده ، وعلم به بعد وجوده ، والحكم للعلم به بعد وجوده لأنه يوجب الثواب والعقاب ، قال فمعنى قوله ﴿ لِنَعْلَمَ ﴾ أي لنعلم العلم الذي يستحق به العامل الثواب والعقاب ، ولا ريب أنه كان عالما سبحانه بأنه سيكون ، لكن لم يكن المعلوم قد وجد ، وهذا كقوله : ﴿ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَـٰوَاتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [يونس : ١٨] ، أي بما لم يوجد ، فإنه لو وجد لعلمه ، فعلمه بأنه موجود ووجوده متلازمان ، يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر ، ومن انتفائه انتفاؤه » [٣] .

فالعقل والقرآن يدلان على أن علمه تعالى بالشيء بعد فعله قدر زائد عن العلم الأول [٤] . وتسمية ذلك تغيرا أو حلولا لا يمنع من القول به ما دام دالا على الكمال لله تعالى من غير نقص ، وما دامت أدلة الكتاب والسنة تعضده .

---

(١) الرد على المنطقيين (ص : ٤٦٤-٤٦٥) .

(٢) انظر : تفسير هذه الآية - البقرة : ١٤٣ - في الطبري ، والبغوي ، والخازن ، والدر المنثور .

(٣) الرد على المنطقيين (ص : ٤٦٦-٤٦٧) .

(٤) انظر : مجموع الفتاوى (٣٠٤/١٦) .

ب - صفة الإرادة (١) :

ساق شيخ الإسلام الخلاف في الإرادة للشيء وفعله ، في مثل قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [يس : ٨٢] ، وقوله : ﴿ فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا ﴾ [الكهف : ٨٢] وقوله : ﴿ وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا ﴾ [الإسراء : ١٦] وقوله : ﴿ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ ﴾ [يونس : ١٠٧] فقال : « وهو سبحانه إذا أراد شيئا من ذلك فللناس فيها أقوال :

قيل : الإرادة قديمة أزلية واحدة ، وإنما يتجدد تعلقها بالمراد ، ونسبتها إلى الجميع واحدة ، ولكن من خواص الإرادة أنها تخصص بلا مخصص ، فهذا قول ابن كلاب والأشعري ومن تابعهما ... .

والقول الثاني : قول من يقول بإرادة واحدة قديمة ، مثل هؤلاء ، لكن يقول تحدث عند تجدد الأفعال إرادات في ذاته بتلك المشيئة القديمة ، كما تقوله الكرامية وغيرهم ...

والقول الثالث : قول الجهمية والمعتزلة الذين ينفون قيام الإرادة به ، ثم إما أن يقولوا بنفي الإرادة ، أو يفسرونها بنفس الأمر والفعل ، أو يقولوا بحدوث إرادة لا في محل كقول البصريين ... .

والقول الرابع : أنه لم يزل مريدا بإرادات متعاقبة ، فنوع الإرادة قديم ، وأما إرادة الشيء المعين فإنما يريده في وقته ، وهو سبحانه يقدر الأشياء ويكتبها ، ثم بعد ذلك يخلقها ، فهو إذا قدرها علم ما سيفعله ، وأراد فعله في الوقت المستقبل ، لكن لم يرد فعله في تلك الحال ، فإذا جاء وقته أراد فعله ، فالأول عزم ، والثاني قصد » (٢) .

---

(١) أدلتها من القرآن والسنة كثيرة ، وانظر : دليلها من العقل في شرح الأصفهانية (ص : ٢٦) - ت مخلوف - .

(٢) مجموع الفتاوى (١٦/٣٠١-٣٠٣) .

وفي موضع آخر يذكر الخلاف في المشيئة والإرادة هل هي قديمة أو حادثة ويذكر أن للصفاتية في ذلك ثلاثة أقوال :

أحدها : أنها ليست إلا قديمة ، وهو قول ابن كلاب والأشعري وأتباعهما .

الثاني : أنها حادثة .

الثالث : أنها قديمة وحادثة ، وهو قول طوائف من الكرامية وأهل الحديث والصوفية وغيرهم ، وهؤلاء يقولون : إن الله متكلم في الأزل ، وأنه يتكلم إذا شاء ، كما صرح بذلك الأئمة كأحمد وغيره [١] .

فالأشاعرة والكلابية جعلوا الإرادة واحدة قديمة ، وإنما يتجدد تعلقها بالمراد ، ويشبه هذا مذهبهم في الخلق حين قالوا الفعل هو المفعول ، حتى لا يقولوا بحلول الحوادث .

وقد رد شيخ الإسلام على الأشاعرة في قولهم السابق فقال : « وكثير من العقلاء يقول : إن هذا فساده معلوم بالاضطرار ، حتى قال أبو البركات : ليس في العقلاء من قال بهذا ، وما عَلِمَ أنه قول طائفة كبيرة من أهل النظر والكلام . وبطلانه من جهات : من جهة جعل إرادة هذا غير إرادة ذاك ، ومن جهة أنه جعل الإرادة تخصص لذاتها ، ومن جهة أنه لم يجعل عند وجود الحوادث شيئا حدث حتى تخصص أو لا تخصص ، بل تجددت نسبة عدمية ، ليست وجودا ، وهذا ليس بشيء . فلم يتجدد شيء ، فصارت الحوادث تحدث وتتخصص بلا سبب حادث ولا مخصص » [٢] .

فالأشاعرة جعلوا الإرادة واحدة ، كما جعلوا العلم واحدا ، حتى لا يقولوا بتجدد العلم والإرادة [٣] . ولاشك أن مشكلة الأشاعرة هنا مرتبطة بمذهبهم

---

(١) انظر : رسالة في تحقيق مسألة علم الله - جامع الرسائل (١/١٨٢) .
(٢) مجموع الفتاوى (١٦/٣٠٢) .
(٣) انظر : درء التعارض (٢/١٧٢) ، وشرح الأصفهانية (ص : ٢٧) - ت مخلوف - .

الأصلي في مسألة الصفات الاختيارية التي تقوم بالله ، وهم لما التزموا نفي ذلك في صفات الفعل كالاستواء والمجيء والغضب والرضا وغيرها ، أثر ذلك في إثباتهم لهذه الصفات السبع .

بقي في مسألة الإرادة أن شيخ الإسلام في شرحه لمذهب أهل السنة في الإرادة لما ذكر الفرق بين الإرادة القدرية الشاملة السابقة ، وإرادة فعل الشيء في وقته ، ذكر العزم والقصد ، ثم ذكر أن هناك خلافا في العزم ، هل يوصف الله به على قولين :

أحدهما : المنع ، كقول القاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى .

والثاني : الجواز .

ثم قال عن الثاني « وهو أصح ، فقد قرأ جماعة من السلف : ﴿ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ﴾ [آل عمران : ١٥٩] بالضم [١] ، وفي الحديث الصحيح من حديث أم سلمة « ثم عزم الله لي » [٢] ، كذلك في خطبة مسلم : « فعزم لي » [٣] ، وسواء سمى عزما أو لم يسم فهو سبحانه إذا قدرها علم أنه سيفعلها

---

(١) قراءة الجمهور بفتح التاء من «عزمت» ، وقرأ جابر بن زيد ، وأبو نهيك ، وعكرمة وجعفر ابن محمد - بضم التاء - ، انظر : الدرء المنثور (٣٦٠/٢) - ط دار الفكر - ، وتفسير ابن عطية : المحرر الوجيز (٢٨١/٣) ، وتفسير القرطبي (٢٥٢/٤) ، والبحر المحيط (٩٩/٣) ، وإعراب القرآن للنحاس (٤١٦/١) ، والمحتسب لابن جني (١٧٦/١) ، ومختصر في شواذ القرآن لابن خالويه (ص : ٢٣) ، والتبيان للعكبري (٣٠٥/١-٣٠٦) . وغيرها . وقد ذكر السيوطي أن قراءة جابر بن زيد وأبي نهيك أخرجها ابن أبي حاتم .

(٢) رواه مسلم ، كتاب الجنائز ، باب ما يقال عند المصيبة ، ورقمه (٩١٨) مكرر .

(٣) الذي في مقدمة صحيح مسلم (٤/١) - ط عبد الباقي - « أن لو عزم لي عليه » وكذا في طبعات مسلم الأخرى . وقد نفى هذه الصفة النووي في شرحه لمسلم (٤٦/١ ، ٢٢١/٦-٢٢٢) ، وذكر أقوالا في تأويلها ، وشيخ الإسلام استشهد بقول مسلم هذا لبيان أن أئمة السلف يقولون به ، ومسلم قصد أن لو عزم الله لي ، قال المازري في المعلم : « لا يظن بمسلم أنه أراد لو عزم الله لي عليه ، لأن إرادة الله سبحانه لا تسمى عزما ... » (ص : ١٠٢) ، وهذا بناء على مذهب بعض الأشاعرة ، وقد رد عليه ابن الصلاح قائلا : ليس ذلك كما قال ، ثم استشهد بحديث أم سلمة ، وذكر وجهين في معنى العزم ، انظر : صيانة صحيح مسلم (ص : ١١٦-١١٧) .

في وقتها ، وأراد أن يفعلها في وقتها ، فإذا جاء الوقت فلابد من إرادة الفعل المعين ، ونفس الفعل ولابد من علمه بما يفعله » (١) .

جـ - صفة السمع والبصر (٢) :

أشار شيخ الإسلام إلى الخلاف فيهما فقال : « وأما السمع والبصر والكلام فقد ذكر الحارث المحاسبي عن أهل السنة في تجدد ذلك عند وجود المسموع المرئي قولين (٣) .

والقول بسمع وبصر قديم يتعلق بها عند وجودها قول ابن كلاب وأتباعه والأشعري ، والقول بتجدد الإدراك مع قدم الصفة قول طوائف كثيرة كالكرامية وطوائف سواهم ، والقول بثبوت الإدراك قبل حدوثها وبعد وجودها قول السالمية ، كأبي الحسن بن سالم وأبي طالب المكي ، والطوائف الثلاثة تنتسب إلى أئمة السنة كالإمام أحمد ، وفي أصحابه من قال بالأول ، ومنهم من قال بالثاني ، والسالمية تنتسب إليه » (٤) .

وقد شرح شيخ الإسلام المذهب الحق في ذلك فقال : « وقد دل الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة ودلائل العقل على أنه سميع بصير ، والسمع والبصر لا يتعلق بالمعدوم ، فإذا خلق الأشياء رآها سبحانه ، وإذا دعاه عباده سمع دعاءهم وسمع نجواهم ، كما قال تعالى : ﴿ قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَادِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِى إِلَى ٱللَّهِ ، وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا ﴾ [المجادلة : ١] أي تشتكي إليه

---

(١) مجموع الفتاوى (١٦/٣٠٣-٣٠٤) .

(٢) أدلتها النقلية كثيرة جدا ، أما أدلتها العقلية ، فانظر : شرح الأصفهانية (٧٣-٨٧) - ت مخلوف - ، ومجموع الفتاوى (٦/٢٢٨) .

(٣) انظر : فهم القرآن للمحاسبي (ص : ٣٤٤-٣٤٦) ، وقد سبق كلام المحاسبي هذا (ص : ٤٦٦-٤٦٧) عند الكلام عنه للدلالة على نفيه للصفات الاختيارية ، وقد ربط قوله وترجيحه في مسألة السمع والبصر بنفيه لحلول الحوادث .

(٤) رسالة في تحقيق مسألة علم الله - جامع الرسائل - (١/١٨١-١٨٢) .

وهو يسمع التحاور - والتحاور تراجع الكلام - بينها وبين الرسول ، قالت عائشة : « سبحان الذي وسع سمعه الأصوات لقد كانت المجادلة تشتكي إلى النبي - ﷺ - في جانب البيت وإنه ليخفي عليّ بعض كلامها فأنزل الله : ﴿ قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ ، وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ ﴾ [المجادلة : ١] »[١] . وقال تعالى لموسى وهارون : ﴿ لَا تَخَافَآ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴾ [طه : ٤٦] وقال : ﴿ أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُم بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ ﴾ [الزخرف : ٨٠] »[٢] .

فالله تعالى إذا خلق العباد فعلموا وقالوا ، فلابد من القول أنه تعالى يرى أعمالهم ويسمع أقوالهم ، ونفي ذلك تعطيل لهاتين الصفتين ، وتكذيب لنصوص القرآن[٣] . خاصة وأن فهم هؤلاء الأشاعرة لصفة السمع والبصر ليس هو فهم السلف - الذي يقولون إنه يطلق بمعنى ما به يسمع ويبصر - بل يفسرونهما بمجرد الإدراك فقط .

وقد بين شيخ الإسلام في رده على الأشاعرة أن بعض أئمتهم كالرازي اعترفوا بأنه لا مانع من التزام القول بحلول الحوادث هنا ، وهذا نموذج لمنهج شيخ الإسلام العام في رده على الأشاعرة حين يذكر ردود بعضهم على بعض - وقد سبق تفصيل ذلك في منهجه العام في رده عليهم - .

---

(١) رواه أحمد (٤٦/٦) ، والبخاري تعليقا في كتاب التوحيد ، باب وكان الله سميعا بصيرا (الفتح ٣٧٢/١٣) ، ووصله ابن حجر في تغليق التعليق (٣٣٨/٥-٣٣٩) وصححه ورواه ابن ماجه في المقدمة ، باب فيما أنكرت الجهمية ، ورقمه (١٨٨) ، والنسائي كتاب الطلاق ، باب الظهار ، ورقمه (٣٤٦٠) - ترقيم أبي غدة - ، والحاكم في المستدرك ٤٨١/٢) ، وصححه ووافقه الذهبي ، وابن أبي عاصم في السنة رقم (٦٢٥) ، وحسنه الألباني في الظلال ، والبيهقي في السنن الكبرى - كتاب الظهار ، باب سبب نزول آية الظهار (٣٨٢/٧) ، وابن جرير في تفسيره - سورة المجادلة - آية (١) . والحديث صححه الألباني في صحيح ابن ماجه ، وفي إرواء الغليل (١٧٥/٧) .

(٢) الرد على المنطقيين (ص : ٤٦٥) .

(٣) انظر : مجموع الفتاوى (٢٢٨/٦) .

فإن شيخ الإسلام وهو يرد على الجويني في مسألة حلول الحوادث [١] ، ألزمه ذلك في مسألة السمع والبصر فقال : « ما ذكره [أي الجويني] أن المعتزلة قصدهم من طرد الدليل في هذه المسألة [أي مسألة حلول الحوادث] أنه إذا لم يمتنع تجدد احكام للذات من غير أن يدل على الحدوث ، لم يبعد مثل ذلك في اعتوار الأعراض على الذات » [٢] – قال ابن تيمية – يلزمه مثل ذلك في تجدد حكم السمع والبصر ، فإنه إنما يتعلق بالموجود دون المعدوم ، واما أن يكون الرب بعد أن خلق الموجودات كحالة قبل وجودها في السمع والبصر ، أو لا يكون . فإن كان حاله قبل كحاله بعد ، وهو قبل لم يكن يسمع شيئا ولا يراه فكذلك بعد ، لاستواء الحالين ، فإن قيل : إن حاله بعد ذلك خلاف حاله قبل ، فهذا قول بتجدد الأحوال والحوادث ، ولا حيلة في ذلك ، ولا يمكن أن يقال في ذلك ما قيل في العلم ، لأن العلم يتعلق بالمعدوم ، فأمكن المفرق أن يقول حاله قبل وجود المعلوم وبعده سواء » [٣] .

وقول ابن تيمية هنا في « العلم » ليس رجوعا عن قوله السابق : إن الله يعلم الشيء كائنا بعد وجوده ، مع علمه السابق – كما سبق بيانه في صفة العلم – وإنما قصد هنا أن مسألة السمع والبصر أكثر وضوحا من مسألة العلم ، لأن العلم يتعلق بالمعدوم ، أما السمع والبصر فيتعلقان بالمسموع والمبصر من الموجودات ، فلو احتج محتج على جواز تعلقهما بالمعدوم حتى لا يقال عند وجود المبصر والمسموع إنه تعالى حلت به الحوادث – على صفة العلم لم تقبل حجته ، لأن العلم يجوز أن يتعلق بالمعدوم قبل وجوده ففارق السمع والبصر في ذلك ، فابن تيمية قطع الاحتجاج بالعلم أولا ، مع أن التحقيق في مسألة العلم أنه لو احتج بها لم يكن له بها حجة ، لأن القول بأن علمه تعالى بالشيء

---

(١) وعلاقتها بصفة الكلام ، انظر : التسعينية (ص : ١٩٦) ومابعدها .

(٢) التسعينية (ص : ٢٠٢) ، وكلام الجويني في الإرشاد (ص : ٤٥) .

(٣) التسعينية (ص : ٢٠٢) .

بعد وجوده هو نفس علمه به قبل وجوده قول غير صحيح ، والدليل على ما قصده ابن تيمية أن الرازي في غالب كتبه سار على طريقة الأشاعرة في أن علم الله واحد لا يتغير مع وجود المعلوم [١] ، إلا أنه في صفة السمع والبصر لم يحتج بالعلم ، بل اعترف بضعف جواب المعترضين وقال : إن قول الكرامية بحلول الحوادث ليس محالا .

وذلك أن شيخ الإسلام قال بعد الكلام السابق : « وقد ذكر هذا الإلزام أبو عبد الله الرازي والتزم قول الكرامية ، بعد أن أجاب بجواب ليس بذاك ؛ فإن المخالف احتج عليه بأن السمع والبصر يمتنع أن يكون قديما لأن الإدراك لابد له من متعلق ، وهو لا يتعلق بالمعدوم ، فيمتنع ثبوت السمع والبصر للعالم قبل وجوده ، إذ هم لا يثبتون أمرا في ذات الله به يسمع ويبصر ، بل السمع والبصر نفس الإدراك عندهم ، ويمتنع أن يكون حادثا لأنه يلزم أن يكون محلا للحوادث ، ويلزم أن يتغير وكلاهما محال ، وقال – أي الرازى – في الجواب [٢] : « لم لا يجوز أن يكون الله سميعا بصيرا بسمع قديم وبصر قديم ، ويكون السمع والبصر يقتضيان التعلق بالمرئيّ والمسموع بشرط حضورهما ووجودهما ، قال : وهذا هو المعنيّ بقول أصحابنا في السمع والبصر : إنه صفة متهيئة لدرك ما عرض له ، فإن قال قائل : فحينئذ يلزم تجدد التعلقات . قلنا : وأى بأس بذلك إذا لم يثبت أن التعلقات أمور وجودية في الأعيان [٣] ، فهذا هو تقرير المذهب ، ثم [لئن [٤]] سلمنا فساد

---

(١) وان كان قد مال في بعض كتبه – كالمطالب العالية ، وشرح الإشارات – إلى جواز التغير ، فانه قال في شرح الإشارات (٧٦/١) : بأن التغير في العلم تغير في الإضافة وذلك غير ممتنع ، وقال في المطالب العالية (عن الزركان ص : ٣٠٩) : « المذهب الصحيح هو قول أبي الحسين البصري وهو أن يتغير العلم عند تغير المعلوم » .

(٢) في نهاية العقول ١٦٠–ب .

(٣) في مخطوطة نهاية العقول : « إذا لم يثبت التعلقات أمورا وجودية في الأعيان . نهاية العقول – ١٦٠–ب ٢٦١–أ .

(٤) في مطبوعة التسعينية (لأن) والتصويب من نهاية العقول .

هذا القسم فلم لا يجوز أن يكون محدثا في ذاته على ما هو مذهب الكرامية . وقوله : يلزم أن يكون محلا للحوادث ، قلنا : إن عنيتم حدوث هذه الصفات في ذاته تعالى بعد أن لم تكن حادثة فيها (١) فهذا هو المذهب ، فلم قلتم : إنه محال ، وإن عنيتم شيئا آخر فبينوه لنتكلم عليه ، وهذا هو الجواب عن قوله : يلزم وجود التغير في ذات الله . قال شيخ الإسلام معلقا على قول الرازي هذا : « قلت : وقد اعترف في هذا الموضع بضعف الجواب الأول ، وذلك أن قول القائل : صفة متهيئة لدرك ما عرض عليه ... عند وجود هذا الدرك هل يكون سامعا مبصرا لما لم يكن قبل ذلك سامعا له مبصرا ، أم لا يكون ، فإن لم يكن كذلك لزم نفي أن يسمع ويبصر ، وإن كان سمع ورأي ما لم يكن سمعه ورآه فمن المعلوم بالاضطرار أن هذا أمر وجودى ، قائم بذات السامع والرائي ، وأنه ليس أمرا عدميا ، ولا واسطة بين الوجود والعدم » (٢) .

فالأشاعرة فسروا السمع والبصر بالإدراك ، ثم جعلوه ثابتا في العدم ، ثم قالوا إنه لا يتعلق إلا بالموجود ، وجعلوا تعلقه بالموجود عدماً محضاً ، وهذه أقوال فاسدة (٣) . ولاشك أن اعتراف الرازي مهم جدا لأنه بين إلى أي حد كانت قناعة الأشاعرة بمنهجهم في إثباتهم لهذه الصفات .

هذا هو مذهب الأشاعرة فيما أثبتوه من الصفات ، ومنه يتبين أثر مذهبهم فيما نفوه منها على ما أثبتوه ، إضافة إلى وجود التناقض أحيانا في أقوالهم ، كاستدلالهم على صفة العلم بالإحكام والإتقان ، مع أنهم ينكرون الحكمة والتعليل في أفعال الله (٤) .

---

(١) الذي في نهاية العقول ١٦١-أ : « في ذاته بعد أن يكون حادثا فيها » .

(٢) التسعينية (ص : ٢٠٢-٢٠٣) .

(٣) انظر : المصدر السابق (ص : ٢٠٣) .

(٤) انظر : النبوات (ص : ٣٥٧-٣٥٨) - ط دار الكتب العلمية - .

المسألة الثالثة : مثبتة الأحوال من الأشاعرة :

سبق تعريف الأحوال ، ومن قال به من الأشاعرة كالباقلاني [١] ، والجويني [٢] ، الذي أثبتها أولا ، ثم كان آخر أمره نفيها ، ومذهب جمهور الأشاعرة إثبات الصفات ونفي الأحوال .

وقد أوضح شيخ الإسلام علاقة الأحوال بالصفات ، والمذاهب في ذلك فقال : « في مسائل الصفات ثلاثة أمور :

(أحدها) : الخبر عنه بأنه حي ، عليم ، قدير ، فهذا متفق على إثباته ، وهذا يسمى الحكم .

(والثاني) : أن هذه معان قائمة بذاته ، وهذا أيضا أثبته مثبتة الصفات ، السلف والأئمة ، والمنتسبون إلى السنة من عامة الطوائف .

(والثالث) : الأحوال ، وهو العالمية والقادرية ، وهذه قد تنازع فيها مثبتو الصفات ونفاتها :

- فأبو هاشم وأتباعه يثبتون الأحوال دون الصفات .
- والقاضي أبو بكر وأتباعه يثبتون الأحوال والصفات .
- وأكثر الجهمية والمعتزلة ينفون الأحوال والصفات .
- وأما جماهير أهل السنة فيثبتون الصفات دون الأحوال » [٣] .

والفرق بين مثبتة الأحوال ونفاتها ممن يثبت الصفات ، أن القائلين بالأحوال يقولون : إن له علما ، وعالمية ، وعالميته معنى زائد على علمه ، فصفة العلم

---

(١) انظر : (ص : ٥٣٩-٥٤٠) .

(٢) انظر : (ص : ٦٠٨) .

(٣) شرح حديث النزول - مجموع الفتاوى (٣٣٩/٥) ، وانظر : منهاج السنة (٩٠/٢-٩١) - المحققة - ط مكتبة العروبة - .

أوجبت كونه عالما ، وكونه عالما حال معللة بالعلم ، فعند هؤلاء أن ثبوت الصفات يستلزم ثبوت الأحوال ، وإثبات الملزوم يقتضي ثبوت اللازم ، ولذلك فهم يثبتون ذاتا توجب أن يكون عالما ولولاها لما كان عالما ، فهذه الأحوال زائدة في الخارج على الصفات .

أما منكرو الأحوال من مثبتة الصفات فإنهم يقولون : معنى العلم هو معنى العالم ، فعلمه هو كونه عالما ، وقدرته هو كونه قادرا ، ليس هناك أمران ولا علة ولا معلول ، ولا يثبتون ذاتا أوجبت كونه عالما [١] .

ولا شك أن أكبر دليل على ضعف قول هؤلاء الذين يثبتون الأحوال هو صعوبة فهم هذه الحال التي قالوا بها ، وحينما يقولون : العالمية حال معللة بالعلم ، فيجعلون العلم يوجبه حال آخر ليس هو العلم ، بل هو كونه عالما [٢] ، فهذا يصعب فهمه ، ولذلك قيل : إن من الأشياء التي لا حقيقة لها أحوال أبي هاشم . ولذلك كان مذهب الأشعري نفسه ومحققي الأشاعرة هو نفي الأحوال ، وإليه رجع الجويني في آخر عمره [٣] .

وشيخ الإسلام لم يعر هذه المسألة كبير اهتمام ، ولعل سبب ذلك والله أعلم ؛ قلة القائلين بها ومخالفة الجمهور لهم ، إضافة إلى تهافت قول أصحابها ، ومع ذلك فقد عرض لها من ناحيتين :

الأولى : أن بعض [٤] القائلين بها من الصفاتية قد تابعوا أبا هاشم الجبائي في قوله إن الحال لاموجودة ولامعدومة [٥] ، ولاشك أن هذا قول مخالف

---

(١) انظر : درء التعارض (٣٩،٣٥/٥ ، ٢٣٤/١٠) .

(٢) انظر : منهاج السنة (٣٨٧/٢) - المحققة - ط مكتبة دار العروبة .

(٣) انظر : التسعينية (ص : ٢٢٣) .

(٤) كالجويني ، أما الباقلاني فقد سبق بيان أنه خالف أبا هاشم في قوله : إنها لا موجودة ولامعدومة . انظر : (ص : ٦٠٨،٥٣٩) .

(٥) انظر : درء التعارض (٣٩٥/٩) ، والرد على المنطقيين (ص : ١٠٩) .

لبداهة العقل ، لأن سلب النقيضين - كجمعهما - ممتنع .

الثانية : أن القائلين بقدم العالم من الفلاسفة ، الذين يوجبون مقارنة العلة للمعلول ، فيقولون : إن المعلول - الذي هو المخلوقات - مقارن للعلة - وهي الله - فيكون أزليا معه ، لما قيل لهم : إن هذا مما يعلم فساده بضرورة العقل ، لأن المفعول لا يكون مقارنا للفاعل في الزمان ، فأجابوا بأن هذا ممكن ، وأن تقدم العلة على المعلول تقدما عقليا لازما ، ومثلوا لذلك بتقدم حركة اليد على حركة الخاتم الذي فيها ، وتقدم الشمس على الشعاع ، ثم إنهم احتجوا على جواز ذلك بما يقوله مثبتو الأحوال ، حيث إنهم يقولون : العلم علة كون العالم عالما ، فكأنهم ألقوا كون العلة والمعلول متلازمين مقترنين ، فلا يستنكر هذا هنا .

وقد رد شيخ الإسلام على الفلاسفة في قولهم : إن المعلول يقارن علته في الزمان ، وبين خطأهم ، وخطأ الفقهاء الذين تابعوهم في ذلك [1] ، ثم قال عن احتجاجهم بقول أهل الأحوال : « وما ذكروه من اقتران العلة العقلية لمعلولها ، كالعلم والعالمية ، فجوابه أنه عند جماهير العقلاء ليس هنا علة ومعلول ، بل العلم هو العالمية ، وهذا مذهب جمهور نظار أهل السنة والبدعة ، وهي نفي الأحوال ، فلا علة ولا معلول ، وإن جعلت المعلول الحكم بكونه عالما ، والخبر عنه بكونه عالما ، فهذا قد يتأخر عن العلم ،وعلى قول من أثبت الحال هو يقول : إنها ليست موجودة ولا معدومة ، فليست نظير المعلولات الوجودية .

وأيضا فهؤلاء يقولون : إن العالم [ليس فاعل العالمية [2]] ولا هو جاعل العالمية ، ولا هذا عنده من باب تأثير الوجود والأسباب والعلل ، فإن كونه عالما لازم للعلم بما يلزم العلم أنه عالم ، ليس هذا مثل كون قطع الرقبة سببا للموت ، ولا كون الأكل سببا للشبع ، من الأسباب التي خلقها الله ... » [3] .

---

(١) انظر : تفصيل ذلك في الرد على المنطقيين (ص : ٣٧٨-٣٨١) .

(٢) في المطبوعة من الرد على المنطقيين [أن العالم فاعل للعالمية] ولعل صحة العبارة ما أثبته .

(٣) الرد على المنطقيين (ص : ٣٧٩) .

فبين شيخ الإسلام أن قول مثبتة الأحوال لا حجة فيه للفلاسفة على قولهم بقدم العالم ، وإن كان قولهم في ذاته باطلا .

المسألة الرابعة : أسماء الله وصفاته التي تسمى واتصف بمثلها المخلوقون هل هي من قبيل المشترك أو المتواطىء أو المشكك ؟:

هذه المسألة متعلقة بالأسماء والصفات ، وقد سبق في مبحث الأسماء الاحالة على بحثها هنا ، ومن المعلوم أن الله سمى نفسه بأسماء ، وسمى عباده بأسماء مختصة بهم توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص ، كما وصف نفسه بصفات ، ووصف عباده بصفات مختصة بهم ، توافق تلك الصفات إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص ، وليست صفات الله كصفات الخلق ولا أسماؤه كأسمائهم .

ومن الأمثلة على ذلك أن الله سمى نفسه حيا فقال : ﴿ ٱللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ ﴾ [البقرة : ٢٥٥] ، وسمى بعض عباده حيا فقال : ﴿ يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَيِّ ﴾ [الروم : ١٩] ، وليس هذا الحي مثل هذا الحي ، وسمى نفسه سميعا بصيرا فقال : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ [النساء : ٥٨] ، وسمى بعض خلقه سميعا بصيرا فقال : ﴿ إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ [الإنسان : ٢] وليس السميع كالسميع ولا البصير كالبصير ، وسمى نفسه بالملك فقال : ﴿ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ﴾ [الحشر : ٢٣] وسمى بعض عباده بالملك فقال : ﴿ وَقَالَ ٱلْمَلِكُ ٱئْتُونِى بِهِ ﴾ [يوسف : ٥٠] .

وكذلك سمى صفاته بأسماء ، وسمى صفات عباده بنظير ذلك فقال في صفة العلم ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾ [البقرة : ٢٥٥] وقال عن المخلوق : ﴿ فَرِحُوا بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ ﴾ [غافر : ٨٣] وليس العلم كالعلم ، وكذلك وصف نفسه بالمشيئة ووصف عبده بالمشيئة فقال : ﴿ لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ، وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّا أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَالَمِينَ ﴾ [التكوير : ٢٨-٢٩]

وكذلك وصف نفسه بالمحبة ووصف عبده بالمحبة فقال : ﴿ فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ﴾ [المائدة : ٥٤] ، ووصف نفسه بالمناداة فقال : ﴿ وَنَادَيْنَاهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنِ ﴾ [مريم : ٥٢] ووصف عبده بالمناداة فقال : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ [الحجرات : ٤] ، ووصف نفسه بالتكليم في قوله : ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾ [النساء : ١٦٤] ووصف عبده بالتكليم في مثل قوله : ﴿ وَقَالَ ٱلْمَلِكُ ٱئْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ ٱلْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ ﴾ [يوسف : ٥٤] ، وغيرها كثير (١) .

فهل إطلاق هذه الأسماء والصفات على الله وعلى المخلوق هو من باب المشترك اللفظي (٢) ، أو باب المتواطىء (٣) أو المشكك ؟ (٤) .

والفرق بين المشترك اللفظي والمتواطئ أو المشكك كبير جدا ، لأن معنى المشترك اللفظي أن اللفظ واحد ولكن المعاني والمدلولات التي يصدق عليها هذا

---

(١) انظر : التدمرية (ص : ٢١-٣٠) - ت السعوي - ، والجواب الصحيح (٣/١٤٨-١٤٩) .

(٢) المشترك اللفظي هو : اللفظ الواحد الذي يطلق على أشياء مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقا متساويا ، كالعين تطلق على آلة البصر ، والينبوع ، والجاسوس ، انظر معيار العلم (ص : ٨١) - ت دنيا - ، والمعجم الفلسفي (٢/٣٧٦) - صليبا - ، والمعجم الفلسفي (ص : ١٨٣) - مجمع اللغة - ، والمبين للآمدي (ص : ٥١) ت الأعسم - .

(٣) المتواطىء : يدل على اعيان متعددة بمعنى واحد مشترك بينها ، كدلالة اسم الإنسان على زيد وعمرو ، أو هو : الكلي الذي يكون حصول معناه وصدقه على افراده الذهنية والخارجية بالسوية ، كالانسان والشمس ، فالإنسان له أفراد في الخارج ، والشمس لها أفراد في الذهن ، انظر : معيار العلم (ص : ٨١) ، والتعريفات (ص : ١٠٦) ، والمعجم الفلسفي (٢/٣٣٤) - صليبا .

(٤) المشكك : هو ما يدل على أشياء لأمر عام مشترك بين أفرادها ، لا على السواء ، بل على التفاوت ، أو هو : الكلي الذي لم يتساو صدقه على أفراده ، بل كان حصوله في بعضها أولى أو أقدم أو أشد من البعض الآخر ، كالوجود فإنه في الواجب أولى وأقدم وأشد مما في الممكن ، وكالبياض للثلج والعاج . (والعاج ناب الفيل أو عظمه ، وقيل هو الذبل وهو شيء يتخذ من ظهر السلحفاة البرية والبحرية ، وقيل كل عظم عند العرب عاج . انظر : النهاية لابن الأثير (٣/٣١٦) ، والصحاح ولسان العرب وتاج العروس مادة : عوج) . وانظر في معنى المشكك : التعريفات (ص : ١١٤) ، والمعجم الفلسفي (٢/٣٧٨) - صليبا - ، والمبين للآمدي (ص : ٥٠-٥١) - ت الأعسم - .

اللفظ متباينة لا يجمع بينها معنى مشترك ، فاللعين تطلق على الباصرة وعلى الذهب وعلى الجارية وليس بين هذه الأمور أي معنى يجمعها سوى لفظ « عين » الذي يطلق على كل منها ، وكذا المشترى يطلق على مشترى السلعة ، ويطلق على الكوكب المسمى بالمشتري ، وليس بينهما أي معنى مشترك سوى أن لفظ « المشترى » جمع بينهما لفظا . فإذا قيل : الله سميع ، والمخلوق سميع ، فهل السميع هنا من باب المشترك اللفظي ؟ ونحن إذا فهمنا معنى السميع بالنسبة للمخلوق فهل يقول قائل : إن السميع بالنسبة لله قد يكون له معنى آخر بعيد جدا ، كالبعد الذي بين معنى الكوكب والمبتاع للسلعة . ؟ ، لاشك أن هذا القول يؤدى إلى تعطيل أسماء الله وصفاته عن معانيها اللائقة به تعالى .

أما المتواطىء فهو معنى كلي على أعيان متعددة ، كالإنسان ، فهو معنى كلي يدل على جميع بني الإنسان بالسوية ، فيصدق على زيد وعمرو ومحمد وأحمد من الناس ، لكن هذا المعنى الكلي الذي يجمعهم لا يعني أن حقيقة زيد هو حقيقة عمرو ، بل كل له حقيقته الخاصة وإن كان يجمعهم معنى « الإنسان » . والمشكك جزء من التواطؤ العام ، لأنه يدل على أشياء متعددة لأمر عام مشترك بين أفرادها ، لكنه في بعضها أقوى أو أشد .

وقد بين شيخ الإسلام أن هذا التوافق بين أسماء الله وصفاته وأسماء المخلوقين وصفاتهم لا يجوز أن يكون من باب المشترك اللفظي ، بل هو من باب المتواطئ أو المشك ؛ لأن هناك معنى كليا يفهم من مطلق صفة السمع أو البصر أو الحياة أو الوجود ، وإن كان سمع الله وبصره وحياته ووجوده ، يخصه لا يشاركه فيه أحد من الخلق ، كما أن سمع المخلوق وبصره وحياته ووجوده يخصه .

ومع تجويز شيخ الإسلام أن تكون من باب المتواطئ أو المشكك ، إلا أنه يتعمق في ذكر الفرق بينهما ، ولذلك فهو يرى أن القول بأنه من المتوطىء واضح في هذا الباب ، وأن القول بأن المعنى الذي هو مدلول اللفظ العام ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام ، لا مانع منه ما دامت حقيقة كل قسم تخصه لا يشركه فيه غيره ، وأما الذي ظنه بعض الناس من أنه يخلص من هذا الاشتراك

بجعل لفظ « الوجود » أو غيره من باب المشكك ، لكون واجب الوجود أكمل ، كما يقال في لفظ السواد المقول على سواد القار وسواد الحدقة ، ولفظ البياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج فإن شيخ الإسلام يجيب عن هذا بقوله : « ولا ريب أن المعاني الكلية قد تكون متفاضلة في مواردها ، بل أكثرها كذلك : وتخصيص هذا القسم بلفظ المشكك أمر اصطلاحي ، ولهذا كان من الناس من قال : هو نوع من المتواطئ ؛ لأن واضع اللغة لم يضع اللفظ العام بإزاء التفاوت الحاصل لأحدهما ، بل بإزاء القدر المشترك » ، ثم يقول شيخ الإسلام : « وبالجملة ، فالنزاع في هذا لفظي ، فالمتواطئة العامة تتناول المشككة ، وأما المتواطئة التي تتساوى معانيها فهي قسيم المشككة ، وإذا جعلت المتواطئة نوعين : متواطئا عاما وخاصا ، كما جعل الإمكان نوعين عاما وخاصا زال اللبس » [(١)] .

والقول بأن هذا التوافق ليس من قبيل المشترك اللفظي هو قول جماهير المسلمين ، يقول شيخ الإسلام : « إن مذهب عامة الناس ، بل عامة الخلائق من الصفاتية كالأشعرية والكرامية وغيرهم ، أن الوجود [ليس [(٢)]] مقولا بالاشتراك اللفظي فقط ، وكذلك سائر أسماء الله التي سمي بها ، وقد يكون لخلقه اسم كذلك ، مثل الحي والعليم والقدير ؛ فإن هذه ليست مقولة بالاشتراك اللفظي فقط ، بل بالتواطؤ ، وهي أيضا مشككة ؛ فإن معانيها في حق الله تعالى أولى ، وهي حقيقة فيهما ، ومع ذلك فلا يقولون : إن ما يستحقه الله تعالى من هذه الأسماء إذا سمي بها مثل ما يستحقه غيره ، ولا أنه في وجوده وحياته وعلمه وقدرته مماثلا لخلقه ، ولا يقولون أيضا إن له أو لغيره في الخارج وجودا غير حقيقتهم الموجودة في الخارج ؛ بل اللفظ يدل على قدر مشترك [إذا [(٣)]] أطلق وجرد عن الخصائص التي تميز أحدهما » [(٤)] ، ثم بين أن هذا لا يستعمل في أسماء الله فقط

---

(١) منهاج السنة (٥٨٦/٣) – ط جامعة الإمام – ، وانظر : ما قبل ذلك (١١٨/٢-١١٩) .

(٢) في المطبوعة [وهو] ، وسياق الكلام يقتضي ما أثبت ، وقد أشار إلى هذا التصويب المعلق في الحاشية .

(٣) في المطبوعة (إذ) ولعل الصواب ما أثبت .

(٤) نقض التأسيس – مطبوع – (٣٧٨/٢) .

ولا في اللغة أيضا ، وإنما يذكر في مواضع تجرد عن الخصائص لأجل المناظرة فيقدر الأمر تقديرا (١) .

ومع أن هذا هو قول جماهير الصفاتية وغيرهم إلا أن بعض من خاض في الفلسفة والمنطق كالرازى والآمدى والشهرستاني ظنوا – في بعض أقوالهم – أنه يجب أن يكون ما بين أسماء الله وأسماء المخلوقين من توافق مقولا بالاشتراك اللفظي ، وقد بين شيخ الإسلام أن الذي دفعهم إلى هذا القول شبهتان :

إحداهما : شبهة الوقوع في التشبيه والتركيب .

والثانية : ظن ثبوت الكليات المشتركة في الخارج .

أما الشبهة الأولى فيقول شيخ الإسلام : إن كثيرا من الناس « تنازعوا في الأسماء التي تسمى الله بها وتسمى بها عباده كالموجود والحي والعليم والقدير ، فقال بعضهم : هي مقولة بالاشتراك اللفظي حذرا من إثبات قدر مشترك بينهما ، لأنهما إذا اشتركا في مسمى الوجود لزم أن يمتاز الواجب عن الممكن بشيء آخر فيكون مركبا ، وهذا قول بعض المتأخرين كالشهرستاني والرازي في أحد قوليهما ، وكالآمدى مع توقفه أحيانا » (٢) ، ثم رد على الرازي والآمدى حين ظنا أن الأشعري وغيره ممن ينفي الأحوال ويقول إن وجود كل شيء عين حقيقته – يقولون بهذا القول وأنها مقولة بالاشتراك اللفظي ، وزعما أن هذا لازم لهم ، لأنهم لو قالوا هو متواطئ لكان بينهما قدر مشترك ، فيمتاز أحدهما عن الآخر بخصوص حقيقته ، والمشترك ليس هو المميز ، فلا يكون الوجود المشترك هو الحقيقة المميزة . وبين أن هذا غلط عليهم (٣) .

هذه شبهة التركيب ، أما شبهة التشبيه فإنهم قالوا : إذا قلنا موجود وموجود ، وحي وحي ، لزم التشبيه (٤) .

---

(١) انظر : نقض التأسيس – مطبوع – (٣٧٩/٢) .
(٢) منهاج السنة (٥٨١/٢) – ط جامعة الإمام – .
(٣) انظر : منهاج السنة (٥٨١/٢–٥٨٢) – ط جامعة الإمام – .
(٤) انظر : منهاج السنة (٥٨٤/٢) .

وأما الشبهة الثانية : فبسببها غلط الرازي وغيره « فإنه ظن أنه إذا كان هذا موجودا وهذا موجودا ، والوجود شامل لهما ، كان بينهما وجود مشترك كلي في الخارج ، فلا بد من مميز يميز هذا عن هذا ، والمميز إنما هو الحقيقة فيجب أن يكون هناك وجود مشترك وحقيقة مميزة » (١) .

وهذه مبنية على مسألة طالما غلط فيها أهل المنطق والفلسفة وأتباعهم ، وهي مسألة الكليات المطلقة التي تكون في الأذهان ، وتوهمهم أنها قد تكون موجودة في الأعيان .

فبهاتين الشبهتين : شبهة التشبيه ، وشبهة الكليات الذهنية قال بعض هؤلاء الأشاعرة : إن الوجود وغيره إذا أطلق على الخالق والمخلوق كان من قبيل المشترك اللفظي . وقد رد عليهم شيخ الإسلام من وجوه أهمها :

١ - أن القول الذي يقول به جماهير الناس : جمهور المعتزلة ، والمتكلمة الصفاتية من الأشعرية والكرامية والسالمية ، واتباع الأئمة الأربعة من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية ، وأهل الحديث ، والصوفية ، أن هذه الأسماء حقيقة للخالق تعالى ، وإن كانت تطلق على خلقه حقيقة .

وأما الأقوال الأخرى فهي باطلة :

مثل قول من يقول : إنها حقيقة في الخالق مجاز في المخلوق ، وهو قول أبي العباس الناشيء .

ومثل قول من يقول بالعكس ، أي أنها حقيقة في المخلوق مجاز في الخالق ، كما هو قول غلاة الجهمية والقرامطة والباطنية الذين ينفون عن الله الأسماء الحسنى بل ويقولون : إن الله ليس بحي ولا عالم ولا جاهل (٢) ... .

---

(١) منهاج السنة (٥٨٥/٢) - ط جامعة الإمام .

(٢) انظر : في هذه الأقوال : الجواب الصحيح (١٥٠/٣) ، والرد على المنطقيين (ص : ١٥٥-١٥٧) ، ومجموع الفتاوى (١٩٦/٥-١٩٧،٢٠٧) ، ودرء التعارض (١٨٤/٥-١٨٥) ، ومنهاج السنة (٥٨٢/٢-٥٨٣) - ط جامعة الإمام - .

والصواب أنها حقيقة فيهما ، ولا معنى لهذا القول إلا بإثبات المعنى المشترك في كل اسم أو صفة ، ثم إن وجود الخالق يخصه ووجود المخلوق يخصه ، وهكذا بقية الصفات ، وكل من قال بالمشترى اللفظي فقد جانب قول أهل الحق ، ولزمه أن يقول بواحد من تلك الأقوال الفاسدة .

٢ - أن كل موجودين فلابد بينهما من قدر مشترك وقدر مميز ، وهذه مسألة التشبيه والتمثيل ، وقد سبق تفصيل القول فيها ، مع بيان اعتراف الأشاعرة ، بل وتقريرهم أن إثبات الصفات لله كالوجود والسمع والبصر والحياة وغيرها ، لا يقتضي أن يكون الله مشابها لخلقه [١] .

٣ - أن هؤلاء الذين يقولون بالمشترك اللفظي متناقضون ، لأنهم مع قولهم إن الوجود مقول بالاشتراك اللفظي إلا أنهم يجعلونه « ينقسم إلى واجب وممكن ، أو قديم ومحدث ، كما تنقسم سائر الأسماء العامة الكلية لا كما تنقسم الألفاظ المشتركة كلفظ سهيل المقول [٢] على « سهيل » الكوكب ، وعلى سهيل بن عمرو ، فإن تلك لا يقال فيها : إن هذا ينقسم إلى كذا وكذا ، ولكن يقال : إن هذا اللفظ يطلق على هذا المعنى ، وعلى هذا المعنى ، وهذا أمر لغوى لا تقسيم عقلي ، وهناك [أي في المتوطئ] تقسيم عقلي : تقسيم المعنى الذي هو مدلول اللفظ العام ، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام » [٣] . وتناقضهم في هذا واضح جدا لأن التقسيم لا يكون في الألفاظ المشتركة إن لم يكن المعنى مشتركا [٤] .

٤ - أنه لو لم تكن هذه الأسماء متواطئة لأدى ذلك إلى عدم فهم المعاني المرادة في كل سياق ، لأنه إذا قيل : إنها من باب المشترك اللفظي ، كان ورود هذا الاسم في موضع له معنى . فإذا ورد في موضع آخر وأراد به المعنى الآخر

---

(١) انظر : مبحث توحيد الألوهية والربوبية (ص : ٩٤٨-٩٥٦) .

(٢) في طبعة جامعة الإمام (القول) وهو خطأ مطبعي ، وهو على الصواب في طبعة مكتبة دار العروبة - المحققة (٤٧٠/٢) - ، والمحقق للطبعتين الدكتور/محمد رشاد سالم - رحمه الله - .

(٣) منهاج السنة (٥٨٦/٢) - ط جامعة الإمام - ، وانظر : شرح حديث النزول - مجموع الفتاوى (٣٢٢/٥) - .

(٤) انظر : درء التعارض (٣٢٥/٥) .

- الذي يختلف عن الأول تماما - فإنه لا يفهم ذلك المعنى إلا بدليل يدل عليه [١] ، فإذا قيل المخلوق موجود ، ثم قيل والله تعالى موجود ، فالقول أن الوجود مقول بالاشتراك اللفظي يقتضي أن معنى الوجود في العبارة الثانية له معنى آخر بعيد عن مدلول اللفظ الأول ، ولابد من دليل يدل على المعنى المقصود منه ، وهذا لو طبق يؤدى إلى تخبط عجيب في فهم مدلول الألفاظ والعبارات .

٥ - أن القول بالاشتراك اللفظي يؤدى إلى موافقة الملاحدة والقرامطة ، « فإنهم إذا جعلوا أسماء الله تعالى كالحي والعليم والقدير والموجود ونحو ذلك مشتركة اشتراكا لفظيا ، لم يفهم منها شيء إذا سمى بها الله ، إلا أن يعرف ما هو ذلك المعنى الذي يدل عليه إذا سمي بها الله ، لا سيما إذا كان المعنى المفهوم منها عند الإطلاق ليس هو المراد إذا سمي بها الله .

ومعلوم أن اللفظ المفرد إذا سمي به مسمى لم يعرف معناه حتى يتصور المعنى أولا ، ثم يعلم أن اللفظ دال عليه ، فإذا كان اللفظ مشتركا فالمعنى الذي وضع له في حق الله لم نعرفه بوجه من الوجوه ، فلا يفهم من أسماء الله الحسنى معنى أصلا ، ولا يكون فرق بين قولنا : حي ، وبين قولنا : ميت ، ولا بين قولنا : موجود ، وبين قولنا : معدوم ، ولا بين قولنا : عليم ، وبين قولنا : جهول ، أو « ديز » أو « كجز » ، بل يكون بمنزلة ألفاظ أعجمية سمعناها ولا نعلم مسماها ، أو ألفاظ مهملة لا تدل على معنى ، كديز وكجز ونحو ذلك .

ومعلوم أن الملاحدة يكفيهم هذا ، فإنهم لا يمنعون إطلاق اللفظ إذا تظاهروا بالشرع ، وإنما يمنعون أن نفهم معنى » [٢] .

وهذا هو لب المسألة ، لأن القول بالمشترك اللفظي يؤدي إلى اعتقاد أن هذه الأسماء أو الصفات بالنسبة لله تعالى لها معان أخرى بعيدة عن المعاني التي دلت عليها هذه النصوص التي وردت بها ، « وإذا لم تكن أسماؤه متواطئة لم يفهم العباد من أسمائه شيئا أصلا ، إلا أن يعرفوا ما يخص ذاته ، وهم لم يعرفوا

---

(١) انظر : درء التعارض (٥/٣٢٦) .
(٢) منهاج السنة (٢/٣٢٦) - ط جامعة الإمام - .

ما يخص ذاته ، فلم يعرفوا شيئا » [١] ، وهذا هو الإلحاد في أسمائه وآياته .

٦ - والذين قالوا بالمشترك اللفظي طبقوه أو التزموه في لفظ الوجود بالنسبة لله وبالنسبة للمخلوق ، فقالوا : يشتركان في الوجود ، ويمتاز أحدهما عن الآخر بحقيقته .

وهنا يجيبهم شيخ الإسلام بأن القول في الحقيقة كالقول في الوجود ، « فإن هذا له حقيقة ، وهذا له حقيقة ، كما أن لهذا وجودا ولهذا وجودا ، وأحدهما يمتاز عن الآخر بوجوده المختص به ، كما هو ممتاز عنه بحقيقته التي تختص به . فقول القائل : إنهما يشتركان في مسمى الوجود ، ويمتاز كل واحد منهما بحقيقته التي تخصه كما لو قيل : هما مشتركان في مسمى الحقيقة ويمتاز كل منهما بوجوده الذي يخصه . وإنما وقع الغلط لأنه أخذ الوجود مطلقا لا مختصا ، وأخذت الحقيقة مختصة لا مطلقة ، ومن المعلوم أن كلا منهما يمكن أن يوجد مطلقا ، ويمكن أن يوجد مختصا ، فإذا أخذا مطلقين تساويا في العموم ، وإذا أخذا مختصين تساويا في الخصوص ، وأما أخذ أحدهما عاما والآخر مختصا فليس هذا بأولى من العكس » [٢] .

وهذا المنهج الإلزامي الدقيق كثيرا ما يستخدمه شيخ الإسلام ، ومن ذلك قوله في مسألة الصفات التي أولها الأشاعرة ، مثل صفة المحبة التي أولوها بإرادة الإنعام ، لأنهم قالوا : إن المحبة ميل القلب إلى المحبوب وهذه صفة المخلوق ، ولا يجوز أن تكون صفة لله ، فهنا يقال لهم : يلزمكم في تأويلكم نظير ما لزمكم في المعنى الذي فررتم منه ، فإنه يقال لكم في قولكم : إن المحبة إرادة الأنعام : ونحن لا نعلم من الارادة إلا ميل النفس إلى المراد . فافعلوا في الإرادة ما فعلتم في المحبة فأولوها ، أو فافعلوا في المحبة ما فعلتم في الارادة فأثبتوها ، وهكذا بقية الصفات .

٧ - أما مسألة الكليات المشتركة التي تكون في الأذهان - وتوهم بعض الفلاسفة وأتباعهم أنها قد تكون موجودة في الأعيان - فإن شيخ الإسلام ناقشها

---

(١) مجموع الفتاوى (٥/٢١٠) .

(٢) منهاج السنة (٢/٥٨٧-٥٨٨) - ط جامعة الإمام - ، وانظر : درء التعارض (٥/١١٦-١١٨) .

طويلا [١] ، وبين أثناء ذلك أن حجج هؤلاء مدارها على أن المطلق المشترك الكلي موجود في الخارج ، قال : « وهذا هو الموضع الذي ضلت فيه عقول هؤلاء ، حيث اعتقدوا أن الأمور الموجودة المعينة اشتركت في الخارج في شيء ، وامتاز كل منها عن الآخر بشيء ، وهذا عين الغلط » [٢] . وفي منهاج السنة قال مجيبا عن هذا الاشتباه والغلط الذي وقع فيه الرازي والآمدى وغيرهما : « وأما حل الشبهة فهو أنهم توهموا أنه إذا قيل : إنهما مشتركان في مسمى الوجود ، يكون في الخارج وجود مشترك هو نفسه في هذا ، وهو نفسه في هذا ، فيكون نفس المشترك فيهما ، والمشترك لا يميز ، فلابد له من مميز .

وهذا غلط ؛ فإن قول القائل : يشتركان في مسمى الوجود ، أي : يشتبهان في ذلك ويتفقان فيه ، فهذا موجود ، وهذا موجود ، ولم يشرك أحدهما الآخر في نفس وجوده البتة . وإذا قيل : يشتركان في الوجود المطلق الكلي ، فذاك المطلق الكلي لا يكون مطلقا كليا إلا في الذهن ، فليس في الخارج مطلق كلي يشتركان فيه ، بل هذا له حصة منه ، وهذا له حصة منه ، وكل من الحصتين ممتازة عن الأخرى [٣] » ، ثم قال بعد مناقشة أهل المنطق : « فمسألة الكليات والأحوال وعروض العموم لغير الألفاظ ، من جنس واحد ، ومن فهم الأمر على ما هو عليه ، تبين له أنه ليس في الخارج شيء هو بعينه موجود في هذا وهذا . وإذا قال : نوعه موجود ، أو الكلي الطبيعي موجود ، أو الحقيقة موجودة ، أو الإنسانية من حيث هي موجودة ، ونحو هذه العبارات ، فالمراد به أنه وجد في هذا نظير ما وجد في هذا أو شبهه أو مثله ، ونحو ذلك .

والمتماثلات يجمعهما نوع واحد ، وذلك النوع هو الذي بعينه يعم هذا ويعم هذا ، لا يكون عاما مطلقا إلا في الذهن ، وأنت إذا قلت : الإنسانية

---

(١) انظر مثلا : درء التعارض (٥/٨٩-١٧٥) ، وقد ذكر في منهاج السنة (٢/٥٩٥) - ط جامعة الإمام - ، انه أفرد موضوع « الكليات » بمؤلف مختص بها لعموم الحاجة ولازالة الشبهة ، وقد ذكرها ابن القيم في أسماء مؤلفات ابن تيمية (ص : ٢٤) .

(٢) درء التعارض (٥/١١٢) .

(٣) منهاج السنة (٢/٥٨٨-٥٨٩) - ط جامعة الإمام - .

موجودة في الخارج ، والكلي الطبيعي موجود في الخارج ، كان صحيحا : بمعنى أن ما تصوره الذهن كليا يكون في الخارج ، لكنه إذا كان في الخارج لا يكون كليا ، كما أنك إذا قلت : زيد في الخارج ، فليس المراد هذا اللفظ ، ولا المعنى القائم في الذهن ، بل المراد المقصود بهذا اللفظ موجود في الخارج » (١) .

ثم طبق شيخ الإسلام كلامه في مسألة الكليات على شبهة التشبيه التي أوقعت هؤلاء بقولهم بالمشترك اللفظي في مسألة الله وصفاته وما وافقها من أسماء المخلوقين وصفاتهم فقال : « وبهذا يتبين غلط النفاة في لفظ التشبيه ؛ فإنه يقال : الذي يجب نفيه عن الرب تعالى اتصافه بشيء من خصائص المخلوقين ، كما أن المخلوق لا يتصف بشيء من خصائص الخالق ، أو أن يثبت للعبد شيء يماثل فيه الرب ، وأما إذا قيل : حي وحي وعالم وعالم ، وقادر وقادر ، أو قيل : لهذا قدرة ولهذا قدرة ، ولهذا علم ، ولهذا علم ، كان نفس علم الرب لم يشركه في العبد ، ونفس علم العبد لا يتصف به الرب ، تعالى عن ذلك ، وكذلك في سائر الصفات ، بل ولا يماثل هذا هذا ، وإذا اتفق العلماء في مسمى العلم ، والعالمان في مسمى العالم ، فمثل هذا التشبيه ليس هو المنفي ، لا بشرع ولا بعقل ، ولا يمكن نفي ذلك إلا بنفي وجود الصانع » (٢) .

وليس هذا خاصا بالصفات التي أثبتها الأشاعرة ، بل يشمل غيرها من الصفات كالنزول والاستواء والمجيء ، فإثباتها لله ، مع أن المخلوق قد يوصف بالنزول والاستواء والمجيء لايقتضي المشابهة ، والقول بأن ذلك من قبيل المشترك اللفظي يعطل هذه الصفات عن معانيها (٣) .

وقد بين شيخ الإسلام أن الآمدى – في مسألة الكليات المشتركة ووجودها في الأذهان – قد بين في كتابه احكام الأحكام ما يناقضها ، يقول : « والآمدى

---

(١) منهاج السنة (٥٩٢/٢) .

(٢) المصدر السابق (٥٩٥/٢-٥٩٦) – ط جامعة الإمام – .

(٣) انظر : مجموع الفتاوى (٢٠٠/٥) ومابعدها . وشرح حديث النزول – مجموع الفتاوى – (٣٢٣/٥) ومابعدها .

قد بين فساد هذا [أي المشترك الكلي وكونه قد يوجد في الأعيان] في غير موضع من كتبه ، مثل كلامه في الفرق بين المطلق والمقيد والكلي والجزئي ، وغير ذلك ، وزيف ظن من يظن أن الكلي يكون جزءا من المعين ، وبين خطأ من يقول ذلك كالرازي وغيره ، فلو رجع إلى أصله الصحيح الذي ذكره في الكلي والجزئي والمطلق والمعين ، لعلم فساد هذه الحجة ، ولكن لفرط التباس أقوالهم وما دخلها من الباطل الذي اشتبه عليهم وعلى غيرهم ، تزلق أذهان كثير من الأذكياء في حججهم ، ويدخلون في ضلالهم من غير تفطن لبيان فسادها ، كالرازي والآمدى ونحوهما : تارة يمنعون وجود الصور الذهنية ، حتى يمنعوا ثبوت الكلي في الذهن ، وتارة يجعلون ذلك ثابتا في الخارج » [١] .

ثم ذكر شيخ الإسلام أن الآمدى في دقائق الحقائق أثبت المشترك الكلي في الخارج [٢] ، وفي احكام الأحكام نفاها ورد على الرازي [٣] ، كما ذكر بأن الرازي نفاها أيضا في الملخص [٤] ، وبيان هذا التناقض الذي وقع فيه هؤلاء هو جزء من منهج شيخ الإسلام في ردوده عليهم [٥] .

٨ - وإضافة إلى ما سبق من ردود فإن شيخ الإسلام يبين هذه المسألة ويوضحها من خلال بيان منهج السلف في الصفات ، القائم على إثبات هذه الصفات لله تعالى كما وردت من غير تمثيل ولا تكييف ، ولا تحريف ولا تعطيل ، ونظرا لأن هؤلاء إنما أوقعهم بالقول بالمشترك اللفظي الخوف من التشبيه ، فقد أوضح شيخ الإسلام المسألة وبينها وضرب لذلك بعض الأمثلة المهمة :

---

(١) درء التعارض (١٢٠/٥) .

(٢) انظر : المصدر السابق (١٠٨/٥-١١١) .

(٣) انظر : المصدر نفسه (١٢٠/٥-١٢٥) ، وكلام الآمدي في الأحكام (١٨٣/٢-١٨٤) - ت عبد الرزاق عفيفي - ، وقد سبقت الإشارة إلى هذا في ترجمة الرازي (ص : ٦٦١) .

(٤) انظر : درء التعارض (١٢٥/٥-١٢٦) ، وانظر أيضا : (٢٤٨/٤-٢٦١) .

(٥) انظر غير ما سبق : الصفدية (٩٩/١-١٠٣) ، ومسألة الأحرف - مجموع الفتاوى (٩٦/١٢-٩٧) ، ونقض التأسيس - مطبوع - (٣٧٨/٢-٣٨٢) ، ومنهاج السنة (١٥١/٤-١٥٢) - ط بولاق - .

(أ) فقد بين أن الأسماء والصفات نوعان :

نوع يختص به الرب ، مثل الإله ، ورب العالمين ، ونحو ذلك ، فهذا لا يثبت للعبد بحال ، ومن هنا ضل المشركون الذين جعلوا لله أندادا .

والثاني : ما يوصف به العبد في الجملة ، كالحي والعالم والقادر ، فهذا لا يجوز أن يثبت للعبد مثل ما يثبت للرب أصلا ، فإنه لو ثبت له مثل ما يثبت له للزم أن يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر ، ويجب له ما يجب له ، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ، وذلك يستلزم اجتماع النقيضين [1] . وقد سبق تفصيل هذا في مبحث الألوهية والربوبية .

(ب) وبالنسبة للنوع الثاني مما يتفقان فيه ، فهل يلزم منه التماثل ؟ يوضح شيخ الإسلام ذلك ببيان أن هذه الأمور لها ثلاثة اعتبارات :

أحدها : ما يختص به الرب ، فهذا ما يجب له ويجوز ويمتنع عليه ليس للعبد فيه نصيب .

والثاني : ما يختص بالعبد ، كعلم العبد وقدرته وحياته ، فهذا إذا جاز عليه الحدوث والعدم لم يتعلق ذلك بعلم الرب وقدرته وحياته ، فإنه لا اشتراك فيه .

والثالث : المطلق الكلي ، وهو مطلق الحياة والعلم والقدرة ، فهذا المطلق ما كان واجبا له كان واجبا فيهما ، وما كان جائزا عليه كان جائزا عليهما ، وما كان ممتنعا عليه كان ممتنعا عليهما ، فالواجب أن يقال : هذه صفة كمال حيث كانت ، فالحياة والعلم والقدرة صفة كمال لكل موصوف والجائز عليهما اقترانهما بصفة أخرى كالسمع والبصر والكلام ، فهذه الصفات يجوز أن تقارن هذه في كل محل - اللهم إلا إذا كان هناك مانع من جهة المحل لا من جهة الصفة - . وأما الممتنع عليهما ، فيمتنع أن تقوم هذه الصفات إلا بموصوف قائم بنفسه ، هذا ممتنع عليهما في كل موضع فلا يجوز أن تقوم صفات الله بأنفسها ، بل بموصوف ،

---

(١) منهاج السنة (٢/٥٩٦) - ط جامعة الإمام - ، وانظر : الجواب الصحيح (٢/٢٣٢) .

وكذلك صفات العباد لا يجوز أن تقوم بأنفسها ، بل بموصوف »[١] .

وهذا المطلق الكلي الذي هو النوع الثالث ، هو الذي من خلاله نفهم ما خوطبنا به ، ولذلك فنحن نعلم مثلا أنه إذا وصف أحد بصفة ، فإن هذه الصفة لابد أن تقوم بالموصوف ، كما أننا نفرق بين صفة الحياة ، والعلم والكلام ، من غير أن يرتبط ذلك بتخصيص الموصوف بها ، هل هو الخالق أو العبد ، ولولا ذلك لكانت معرفتنا بأسماء الله وصفاته وآياته ألغازا وألفاظا أعجمية لا تفهم ، ومن أراد أن يلتزم نفي التشبيه بنفي أي نوع من أنواع التشابه الذي يرد في المطلق الكلي فلابد أن يؤدي به الأمر إلى نفي وجود الخالق ، ومتى أقر بوجود الخالق وأنه غير هذه المخلوقات لزمه شيء من هذا .

(جـ) ومن الأصول التي قررها السلف وركز عليها شيخ الإسلام أن القول في الصفات كالقول في الذات ، يحتذى حذوه ، فكما أن لله ذاتا لا تشبه ذوات المخلوقين ، فكذلك له صفات لا تشبه صفات المخلوقين ، وإذا كان إثبات الذات لله إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية ، فكذلك إثبات الصفات إثبات وجود لا إثبات كيفية ، وهذا أصل عظيم ، مقنع جدا لمن تدبره ، وهو مرتبط بما سبق من أن صفات المخلوق تخصه كما أن له ذاتا تخصه ، وكذلك ربنا تبارك وتعالى له صفات تخصه وتليق به كما أن له ذاتا تخصه ، ولا يخلط بينهما إلا مشبه ممثل ، أو معطل ملحد في أسمائه وصفاته يريد أن يجعل ذلك سلما لتعطيله وتحريفه[٢] .

(د) ضرب المثل بنعيم أهل الجنة ، وبالروح :

وهذان المثلان يكثر ورودهما في مناقشات شيخ الإسلام للأشاعرة ولغيرهم ، وفي بيانه للمنهج الحق في الصفات ، البعيد عن التأويل والتفويض والتمثيل والتشبيه .

---

(١) منهاج السنة (٢/٥٩٧-٥٩٨) - ط جامعة الإمام - .

(٢) انظر في بيان هذا الأصل : التدمرية (ص : ٤٣-٤٦) - ت السعوي - ، والفتوى الحموية - مجموع الفتاوى (٥/١١٤) ، وشرح حديث النزول - مجموع الفتاوى (٥/٣٣٠، ٣٥١) ، ومجموع الفتاوى (٦/٣٥٥، ١٢/٥٧٥) ، ونقض التأسيس - مطبوع - (٢/٧٦) .

يقول شيخ الإسلام مستدلا لهذه المسألة : « بل أبلغ من ذلك أن الله أخبر أن في الجنة من المطاعم والمشارب والملابس والمناكح ما ذكره في كتابه ، كما أخبر أن فيها لبنا ، وعسلا ، وخمرا ، ولحما ، وحريرا ، وذهبا ، وفضة ، وحورا ، وقصورا ، ونحو ذلك ، وقد قال ابن عباس : « ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء » (١) ، فتلك الحقائق التي في الآخرة ليست مماثلة لهذه الحقائق التي في الدنيا ، وإن كانت مشابهة لها من بعض الوجوه ، والاسم يتناولها حقيقة ، ومعلوم أن الخالق أبعد عن مشابهة المخلوق ، فكيف يجوز أن يظن أن فيما أثبته الله تعالى من أسمائه وصفاته مماثلا لمخلوقاته وأن يقال : ليس ذلك بحقيقة ، وهل يكون أحق بهذه الأسماء الحسنى والصفات العليا من رب السموات والأرض ؟ مع أن مباينته للمخلوقات أعظم من مباينة كل مخلوق » (٢) .

وفي موضع آخر شرح ذلك فقال : « إنه يعلم الإنسان أنه حي عليم قدير سميع بصير متكلم ، فيتوصل بذلك إلى أن يفهم ما أخبر الله به عن نفسه من أنه حي عليم قدير سميع بصير متكلم ، فإنه لو لم يتصور لهذه المعاني من نفسه ونظره إليه لم يمكن أن يفهم ما غاب عنه ، كما أنه لولا تصوره لما في الدنيا من العسل واللبن والماء والخمر والحرير والذهب والفضة ، لما أمكنه أن يتصور ما أخبر به من ذلك من الغيب ، لكن لا يلزم أن يكون الغيب مثل الشهادة فقد قال ابن عباس .... « وذكر قوله السابق ، وشرح الفرق بين نعيم الجنة والدنيا وأن نعيم الجنة لا يفسد ولا يتغير ، ثم قال : « فإذا كان ذلك المخلوق يوافق ذلك المخلوق في الاسم ، وبينهما قدر مشترك وتشابه ، علم به معنى ما خوطبنا به ، مع أن الحقيقة ليست مثل الحقيقة ، فالخالق جل جلاله أبعد عن مماثلة مخلوقاته ، مما في الجنة لما في الدنيا .

---

(١) رواه وكيع في نسخته عن الأعمش ، رقم (١) ، ت الفريوائي ، وهناد في الزهد رقم (٣، ٨) ، وأبو نعيم في صفة الجنة رقم (١٢٤) (١/ ١٦٠) ، والبيهقي في البعث والنشور رقم (٣٣٢) ، وابن أبي حاتم في تفسيره [آية : ٢٥ من سورة البقرة] ورقمه (٢٦١) - ت الدكتور أحمد الزهراني - . ط على الآلة الكاتبة ، وابن جرير في تفسيره [البقرة : آية ٢٥] ، ورقمه عند شاكر (٥٣٤-٥٣٥) ، وصححه الألباني في صحيح الجامع رقم (٥٢٨٦) ، وعزاه للضياء في المختارة .

(٢) مجموع الفتاوى (٥/ ٢٠٨) .

فإذا وصف نفسه بأنه حي عليم سميع بصير قدير ، لم يلزم أن يكون مماثلا لخلقه ، إذ كان بعدها عن مماثلة خلقه أعظم من بعد مماثلة كل مخلوق لكل مخلوق ... » [١] .

وهذا المثل واضح جدا ، مبين للمسألة ، وقد وفق شيخ الإسلام في عرضه وشرحه ، وهو مما يسلم به مؤولة الصفات ، لأنهم يثبتون البعث والجنة والنار ، وقد سبق في موضوع تسلط الفلاسفة والقرامطة على المتكلمين بيان أن هؤلاء الملاحدة وصموهم بالتناقض لكونهم أولوا نصوص الصفات و لم يؤولوا نصوص المعاد والجنة والنار [٢] ، ومعلوم أن الملاحدة طردوا الأمرين نفيا ، وأهل السنة طردوهما إثباتا ، وهؤلاء تناقضوا ، وشيخ الإسلام حينما يضرب هذا المثل – مثل نعيم الجنة – كأنه يريد أن يقرن بين مسألة دلالة النصوص وأنها واحدة في الصفات والمعاد ، – وقد شرحها في عرضه لتسلط الملاحدة – ومسألة ما يفهم من النصوص ، وأن نصوص النعيم إذا كانت تفهم لأنها تشبه نعيم الدنيا مع ما بينهما من الاختلاف في الحقيقة والكيفية ، فكذلك نصوص الصفات تفهم وتعلم ولا تقتضي موافقتها في الاسم لصفات العباد أن تكون مثلها أو مشابهة لها [٣] .

وكذلك مثل الروح ، فإنها « إذا كانت موجودة ، حية ، عالمة ، قادرة ، سميعة بصيرة ، تصعد وتنزل ، وتذهب وتجيء ، ونحو ذلك من الصفات ، والعقول قاصرة عن تكييفها وتحديدها ؛ لأنهم لم يشاهدوا لها نظيرا ، والشيء إنما تدرك حقيقته : إما بمشاهدته ، أو بمشاهدة نظيره ، فإذا كانت الروح متصفة بهذه الصفات مع عدم مماثلتها لما يشاهد من المخلوقات ، فالخالق أولى بمباينته لمخلوقاته ،

---

(١) مجموع الفتاوى (٩/٢٩٥-٢٩٦) .

(٢) انظر ماسبق : (ص : ٨٩٦) ومابعدها .

(٣) انظر : في شرح هذا المثل – مثل نعيم الجنة – التدمرية (ص : ٤٦-٥٠) – المحققة ، والحموية – مجموع الفتاوى (٥/١١٥) ، ومنهاج السنة (٢/١٥٧-١٥٩) – ط جامعة الإمام – ، ومجموع الفتاوى (٥/٢٥٧-٢٥٨، ٦/١٢٣-١٢٥ ، ١١/٤٨٢-٤٨٣) ، وتفسير سورة الإخلاص – مجموع الفتاوى (١٧/٣٢٦) ، والتسعينية (ص : ١٢٢) ، والصفدية (١/٢٨٨-٢٨٩) ، وشرح حديث النزول – مجموع الفتاوى (٥/٣٤٨) .

مع اتصافه بما يستحقه من أسمائه وصفاته ، وأهل العقول أعجز عن أن يحدوه أو يكيفوه منهم عن أن يحدوا الروح أو يكيفوها ... » [(١)] .

ومثل الروح كثيرا ما يسوقه شيخ الإسلام لنفي اشتراط معرفة كيفية الصفات لإثباتها ، وخاصة في مثل صفة الاستواء والنزول والمجيء ، وقد أوضح شيخ الإسلام هذا المثل أيما إيضاح في مناسبات عديدة [(٢)] .

المسألة الخامسة : تقابل العدم والملكة [(٣)] ، والرد على الملاحدة الغلاة :

هذه المسألة من شبه الغلاة من الجهمية والقرامطة في نفيهم للصفات ، وليس الغريب إيرادهم لها ، لأن الباطل وأهله لا يتوقفون عن إيراد الأدلة على باطلهم ولو كانت ضعيفة متهافتة ، وإنما الغريب أن يذعن لهذه الشبهة بعض النظار من المتكلمين ويعتقدوا أن اعتراضهم وشبهتهم صحيحة [(٤)] .

---

(١) التدمرية (ص : ٥٦) - المحققة - .

(٢) انظر مثل الروح : الفتوى الحموية - مجموع الفتاوى (٥/١١٥-١١٦) ، وشرح حديث النزول - مجموع الفتاوى (٥/٣٥٤-٤٥٨) ، ومجموع الفتاوى (٩/٢٩٨) ، ودرء التعارض (٦/١٣١) .

(٣) المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان من جهة واحدة ، وهما أنواع :

(أ) الضدان ، وهما اللذان لا يجتمعان ولكن قد يرتفعان ، كالسواد والبياض .

(ب) المتضايفان ، كالأبوة والبنوة ، فهذان قد يجتمعان لكن من جهتين ، لا من جهة واحدة ، فالأبوة والبنوة قد تجتمع في زيد لكن من جهتين ، فإن أبوته بالقياس إلى ابنه ، وبنوته بالقياس إلى أبيه .

(جـ) المتقابلان بالسلب والإيجاب ، وهما أمران أحدهما عدم الآخر مطلقا ، كالفرسية ، واللافرسية ، ومثل : زيد حيوان ، زيد ليس بحيوان .

(د) المتقابلان بالملكة والعدم : وهما أمران أحدهما وجودي والآخر عدمي ذلك الأمر الوجودي لا مطلقا ، بل من القابل ، كالبصر والعمى والعلم والجهل ، فالعمى عدم البصر عما من شأنه البصر ، والجهل عدم العلم عما من شأنه العلم .

والمراد بالملكة : كل معنى وجودى أمكن أن يكون ثابتا للشيء إما بحق جنسه كالبصر للإنسان أو بحق نوعه ككتابة زيد ، أو بحق شخصه كاللحية للرجل ، وأما العدم المقابل لها فهو ارتفاع هذه الملكة .

فقال هؤلاء : لما لم يكن الجماد ، كالحجر ، قابلا للاتصاف بالبصر والعمى ، فانه لا يقال فيه : أعمى ولا بصير (انظر التعريفات ص : ١٠٥-١٠٦ ، والمعجم الفلسفي - صليبا ٢/٣١٨-٣١٩) .

(٤) ذكر هذه المسألة قد يكون من باب الاستطراد ، خاصة في مثل هذا البحث الذي كثرت فروعه وتشعبت مسائله ، ولكن الذي دعا إلى ذلك أمور : =

وخلاصة المسألة أن الصفاتية احتجوا على إثبات صفة السمع والبصر والكلام لله بدليل الكمال ، وهو أنه لو لم يكن متصفا بهذه الصفات لا تصف بضدها ، فاعترض النفاة على هذا بأن هذا يلزم في القابل لها ، أما غير القابل - كالجماد - فنفي البصر عنه لا يلزم منه العمى ، لكونه غير قابل لهما ، يقول شيخ الإسلام في أحد المواضع - وكلامه في ذلك كثير - : « فإن قيل لهم : إذا لم يوصف بصفة الكمال ، لزم اتصافه بهذه النقائص . قالوا : هذا إنما يكون فيما يقبل الاتصاف بهذا وهذا ، ويقول المنطقيون : هذان متقابلان تقابل العدم والملكة ، لا تقابل السلب والإيجاب ، والمتقابلان تقابل السلب والإيجاب لا يرتفعان جميعا ، بخلاف المتقابلين تقابل العدم والملكة ، كالحياة والموت ، والعمى والبصر ، فإنهما قد يرتفعان جميعا إذا كان المحل لا يقبلهما كالجمادات ، فإنها لما لم تقبل الحياة والبصر والعلم لم يقل فيها إنها حية ولا ميتة ، ولا عالمة ولا جاهلة .

وقد أشكل كلامهم هذا على كثير من النظار ، وأضلوا به خلقا كثيرا ، حتى الآمدي وأمثاله من أذكياء النظار ، اعتقدوا أن هذا كلام صحيح ، وأنه يقدح في الدليل الذي استدل به السلف والأئمة ومتكلمو أهل الإثبات في إثبات السمع والبصر وغير ذلك من الصفات ، وهذا من جملة تلبيسات أهل المنطق والفلسفة التي راجت على هؤلاء فأضلتهم عن كثير من الحق الصحيح ، المعلوم بالعقل الصريح » [(١)] .

= أحدها : أن بعض الأشاعرة - كالآمدي - ذكروا صحة هذه الشبهة وصعوبة الجواب عنها .

والثاني : أن هذه الشبهة لم يقتصر مداها وخطرها على مبحث صفة السمع والبصر والكلام ؛ التي أثبتها الأشاعرة وغيرهم بطرق ، منها السمع ، ومن ثم فصحة هذه الشبهة لم يقدح في ثبوت هذه الصفات بأدلة أخرى ، وإنما تعداها إلى صفات أخرى كالعلو ، حيث احتج من يقول : أنا أقول : إن الله لا داخل العالم ولا خارجه ، أو لا قائم بنفسه ولا قائم بغيره بهذه الحجة ، وانهما متقابلان تقابل العدم والملكة . انظر مثلا : درء التعارض (٦/١٢٧-١٢٨) .

والثالث : كثرة إيراد شيخ الإسلام لهذه المسألة في كتبه في أثناء مناقشاته لنفاة الصفات ، ومن ثم فإيرادها هنا قد يفيد في بيان مدخل هذه المسألة وسبب إيرادها في مناسبات عديدة .

(١) درء التعارض (٦/١٣٥) .

وموقف الآمدى – المتأثر بهذه الشبهة كما ذكر شيخ الإسلام – ذكره في أبكار الأفكار ، وفي غاية المرام ، فقد قال في الأبكار بعد ذكر الشبهة وأنواع المتقابلات : « فإن أريد بالتقابل ها هنا تقابل التناقض بالسلب والإيجاب وهو أنه لا يخلو من كونه سميعا وبصيرا ومتكلما أو ليس ، فهو ما يقوله الخصم ولا يقبل نفيه من غير دليل ... وإن أريد بالتقابل تقابل العدم والملكة فلا يلزم أيضا من نفي الملكة تحقق العدم ولا بالعكس ، إلا في محل يكون قابلا لهما ، ولهذا يصح أن يقال : الحجر لا أعمى ولا بصير ، والقول بكون البارى تعالى قابلا للبصر والعمى دعوى محل النزاع ، والمصادرة على المطلوب ، وعلى هذا فقد امتنع لزوم العمى والخرس والطرش في حق الله تعالى من ضرورة نفي البصر والسمع والكلام عنه [(١)] » . ولما رأى الآمدى صدق هذا الاعتراض أحال على طريقة أخرى في الاستدلال لهذه الصفات ، أما أصحاب الشبهة من القرامطة وغيرهم فقد قالوا بسلب النقيضين فقالوا : نقول : لا أعمى ولا بصير وهكذا .

وقد رد شيخ الإسلام على هذه الشبهة وعلى من صححها ، وبين زيفها وبطلانها من وجوه عديدة منها :

١ – أن ما لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال أنقص مما يقبل الاتصاف بصفات الكمال ، ولذلك كان الحجر أنقص من الحي الأعمى ، وحينئذ فإذا كان اتصافه بكونه أعمى ، أصم ، أبكم ممتنعا ، مع كون المتصف بذلك أكمل من الجماد والذي لا يقبل الاتصاف بهذا وضده ؛ علم أن القول بأنه تعالى غير قابل للاتصاف بذلك أعظم في نقصه ، وهو أشد امتناعا .

٢ – أن هذا اصطلاح اصطلحتم عليه ، وهو باطل من وجهين :

أ – أن ما لا حياة فيه يسمى مواتا وميتا ، وهذا موجود في لغة العرب ، وقد جاء في القرآن ، قال تعالى : ﴿ وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ، أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ ﴾ [النحل : ٢٠-٢١] ، وهذا فى أصنام العرب

---

(١) أبكار الأفكار (١/٥٧) – ب ، وانظر : غاية المرام (ص : ٥٠-٥١) ، وقارن ذلك بما في التدمرية (ص : ١٥١-١٥٤) – مع حاشية المحقق ، ودرء التعارض (٤/٣٤-٣٧) ، حيث نقل كلام الآمدي .

وهي من الجمادات ، وقال تعالى : ﴿ وَآيَةٌ لَّهُمُ ٱلْأَرْضُ ٱلْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا ﴾ [يس : ٣٣] ، وقال : ﴿ ٱعْلَمُوا أَنَّ ٱللَّهَ يُحْيِي ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾ [الحديد : ١٧] .

ب – أن الجامدات يمكن اتصافها بالحياة وغيرها ، فإن الله قادر على أن يخلق في الجمادات حياة ، كما جعل عصا موسى حية تسعى ، تبلع الحبال والعصي .

٣ – أن نفس عدم الحياة والعلم والقدرة نقص لكل ما عدم عنه ذلك سواء فرض قابل أو غير قابل ، فإنا إذا قدرنا موجودين أحدهما يسمع ويبصر ويتكلم ، والآخر ليس كذلك ، كان الأول أكمل من الثاني ، وما لا يقبل ذلك أنقص مما يقبله .

٤ – أن كل محذور في عدم الملكة هو ثابت في السلب العام وزيادة ، فإذا كنتم تقولون : ليس ميتا ولا جاهلا ولا أعمى ، كان قولكم مع ذلك : ليس حيا ولا عالما ولا بصيرا ، فيه من النقص ما في قول من يقول : ميت وجاهل وأعمى ، وزيادة ، وهذا مبني على أن ما لا يقبل الملكة أنقص من القابل لها .

٥ – أن كل كمال اتصف به الممكن إذا لم يستلزم نقصا ، فالواجب أولى به من الممكن ، واتصافه به أولى لأنه أكمل ولأنه معطي الكمال لغيره ، فالإنسان – الذي هو أكمل عندكم من الجدار الذي ضربتم به المثل في عدم القبول – إذا كان متصفا بصفة من صفات الكمال الذي لا نقص به ، فالخالق أولى به ، وهذا واضح .

٦ – أن يقال لهؤلاء أنتم فررتم من التشبيه بالمخلوق الناقص فوقعتم في شر منه حيث شبهتموه بالجماد الذي هو أشد نقصا ، بل إن سلبكم النقيضين أدى إلى تشبيهه بما هو أشد نقصا من المعدومات والممتنعات [1] .

---

(١) انظر فيما سبق : الصفدية (١/٩٠-٩٦) ، والتدمرية (١٥٩-١٦٤) – المحققة – والجواب الصحيح (٢/١١٠-١١١) ، وشرح الأصفهانية (ص : ٧٦) – ت مخلوف – ، ودرء التعارض (١/٢٢٢-٢٢٣،٣٤١ ، ٣/٣٦٧-٣٦٨ ، ٤/٩-١٠ ، ٣٤-٤٠،١٥٩-١٦٠ ، ٥/٢٧٣-٢٧٤ ، ٦/١٣٥-١٣٧) ، والرسالة الأكملية ، مجموع الفتاوى (٦/٨٨-٩٠) ، وأيضا مجموع الفتاوى (٦/٥٣٨ ، ٨/٢٢-٢٤) ، والكيلانية مجموع الفتاوى (١٢/٣٥٧-٣٥٨) .

هذه أهم أوجه الرد ، وهناك ردود أخرى متجهة إلى نفس تقسيمهم للمتقابلات وبيان أنه متداخل وغير حاصر [١] .

وبذلك يتبين صحة هذا الدليل على إثبات الصفات ، وأن الله لو لم يتصف بالسمع والبصر لا تصف بضدها ، كما يتبين تهافت شبهة هؤلاء وبطلانها ، وأن الآمدى وغيره كانوا قاصري الفهم حين ظنوا صحة هذه الشبهة .

المسألة السادسة : هل الصفة هي الموصوف أو غيره ؟ :

هذه المسألة شبيهة بمسألة : هل الاسم هو المسمى أو غيره ، وكل ذلك من الألفاظ المجملة التي كان للسلف - رحمهم الله - فيها موقف واضح محدد ، وهو أنه لا ينبغي إطلاق النفي ولا الإثبات ، بل لابد من الاستفصال .

والمهم هنا قبل عرض الخلاف في ذلك وبيان الراجح ، توضيح منشأ بحث هذه المسألة : أي مسألة هل الصفة هي الموصوف أو غيره ، والتي يعبر عنها أحيانا بالقول : هل الصفات هي الذات أو غيرها ، والذي يظهر أن ذلك نشأ من خلال ردود أهل الكلام على النصاري :

أ - فالنصارى قالوا : إن كلمة الله التي بها خلق كل شيء تجسدت بإنسان ، فكان من ردود أهل الإسلام عليهم - لبيان باطلهم - أن بينوا تهافت قولهم : إن كلمة الله بها خلق كل شيء ، لأن الخالق هو الله ، وهو خلق الأشياء بقوله «كن» وهو كلامه ، فالخالق لم يخلق به الأشياء ، فالكلام الذي به خلقت الأشياء ليس هو الخالق لها ، بل به خلق الأشياء ، فضلال هؤلاء أنهم جعلوا الكلمة هي الخالق . والكلمة مجرد الصفة ، والصفة ليست خالقة ، وإن كانت الصفة مع الموصوف فهذا هو الخالق ، ليس هو المخلوق به ، والفرق بين الخالق للسموات والأرض والكلمة التي بها خلقت السموات والأرض أمر ظاهر معروف ، كالفرق بين القدرة والقادر ... [٢] فهؤلاء النصارى جعلوا الصفة غير الموصوف ، وجعلوها خالقة ، بل جعلوها حلت في أحد المخلوقات .

---

(١) انظر التدمرية (ص : ١٥٤-١٥٩) - المحققة - .

(٢) انظر : الجواب الصحيح (٢/٢٦٦،٢٩٢ ، ٣/٥٤-٥٥) .

ب – وكان من آثار مناقشة أهل الكلام – وخاصة المعتزلة – للنصارى أن تطرقوا لهذا الموضوع كثيرا ، فنشأت شبهة تعدد القدماء ، وأن إثبات صفة لله يلزم منه أن تكون قديمة ، وإذا كانت غير الموصوف لزم تعدد القدماء ، فظنوا – أي المعتزلة – أن تحقيق التوحيد ، والخلوص من شرك النصارى لا يتم إلا بنفي جميع الصفات عن الله تعالى وبنوا ذلك على :

– أن الصفة غير الموصوف ، وغير الذات .

– وأن الصفة لله لابد أن تكون قديمة .

والنتيجة أن إثبات الصفات لله يلزم منه تعدد القدماء ، وهو باطل [1] .

والعجيب أن هؤلاء المعتزلة – وهم أرباب الكلام والبحث في المعقولات – لم تستوعب عقولهم أن الذات لا يمكن أن تنفك عن صفاتها ، ومن ثم فلا شبهة ولا تعدد .

جـ – فلما جاءت الأشعرية وغيرهم اهتموا ببحث هذه المسألة ، وصاروا يستخدمون عبارات معينة عن بيان قدم الذات والصفات ، كأن يقولوا : الرب قديم ، وصفته قديمة ، ولا يقولون : الرب وصفاته قديمان لما في العطف والتثنية من الإشعار بالتغاير ، أو يقولون : الرب بصفاته قديم ، وهكذا . كما بينوا أن الصفات لا يقال هي الذات ولا غيره ، حذرا من هذه الشبهة التي وقع فيها المعتزلة .

وخلاصة الأقوال في الصفة هل هي الموصوف أو غيره هي :

١ – قول من يقول : الصفة غير الموصوف ، أو الصفات غير الذات ، وهذا قول المعتزلة والكرامية ، والمعتزلة تنفي الصفات ، والكرامية تثبتها [2] .

---

(١) انظر : تفصيل مذهب المعتزلة في المحيط بالتكليف (ص : ١٧٧) ومابعدها ، ط مصر ، وشرح الأصول الخمسة (ص : ١٩٥–١٩٧) ، والمختصر في أصول الدين (١/١٨٢–١٨٣) ضمن رسائل العدل والتوحيد .

(٢) انظر : مجموع الفتاوى (٣/٣٣٦) .

٢ – قول من يفرق بين الأمرين ، ولا يجمع بينهما ، فيقول : أنا أقول مفرقا : إن الصفة ليست هي الموصوف ، وأقول : إنها ليست غير الموصوف ولكن لا أجمع بين السلبين فأقول : ليست الموصوف ولا غيره ، لأن الجمع بين النفي فيه من الإيهام ما ليس في التفريق ، وهذا قول أبي الحسن الأشعري ، الذي يقول على هذا : الموصوف قديم ، والصفة قديمة ، ولا يقول عند الجمع : قديمان ، كما لا يقال عند الجمع : لا هو الموصوف ولا غيره [1] .

٣ – جاء بعد الأشعري من الأشاعرة من يجوز الجمع بين السلبين ، وصاروا يقولون : ليست الصفة هي الموصوف ولا غيره ، كما صاروا يجوزون إطلاق القول بإثبات قديمين ، وصار هؤلاء يردون على المعتزلة الذين قالوا لهم يلزم من ذلك إثبات قديمين بعدة ردود منها « أن كونهما قديمين لا يوجب تماثلهما كالسواد والبياض اشتركا في كونهما مخالفين للجوهر ، ومع هذا لا يجب تماثلهما وأنه ليس معنى القديم معنى الإله ... ولأن النبي محدث وصفاته محدثة ، وليس إذا كان الموصوف نبيا وجب أن يكون صفاته أنبياء لكونها محدثة ، كذلك لا يجب إذا كانت الصفات قديمة والموصوف بها قديما أن تكون آلهة لكونها قديمة » [2] ، وهذا قول الباقلاني [3] ، والقاضي أبي يعلى [4] .

٤ – أن هذا الكلام فيه إجمال ، وأن لفظ « الغير » فيه إجمال ، ومن ثم فلابد من التفصيل ، وهؤلاء لا يقولون عن الصفة : إنها الموصوف ولا يقولون : إنها غيره ، ولا يقولون : ليست هي الموصوف ولا غيره . ويلاحظ أن المقصود ليست إثبات قول ثالث كما هو قول الباقلاني والقاضي أبي يعلى الذين قالوا ليست الصفة هي الموصوف ولا غيره – فإن هذا قول ثالث ، بل المقصود

---

(١) انظر : الرسائل إلى أهل الثغر (ص : ٧٠–٧١) [وقد نسب إليه ابن فورك في المجرد ص : ٣٨ ، أنه يقول : لا يقال لصفاته هي هو ولا غيره] وانظر أيضا : الرسالة الأكملية – مجموع الفتاوى (٦/٩٦) ، وجواب أهل العلم والإيمان – مجموع الفتاوى (١٧/١٦٠) ، ودرء التعارض (٥/٤٩) .

(٢) درء التعارض (٥/٥٠) ، وقارن بالتدمرية (ص : ١١٨) – المحققة – .

(٣) انظر التمهيد (ص : ٢٠٦–٢٠٧،٢١٠–٢١٢) ، ورسالة الحرة [المطبوعة باسم الإنصاف] (ص : ٣٨) .

(٤) انظر : المعتمد (ص : ٤٦) .

أنه لا ينبغي الإطلاق : نفيا وإثباتا ، وهم تركوا إطلاق اللفظين لما في ذلك من الإجمال .

وهذا قول جمهور أهل السنة ، كالإمام أحمد وغيره ، كما أنه قول ابن كلاب [١] .

وهؤلاء قالوا : لفظ « الغير » فيه إجمال :

– فقد يراد به المباين المنفصل ، ويعبر عنه بأن الغيرين ما جاز وجود أحدهما وعدمه ، أو ما جاز مفارقة أحدهما الآخر بزمان أو مكان أو وجود .

– وقد يراد بالغير ما ليس هو عين الشيء ، ويعبر بأنه ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر [٢] .

وهناك فرق بين الأمرين ، وعلى هذا فيفصل الأمر :

١ – فإذا قيل : هل الصفات هي الموصوف أو غيره ؟ قيل : إن أريد بالغير الأول ، وهو ما جاز مفارقة أحدهما الآخر ، فليست الصفة غير الموصوف ، وإن أريد بالغير المعنى الثاني – وهو ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر – فالصفة غير الموصوف .

فمن قال : إن الصفة هي الموصوف ، قاصدا بذلك أنها ليست غيره بالمعنى الأول للفظ الغير ، فقوله صحيح ، وكذا إن قال : الصفة غير الموصوف قاصدا بالغير المعنى الثاني فكلامه صحيح أيضا . وعكس الأمرين باطل ، والسلف يقولون بهذا التفصيل ، ومن المعلوم أن الموصوف لا تنفك عنه صفاته .

---

(١) انظر : جواب أهل العلم والإيمان (١٧/١٥٩–١٦٠) ، ودرء التعارض (٢/٢٧٠، ٥/٤٩)، وانظر : مقالات الأشعري (ص : ١٦٩–١٧٠) – ريتر – .

(٢) انظر : درء التعارض (١/٢٨١) ، وجواب أهل العلم والإيمان – مجموع الفتاوى (١٧/١٦٠–١٦١) ، والمسألة المصرية في القرآن – مجموع الفتاوى (١٢/١٧٠) ، والسبعينية (ص : ٩٦– ٩٧) – ط الكردي – .

٢ – وإذا قيل : هل الصفات زائدة على الذات ، أو هل الصفات هي الذات أو غيرها ؟ قالوا : إن أريد بالذات المجردة التي يقر بها نفاة الصفات فالصفات زائدة عليها ، وهي غير الذات ، وإن أريد بالذات الذات الموجودة في الخارج فتلك لا تكون موجودة إلا بصفاتها اللازمة والصفات ليست زائدة على الذات ، ولا غيرها بهذا المعنى .

ومن ذلك يتضح خطأ وصواب من أطلق القول بأن الصفات غير الذات أو هي الذات [(١)] ، على حسب ما في لفظ الغير ، والذات من الإجمال .

وبذلك يتبين أرجحية مذهب السلف حين لم يطلقوا الأمرين في ذلك ، بل فصلوا واستفصلوا عن المراد ، فإن كان حقا قبلوه وإن كان باطلا ردوه [(٢)] .

* * *

هذه أهم مباحث الصفات التي أثبتها الأشاعرة ، وقد دخل في إثباتهم – بسبب خوضهم في علم الكلام والفلسفة – كثير من المسائل الفرعية التي خالفوا فيها مذهب السلف .

وإذا كان هذا حالهم في الصفات التي اشتهر عنهم إثباتها ، فكيف يكون حالهم في الصفات التي لم يثبتوها ، وإنما أولوها أو نفوها ؟ . هذا ما سيتم توضيحه في المباحث القادمة إن شاء الله .

---

(١) لشيخ الإسلام ملاحظة دقيقة هنا ، وهي أنه يجب أن يفرق بين قول القائل : إن الصفات غير الذات وقوله : إنها غير الله ، لأن لفظ «الذات» يشعر بمغايرته للصفة ، بخلاف اسم «الله» تعالى فانه متضمن لصفات كماله ، وعلى ذلك فإنه لا يقال : إن الصفات غير الله ، لما في ذلك من الإيهام . أما القول إنها غير الذات فقد يكون صحيحا ، لما في التعبير بالذات من الإشعار بأن المقصود الذات المجردة دون صفاتها . انظر : الجواب الصحيح (٣٠٨/٣) ، والصفدية (١٠٨/١–١٠٩) ، ودرء التعارض (٧٢/١٠) .

(٢) انظر في هذه المسألة : التسعينية (ص : ١٠٨–١٠٩) ، والدرء (٢٣٠/٢–٢٣١ ، ٢٠/٣–٢٥ ، ٣٧/٥–٥٠،٣٣٨ ، ١٣٦/٩ ، ١٢٠/١٠،٢٣١،٢٣٥) .

ثالثا : الصفات التي نفوها أو أولوها :

سبق فى بداية هذا الفصل تفصيل أقوال الأشاعرة في الصفات التي نفوها أو أولوها ، مع بيان الفرق بين متقدميهم ومتأخريهم في هذا الباب :

١ - فقد تبين أن جميع الأشاعرة ينفون الصفات الاختيارية عن الله وأنه لا فرق في ذلك بين متقدميهم ومتأخريهم .

٢ - كما أن أقوالهم فى كلام الله والقرآن مرتبطة بهذه المسألة .

٣ - كما تبين أن الصفات الخبرية أثبتها المتقدمون وتأولها المتأخرون .

٤ - وكذا العلو والاستواء .

والذي استقر عليه المذهب الأشعري تأويل ماعدا الصفات السبع التى أثبتوها [1] ، وقد كان جل اهتمام شيخ الإسلام منصبا على هؤلاء ، وكثيرا مايرد عليهم بأقوال شيوخهم المتقدمين ، كما هو واضح في منهجه .

وخطة هذا المبحث يمكن عرضها من خلال المسائل التالية :

المسألة الأولى : بيان حجج الأشاعرة العامة على مانفوه من الصفات والعلو ، وبيان مناقشة شيخ الإسلام لهذه الحجج .

المسألة الثانية : بيان القواعد العامة في ردود شيخ الإسلام على الأشاعرة فيما نفوه من الصفات . ثم مناقشتهم تفصيلا في :

المسألة الثالثة : الصفات الإختيارية [ومسألة حلول الحوادث] .

المسألة الرابعة : الصفات الخبرية .

المسألة الخامسة : العلو .

المسألة السادسة : كلام الله .

ويلاحظ أن بعض هذه المناقشات ستتم الإحالة - منها - على ما سبق ذكره في الفصول والمباحث السابقة .

---

(١) مع أن اثباتهم لها فيه ما فيه كما سبق تفصيله .

المسألة الأولى : حجج الأشاعرة العامة على مانفوه من الصفات والعلو ، ومناقشتها :

لم يكن نفي الأشاعرة لبعض الصفات أو للعلو بناء على موقفهم من نص من نصوص الصفات أو العلو ، رأوا أنه لابد من تأويله ، أو أن دلالته غير واضحة ، أو غير ذلك من الأمور المتعلقة بتفاصيل الأدلة ، وإنما كان نفيهم لذلك وتأويله بناء على أدلة عقلية رأوا أنها دالة على وجوب النفى ، وضرورة اللجوء إلى التأويل ، ثم أثر تصحيحهم لهذه الأدلة العقلية على موقفهم من الأدلة والنصوص مفصلة .

ويمكن عرض أدلتهم كما يلي :

أولا : ادلتهم وحججهم العقلية :

وقد ذكر شيخ الإسلام أن جماع أدلتهم حجتان أو ثلاث [١] :

أ – حجة الأعراض ، والاستدلال بها على حدوث الموصوف بها أو بعضها كالحركة والسكون ، وهذه الحجة مبنية على أن مالا يخلو من الحوادث فهو حادث ، وعلى امتناع حوادث لا أول لها . وهذا هو دليل حدوث الأجسام الذي سبق توضيحه [٢] .

فهؤلاء نفوا الصفات الاختيارية عن الله تعالى بناء على أن إثبات ذلك يقتضي أن يكون الموصوف جسما ، وهذا ممتنع عندهم لأن الدليل على إثبات الصانع إنما هو حدوث الأجسام ، ولو أثبت لله الصفات لا قتضى ذلك أنه جسم قديم ، فلا يكون كل جسم حادثا فيبطل دليل إثبات حدوث العالم والعلم بالصانع [٣] .

ب – حجة التجسيم والتركيب ، حيث زعموا أن إثبات بعض الصفات كالوجه واليدين ، أو الإستواء ، أو العلو ، أو النزول ، أو غيرها ، يلزم منه التجسيم ، أو التركيب ، وبنوا نفي الجسم على أن الأجسام متماثلة فيلزم من إثباتها

---

(١) انظر : درء التعارض (٢٧٢/٤ ، ١٨٣/٦–١٨٤ ، ١٤١/٧) .

(٢) في فصل توحيد الألوهية والربوبية .

(٣) انظر : درء التعارض (٢٤٧/١،٣٠٦ ، ٢٨٦/٥–٢٨٨ ، ١٧٨/٧) ، نقض التأسيس – مطبوع – (١٤٣/١) ، والمسألة المصرية في القرآن – مجموع الفتاوى (١٨٤/١٢–١٨٥) .

أن يكون الله مثل الأجسام . كما بنوا نفي التركيب على أنه لابد له من مركب ، وعلى أن المركب مفتقر إلى جزئه .

وأصل هذه الشبهة - شبهة التركيب - جاء من عند الفلاسفة والمعتزلة الذين قالوا : إن إثبات الصفات كالسمع والبصر والكلام والقدرة يلزم منه أن يكون مركبا من الذات والصفات [(١)] .

جـ - حجة الاختصاص ، وخلاصتها أنهم قالوا : إن أجزاء العالم مفتقرة إلى مايخصصها بما لها من الصفات الجائزة لها ، وكل ماكان كذلك فهو محدث . وبنوا ذلك إما على تناهي الأجسام وأنه لابد لها من شكل معين ومقدار معين ، أو على اجتماع الأجسام وافتراقها بناء على مسألة الجوهر الفرد . وقالوا كل ماكان مفتقرا إلى المخصص فهو محدث ، فالأجسام والجواهر حادثة [(٢)] . ثم قال هؤلاء إن اختصاص الباري بالقدر والحد يقتضي مخصصا ، واختصاصه بالجهة يقتضي مخصصا ، وهذا باطل .

فهذه الحجج الثلاث مبنية على نفي الجسم ، وهناك حجة رابعة لاتبني عليه وهي حجة الكمال والنقصان وسيأتي بيانها - إن شاء الله - في مسألة الصفات الاختيارية التي تقوم بالله ، أو مايسمى بحلول الحوادث ، لأن هذه الحجة خاصة بها .

ثانيا : موقفهم من أدلة السمع المثبتة للصفات :

وقد بنوا ذلك على أدلتهم العقلية السابقة ، حيث إنهم قالوا بتقديم العقل على السمع عند التعارض ، ومن ثم كان خلاصة موقفهم من الأدلة السمعية التي جاءت بإثبات الصفات التي نفوها أو أولوها :

أ - من ناحية الثبوت - قالوا عن أخبار الآحاد إنها لا يحتج بها في العقيدة .

ب - من ناحية الدلالة - وذلك في مثل دلالة القرآن - الذى لا يشك

---

(١) انظر : درء التعارض (٢٧٢/٤ ، ١٤١/٧-١٤٢) .

(٢) انظر : المصدر السابق (٣٥١/٣-٣٥٣) .

أحد في ثبوته - أو الحديث عند من يرى الاحتجاج به فى العقائد - فقد قالوا فيها إنها من المتشابه ، وحينئذ فسبيلها أحد أمرين :

- إما التفويض .
- أو التأويل عن طريق المجاز وغيره .

هذه خلاصة حججهم العامة في باب الصفات ، وهي كما يلاحظ بنيت على أدلة العقول ، وتشبيه الله بخلقه ، حيث صاروا يحكمون عليه تعالى وعلى صفاته بما يحكمون به على مخلوقاته ، فأدى بهم هذا التشبيه إلى التعطيل .

مناقشة هذه الأدلة :

أولا : مناقشة الأدلة العقلية :

الدليل الأول : دليل الأعراض وحدوث الأجسام :

أما دليل الأعراض وحدوث الأجسام ، فقد سبق بيان فساده ، وبطلان مقدماته ، وأن كثيرا من الأشاعرة من المتقدمين كالأشعري ، والمتأخرين كالرازي بينوا أن هذا الدليل لن تدع إليه الرسل وأن ثبات حدوث العالم لا يتوقف عليه ، كما سبق الرد عليهم فى استدلالهم بقصة إبراهيم الخليل وقوله : ﴿ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ ﴾ [الأنعام : ٧٦] [١] .

الدليل الثاني : دليل التركيب والتجسيم [٢] :

وأما دليل التركيب والتجسيم ، فهو من أشهر أدلتهم وأكثرها دورانا في كتبهم ، وقد بين شيخ الإسلام بطلان حجتهم من خلال الوجوه التالية :

١ - أن لفظ الجسم والتركيب فيه إجمال ، وهذا الإجمال هو الذي أوقع هؤلاء في التخبط والاضطراب . والإجمال - كما يرى شيخ الإسلام - كثيرا

---

(١) انظر الفصل السابق - فصل توحيد الربوبية والألوهية .

(٢) أما حجة « التشبيه » فقد سبقت مناقشتها عند الكلام على الصفات التي أثبتوها وخاصة مسألة « المشترك » ، انظر (ص : ١٠٦٠) ومابعدها .

ما يكون سببا في قول الباطل أو رد الحق ، لذلك كان من أصول منهجه ومناقشاته بيان الإجمال في المصطلحات والألفاظ .

ومن ذلك لفظ « الجسم » و« المركب » هنا ، فقول القائل : إن إثبات الصفات ، أو إثبات الاستواء أو العلو أو النزول أو الوجه أو اليدين أو غيرها ، يلزم منه التجسيم ، أو التركيب .

يقال له : ما تعني بالتجسيم أو التركيب ؟ لأن هناك أقوالا عديدة في كل منهما :

فالجسم فيه أقوال :

- في اللغة هو البدن والجسد .

- وعند أهل الكلام : قيل : هو المركب من الجوهر الفرد ، إما جوهران أو أربعة ، أو ستة ، أو ثمانية ، أو ستة عشر ، أو اثنان وثلاثون .

- وقيل : هو المركب من المادة والصورة ، كما تقوله الفلاسفة .

- وقيل : هو الموجود أو القائم بنفسه ، أو مايمكن أن يشار إليه .

ولكثرة مناقشات شيخ الإسلام لهذا الإجمال في الجسم فيمكن اختيار النص التالي له ، والإشارة في الحاشية إلى المواضع الأخرى التي ذكر فيها هذا الكلام أو نحوه ، فإنه قال بعد أن ذكر الأقوال في الجسم : « إذا قال القائل : إن الباري تعالى جسم . قيل له : أتريد أنه مركب من الأجزاء كالذي كان متفرقا فركب ؟ أو أنه يقبل التفريق ، سواء قيل : اجتمع بنفسه ، أو جمعه غيره ؟ أو أنه من جنس شيء من المخلوقات ؟ أو أنه مركب من المادة والصورة ؟ أو من الجواهر المنفردة ؟

فإن قال هذا . قيل : هذا باطل .

وإن قال : أريد به أنه موجود أو قائم بنفسه ... أو أنه موصوف بالصفات ، أو أنه يرى في الآخرة ، أو أنه يمكن رؤيته ، أو أنه مباين للعالم ، فوقه ، ونحو هذه المعاني الثابتة بالشرع والعقل .

قيل له : هذه معان صحيحة ، ولكن اطلاق هذا اللفظ على هذا بدعة في الشرع ، مخالف للغة ، فاللفظ إذا احتمل المعنى الحق والباطل لم يطلق ، بل يجب أن يكون اللفظ مثبتا للحق نافيا للباطل .

وإذا [١] قال : ليس بجسم .

قيل : أتريد بذلك أنه لم يركبه غيره ، ولم يكن أجزاء متفرقة فركب ، أو أنه لايقبل التفريق والتجزئة كالذي ينفصل بعضه عن بعض ؟ أو أنه ليس مركبا من الجواهر المنفردة ، ولا من المادة والصورة ، ونحو هذه المعاني .

أو تريد به شيئا يستلزم نفي اتصافه بالصفات بحيث لا يرى ، ولا يتكلم بكلام يقوم به ، ولا يباين خلقه ، ولا يصعد إليه شيء ، ولا ينزل منه شيء ، ولا تعرج إليه الملائكة ولا الرسول ، ولا ترفع إليه الأيدي ، ولا يعلو على شيء ، ولا يدنو منه شيء ، ولا هو داخل العالم ولا خارجه ، ولا مباين ولا محايث له ، ونحو ذلك من المعاني السلبية التي لا يعقل أن يتصف بها إلا المعدوم .

فإن قال : أردت الأول .

قيل : المعنى صحيح ، لكن المطلقون لهذا النفي أدخلوا فيه هذه المعاني السلبية ، ويجعلون مايوصف به من صفات الكمال الثبوتية مستلزمة لكونه جسما ، فكل مايذكر من الأمور الوجودية يقولون : هذا تجسيم ، ولا ينتفى مايسمونه تجسيما إلا بالتعطيل المحض ؛ ولهذا كل من نفي شيئا قال لمن أثبته : إنه مجسم : فغلاة النفاة من الجهمية والباطنية يقولون لمن أثبت له الأسماء الحسنى : إنه مجسم . ومثبتة الأسماء دون الصفات من المعتزلة ونحوهم يقولون لمن أثبت الصفات : إنه مجسم . ومثبتة الصفات دون مايقوم به من الأفعال الاختيارية [كالأشاعرة] يقولون لمن أثبت ذلك : إنه مجسم ، وكذلك سائر النفاة .

---

(١) في طبعة جامعة الإمام من منهاج السنة (١٢١٢/٢) (واذ) ولعل الألف ساقطة طباعة ، وهي على الصواب في الطبعة الأخرى المحققة (١٥٦/٢) – مكتبة دار العروبة .

وكل من نفى ما أثبته الله ورسوله بناء على أن إثباته تجسيم يلزمه فيما أثبته [١] ... » [٢] .

والتفصيل في الأمور المجملة ومنها الجسم هو منهج السلف رحمهم الله تعالى ، مع ترجيحهم عدم اطلاق الألفاظ والمصطلحات غير الواردة في الشرع [٣] .

أما القول بأن الجسم مركب من المادة والصورة فهذا قول الفلاسفة وقد رده جمهور العلماء بما فيهم الأشاعرة .

وأما القول بأن الجسم ماركب من جوهرين ، وأن الأجسام تنتهي إلى جزء لايتجزأ وهو الجوهر الفرد ، فهذا قول جمهور الأشاعرة ، وقد أبطله بعض أعلامهم – كما سبق – [٤] كما أبطله وناقشه شيخ الإسلام ، وبين أن الراجح أن الأجسام تنتهي إلى الإستحالة ، أي تستحيل إلى أجسام أخرى كما هو مفصل في مواضع عديدة من كتبه [٥] .

---

(١) في ط جامعة الإمام من منهاج السنة (٢١٤/٢) ، وكذا في ط دار العروبة – المحققة – (١٥٧/٢) [فيما أثبته الله ورسوله .] ثم ذكر المحقق – رحمه الله – أنه هكذا في نسختي (ب) و(أ) ، ثم ذكر أن الكلام فيه سقط وحاول اكمال ما بقي من النقص في الحاشية .

والذي أرجحه أن عبارة [الله ورسوله] ليست تابعة لقوله [فيما أثبته] لأن سياق العبارة يأباه ، ولذلك أوقفت النقل إلى قوله [أثبته] والمعنى عليه واضح .. والله أعلم .

(٢) منهاج السنة (٢١١/٢–٢١٤) ، وانظر أيضا (ص : ٥٤٩) .

(٣) انظر في لفظ « الجسم » وما فيه من الاجمال ، والأقوال فيه ، ومنهج السلف في اطلاقه : التسعينية (ص : ١٩٢–١٩٣) ، نقض التأسيس – مخطوط – (١٢١/١) ، ونقض التأسيس – مطبوع – (٤٩٨/٢–٤٩٩) ، وشرح حديث النزول – مجموع الفتاوى (٤٢٠/٥–٤٣٤) ، درء التعارض (١٣٤/٤–١٣٥ ، ١٣١/٦،٣٤٦ ، ٣٠٧/١٠–٣١٠) ، الصفدية (١١٧/١–١١٨) ، ومنهاج السنة (١٣٤/٢–١٣٩) – ط جامعة الإمام ، والرسالة الأكملية – مجموع الفتاوى (١٠٢/٦–١٠٤) .

(٤) في فصل « توحيد الألوهية والربوبية » .

(٥) انظر في مسألة الجوهر الفرد ورأى شيخ الإسلام في انقسام الأجسام : منهاج السنة (١٣٩/٢–١٤١) – ط جامعة الإمام ، وشرح الأصفهانية (ص : ٣١٥) – ت السعوي ، وتفسير سورة الاخلاص – مجموع الفتاوى (٢٤٣/١٧–٢٤٤ ، ٣٢٠–٣٢٥) ، شرح حديث النزول – مجموع الفتاوى (٤٢٤/٥٠–٤٢٨) ، نقض التأسيس – مطبوع – (٢٨٠/١–٢٨١،٢٨٥–٢٨٦) ، درء التعارض (٣٠٣/١ ، ١٩٠/٢–١٩١ ، ٣٥٥/٣،٤٤٢–٤٤٧ ، ١٨٣/٤–١٨٦ ، ١٤٥/٥،١٩٦–٢٠٣ ، ٢٢٠/٧–٢٢٣،٢٣٢–٢٣٤ ، ٣٢٢/٨–٣٢٥) .

أما « التركيب » ففيه إجمال أيضا :

فالفلاسفة جعلوه خمسة أنواع : التركيب من الوجود والماهية ، والتركيب من العام والخاص ، والتركيب من الذات والصفات ، وتركيب الجسم من الجواهر المفردة ، أو من المادة والصورة [١] .

أما المعاني الأخرى للمركب :

– فقيل هو ماركبه غيره ، كما قال تعالى : ﴿ فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴾ [الانفطار : ٨] ، ويقال : ركبت الباب ، وهذا هو معنى المركب في اللغة .

وقد يقال : المركب : ماكان مفترقا فركبه غيره ، كما تركب المصنوعات من الأطعمة والثياب والأبنية . وهذا قريب من السابق .

– وقد يقال : المركب ماله أبعاض مختلفة كأعضاء الإنسان ، واخلاطه ، وإن خلق ذلك مجتمعا .

– وقد يقال المركب : مايقبل التفريق والانفصال وإن كان شيئا بسيطا كالماء .

– وقد يقال المركب : مايعلم منه شيء دون شيء ، كما يعلم كونه قادرا ، قبل أن يعلم كونه سميعا بصيرا [٢] .

ويلاحظ مابين الجسم والمركب من تداخل .

وحينئذ فمن نفى الصفات لأجل شبهة التركيب يقال له : ماتعني بالتركيب ؟ إن كنت تقصد به ماركبه غيره ، أو ماكان مفترقا فاجتمع أو مايمكن تفريق بعضه عن بعض ، فلا ريب أن هذا باطل والله منزه عنه .

---

(١) انظر : الصفدية (١/١٠٤-١٠٥) ، ودرء التعارض (٣/٣٨٩،٥/١٤٢) .

(٢) انظر : الصفدية (١/١٠٥-١٠٦) ، ودرء التعارض (٥/١٤٥-١٤٦) .

أما إن كنت تقصد به ماتميز منه شيء عن شيء ، كتميز العلم عن القدرة ، وتميز مايرى مما لا يرى ، ونحو ذلك ، أو ماركب من الوجود والماهية ، أو من الذات وصفاتها ، فهذا حق ، لكن تسمية هذا تركيبا إنما هو اصطلاح اصطلحوا عليه ليس موافقا للغة العرب ، ولغة أحد من الأمم ، وإذا كان مثل هذا مركبا فما من موجود إلا ولابد أن يعلم منه شيء دون شيء ، والجسم الذي له صفات لايعرف في اللغة إطلاق كونه مركبا ، فإن التفاحة التي لها لون وطعم وريح ، لايعرف في اللغة إطلاق كونها مركبة من لونها وطعمها وريحها ، كا لايعلم في اللغة القول : إن الإنسان مركب من الطول والعرض ، أو من حياته ونطقه ... [(١)]

فحجة الأشاعرة وغيرهم صارت مبنية على مثل هذه الألفاظ المجملة . والتزام الألفاظ الشرعية ، مع الإستفصال عن الإجمال الواقع فى المصطلحات الحادثة ، هو منهج السلف ، وهو المذهب الحق .

٢ - أن شبهة التركيب والتجسيم التي اعتمدها جميع النفاة للصفات ، - سواء كانوا نفاة لها كلها كالفلاسفة والمعتزلة ، أو نفاة لبعضها كالأشاعرة - قد طعن كل فريق في أدلة الفريق الآخر عليها .

وهذا المنهج في الرد المبني على إثبات ردود الخصوم بعضهم على بعض ونقض كل طائفة حجج الطائفة الأخرى - هو منهج فريد ، تميز به شيخ الإسلام وقد كان لما حباه الله من اطلاع واسع ، وحافظة قوية ، وسرعة في البديهة أثر في استحضار الأقوال والنصوص ، والاحتجاج بها في مواضعها .

ومن الأمثلة على ردود بعض من يحتج بالتجسيم أو التركيب على بعض :

أ - أن الغزالي رد على الفلاسفة لما احتجوا بالتركيب على نفي الصفات وقالوا : متى أثبتنا معنى يزيد على مطلق الوجود كان تركيبا ، وجعلوا التركيب خمسة أنواع - وقد تقدمت - فرد عليهم وقال : « ومع هذا فإنهم يقولون في الباري تعالى : إنه مبدأ ، وأول ، وموجود ، وجوهر ، وواحد ، وقديم ، وباق ،

---

(١) انظر : درء التعارض (١/٢٨٠-٢٨١ ، ٥/١٤٦-١٤٧) .

وعالم ، وعقل ، وعاقل ، ومعقول ، وفاعل ، وخالق ، ومريد ، وقادر ، وحي ، وعاشق ، ومعشوق ، ولذيذ ، ومتلذذ ، وجواد ، وخير محض ، فزعموا أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد ، لا كثرة فيه وهذا من العجائب » [١] .

وقال أيضا : « وبم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه ، وأنتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة ، فما البرهان عليه ؟ فإن قول القائل : الكثرة محالة في واجب الوجود ، مع كون الذات الموصوفة واحدة ، يرجع إلى أنه تستحيل كثرة الصفات ، وفيه النزاع ، وليست استحالته معلومة بالضرورة ، فلابد من البرهان » [٢] . وانظر بقية كلام الغزالي ، وتعليق شيخ الإسلام عليه [٣] .

ولما ذكر الغزالي حجة الفلاسفة في نفي التركيب وأنهم قالوا : « إذا أثبتم ذاتا وصفة ، وحلولا للصفة بالذات فهو تركيب ، وكل تركيب يحتاج إلى مركب ؛ ولذلك لم يجز أن يكون الأول جسما لأنه مركب » – قال الغزالي – : « قلنا : قول القائل : كل تركيب يحتاج إلى مركب ، كقوله : كل موجود يحتاج إلى موجد – فيقال له : الأول موجود قديم ، لا علة له ولا موجد ، فكذلك يقال : هو موصوف قديم ، لا علة لذاته ولا لصفاته ، ولا لقيام صفته بذاته ... » [٤] ، وقد اعترض ابن رشد على كلام الغزالي في تهافت التهافت ونقله شيخ الإسلام ورد على ابن رشد وانتصر لأبي حامد في رده على الفلاسفة [٥] ، ثم قال مخاطبا ابن رشد : « وهذه الطريق هي التي سلكها أبو حامد في مناظرته إخوانك ، وهي طريق صحيحة ، وقد تبين أن ماذكره أبو حامد عن احتجاجهم بلفظ « المركب » جواب صحيح » [٦] .

وهذه الحجة التى ردها الغزالي وهي أن المركب لابد له من مركب هي حجة متأخرى الأشعرية على مانفوه من الصفات والعلو .

---

(١) تهافت الفلاسفة (ص : ١٦٤) – ت دنيا . ط الرابعة ، والنص في درء التعارض (٣/٣٩٠–٣٩١) .

(٢) تهافت الفلاسفة (ص : ١٧٢) . ط الرابعة ، وانظر درء التعارض (٣/٣٩١) .

(٣) انظر : درء التعارض (٣/٣٩٢) ومابعدها .

(٤) تهافت الفلاسفة (ص : ١٧٦) ، وانظر : درء التعارض (٣/٣٩٩) .

(٥) انظر : درء التعارض (٣/٣٩٩–٤٣٧) ، وقارن بتهافت التهافت لابن رشد (٢/٥١٦–٥١٩) .

(٦) درء التعارض (٣/٤٣٨) .

ب – كما أن الغزالي رد على الفلاسفة في مسألة الجسم ، وبين أنه لا دليل لهم على نفيه [١] إلا بالاستدلال على حدوث الجسم ، ثم إن الغزالي والأشعري وغيرهما قد بينوا فساد ما احتجت به المعتزلة على حدوث الأجسام ، والرازي أيضا بين فساد هذا الدليل في المباحث المشرقية والمطالب العالية [٢] ، وبذلك يتبين أنه لا دليل للفلاسفة على نفي الجسم مطلقا .

يقول الغزالي في رده على الفلاسفة : « مسألة في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم ، فنقول : هذا إنما يستقيم لمن يرى أن الجسم حادث ، من حيث إنه لا يخلو من الحوادث ، وكل حادث فيفتقر إلى محدث ، فأما أنتم إذا عقلتم جسما قديما ، لا أول لوجوده ، مع أنه لايخلو من الحوادث ، فلم يمتنع أن يكون الأول جسما ، إما الشمس وإما الفلك الأقصى ، وإما غيره » ثم ذكر حجتهم وردها فقال : « فإن قيل : لأن الجسم لايكون إلا مركبا منقسما إلى جزأين ، بالكمية ، وإلى الهيولي والصورة بالقسمة المعنوية ، وإلى أوصاف يختص بها لا محالة حتى يباين سائر الأجسام وإلا فالأجسام متساوية في أنها أجسام ، وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه كلها .

قلنا : وقد أبطلنا هذا عليكم [أي في مسألة التركيب السابقة] وبينا أنه لا دليل لكم عليه ، سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه إلى البعض كان معلولا ، وقد تكلمنا عليه ، وبينا أنه إذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد [٣] له ، لم يبعد تقدير مركب لا مركب له ، وتقدير موجودات لا موجد لها » [٤] .

فالغزالي بين أنه لا دليل للفلاسفة على نفي الجسم ، ثم هو وأصحابه بينوا أن دليلهم المشهور على نفي الجسم دليل فاسد .

---

(١) بل إن الجويني عقد فصلا في الشامل (ص : ٤١٤) مشتملا على ذكر عجز المعتزلة عن نصب الأدلة على استحالة كون القديم جسما . وكأن نفيه عندهم من المفاخر !!

(٢) انظر : درء التعارض (٤/٢٨٩-٢٩٠) .

(٣) في درء التعارض [موجود] وهو خطأ مطبعي .

(٤) تهافت الفلاسفة (ص : ١٩٣) ، وقارن بالدرء (٤/٢٨٤-٢٨٥) ، انظر أيضا : درء التعارض (١٠/٢٣٧) ، ومجموع الفتاوى (٥/٢٩٠) .

جـ – ومن الذين تناقضوا في مسألة « التركيب » الآمدي ، وبيان ذلك أن الآمدي والأشاعرة جعلوا إثبات واجب الوجود موقوفا على إبطال التسلسل ، فرد عليهم الفلاسفة بأن الممكن لابد له من مرجح مؤثر ، ثم إما أن يتسلسل الأمر حتى يكون لكل ممكن مرجح ممكن ، فتتسلسل العلل والمعلومات الممكنة ، أو ينتهي الأمر إلى واجب بنفسه . وقالت الفلاسفة : لم لايجوز أن يكون التسلسل جائزا ؟ فلما رد عليهم الأشاعرة وغيرهم وجميع الناس بأن التسلسل باطل ضرورة انتهاء الحوادث إلى واجب بنفسه ، قالت الفلاسفة – وهو من أعظم اسولتهم – : لم لا يكون المجموع [أي مجموع الحوادث] واجبا بأجزائه المتسلسلة ، وكل منها واجب بالآخر ؟ ومضمونه : وجوب وجود أمور ممكنة بنفسها ، ليس فيها ماهو موجود واجب بنفسه لكن كل منها معلول للآخر ، والمجموع معلول بالأجزاء [(١)] .

وهذا السؤال ذكره الآمدي ، وذكر أنه لايستطيع أن يجيب عنه بل قال عنه : وهذا اشكال مشكل ، وربما يكون عند غيري حله [(٢)] .

هذا في واجب الوجود ، أما في إثبات العلو والصفات فإن الآمدي يرى أن هذا يلزم منه التركيب والمركب يستلزم أجزاءه . ولم يقل كقوله هناك لم لا يكون المجموع واجبا بنفسه ؟

يقول شيخ الإسلام معلقا على هذا ومتعجبا منه : « وهؤلاء قلبوا الحقائق العقلية فقالوا : إذا اجتمعت واجبات بأنفسها صارت ممكنة وإذا اجتمعت ممكنات بأنفسها صارت واجبة . فإذا تكلموا في نفي الصفات الواجبة لله ، جعلوا كون المركب يستلزم أجزاءه موجبا لامتناع المركب الذي جعلوه مانعا من العلو والتجسيم ومن ثبوت الصفات ، ولا يوردون على أنفسهم ، ماأوردوه في إثبات واجب الوجود . وإيراده هنا أولى لأن فيه مطابقة لسائر أدلة العقل ، مع تصديق ماجاءت به الرسل ، ومافي ذلك من إثبات صفات الكمال لله تعالى ، بل وإثبات حقيقته التي

---

(١) انظر : درء التعارض (٢٣٢/٤-٢٣٣) .

(٢) انظر : المصدر السابق – نفس الجزء والصفحة – وانظر أيضا : درء التعارض (٩٥/٣، ١٤٧، ١٧٥، ٢٧٢) .

لا يكون موجودا إلا بها ، فكان يمكنهم أن يقولوا : لم لا يجوز أن يكون المجموع الواجب ، أو المركب الواجب ، أو الجملة الواجبة ، واجبة بوجوب كل جزء من أجزائها ، التي هي واجبة بنفسها لا تقبل العدم ؟ . وكان هذا خيرا من أن يقولوا : لم لايجوز أن يكون المجموع ، الذى كل من أجزائه ممكن بنفسه هو واجبا بنفسه ، أو واجبا بأجزائه ؟ .

وهذا الآمدى - مع أنه من أفضل من تكلم من أبناء جنسه في هذه الأمور ، وأعرفهم بالكلام والفلسفة - اضطرب وعجز عن الجواب عن هذه الشبهة الداحضة القادحة في إثبات واجب الوجود ، وهو دائما يحتج بنظيرها الذى هو أضعف منها على نفي العلو وغيره من الأمور الثابتة بالشرع والعقل ، ويقول : إن ذلك يستلزم التجسيم ، وإن المخالفين في الجسم جهال .

ولو أعطى النظر حقه لعلم إن الجهل المركب ، فضلا عن البسيط أجدر بمن سلك مثل تلك الطريق » (١) .

د - كما أن الآمدي تناقض مرة أخرى في مسألة الوجود والماهية ، حيث « جوز أن يكون الوجود الواجب مفتقرا إلى الماهية ، وذكر أن الواجب بنفسه هو الذي لا يفتقر إلى المؤثر ، ليس هو الذي لايفتقر إلى الغير ، وإن كونه ممكنا - بمعنى افتقاره إلى الغير لا إلى المؤثر - هو الإمكان الذي يوصف به الوجود الواجب المفتقر إلى الماهية » .

قال شيخ الإسلام : « وهذا الذي قاله هو بعينه يقال له فيما ذكره هنا [أي في نفي الجسم بناء على نفي التركيب] حيث قال : « إن المجموع مفتقر إلى كل أجزائه ، والمفتقر إلى الغير لا يكون واجبا بنفسه لأنه ممكن » (٢) .

وكذلك تناقض في حجته الثانية على التركيب ، وقد أشار إلى ذلك شيخ الإسلام (٣) ، وكان من تناقضه أيضا أنه في مسألة دليل حدوث العالم الذي

---

(١) انظر : درء التعارض (٤/٢٣٣-٢٣٥) .
(٢) انظر : المصدر السابق (٤/٢٣٩) .
(٣) انظر : المصدر نفسه (٤/٢٤٥-٢٤٦) .

احتج به أصحابه الأشاعرة وهو مبني على أن العالم ممكن الوجود بذاته ، وكل ممكن بذاته فهو محدث ، وتقرير الإمكان أن أجسام العالم مؤلفه مركبة ، وكل ماكان مركبا مؤلفا فهو مفتقر إلى أجزائه ، وكل مفتقر إلى غيره لا يكون واجبا بذاته . وبعد أن ساق الآمدي هذا الدليل ضعفه وقال : « وقولهم : إن العالم مركب ، مسلم ، ولكن ما المانع أن تكون أجزاؤه واجبة ؟ وما ذكروه من الدلالة فقد بينا ضعفها في مسألة الوحدانية » (١) . قال شيخ الإسلام معلقا : « فهنا لما احتجوا بهذه الدلالة على حدوث العالم ذكر ضعفها ، وأحال على ماذكره في الوحدانية ، فكيف يحتج بها بعينها في مثل هذا المطلوب بعينه ، وهو كون الأجسام ممكنة لأنها مركبة ، ويحيل على ماذكره في التوحيد .

ومعلوم أنه لو أبطلها حيث تعارض نصوص الكتاب والسنة ، واعتمد عليها حيث لا تناقض ذلك ، لكان – مع مافيه من التناقض – أقرب إلى العقل والدين من أن يحتج بها في نفي لوازم نصوص الكتاب والسنة ، ويبطلها حيث لا تخالف نصوص الأنبياء » (٢) .

وخلاصة تناقض الآمدي هنا : أنه في مسألة إثبات أن الله واحد احتج الفلاسفة بأنه لو كان هناك الهان للزم التركيب – كما ذكروا في سياق دليلهم (٣) ، فاعترض عليهم الآمدي بأن هذا ضعيف محتجا عليهم بأنه إذا كان إثبات الصفات لواجب الوجود يلزم منه عند الفلاسفة التركيب ، فكذلك في مسألة تعدد الواجب لا يلزم منه التركيب ، لأن العذر فيهما واحد (٤) .

يقول شيخ الإسلام معلقا على هذا – بأسى بالغ –: « ومن أعجب خذلان المخالفين للسنة وتضعيفهم للحجة إذا نصر بها حق ، وتفويتها إذا نصر بها باطل : أن حجة الفلاسفة على التوحيد قد أبطلها لما استدلوا بها على أن الإله واحد – والمدلول حق لا ريب فيه ، وإن قدر ضعف الحجة .

---

(١) انظر : المصدر السابق (٤/٢٤٧–٢٤٨) .

(٢) انظر : المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(٣) انظر نص دليلهم في درء التعارض (٤/٢٤٨–٢٥٠) .

(٤) انظر : المصدر السابق (٤/٢٥٠–٢٥١) .

ثم إنه يحتج بها بعينها على نفي لوازم علو الله على خلقه ، بل ما يستلزم تعطيل ذاته ، فيجعلها حجة فيما يستلزم التعطيل ، ويبطلها إذا احتج على التوحيد » [١] .

هـ - والفخر الرازي رد على الفلاسفة في مسألة التركيب ، وبين أنه حتى قولهم بالصور العقلية فيه تركيب . وقد أيده شيخ الإسلام مع بيانه أن الرازي لم يجب عن شبهة التركيب وبيان فسادها [٢] .

ومن خلال الأمثلة السابقة يتبين كيف أن مسألة التجسيم أو التركيب عند هؤلاء ليست من الأمور العقلية الثابتة والمستقرة الواضحة - ولذلك يرد بعضهم على بعض ، بل يتناقض الواحد منهم في كلامه - وإنما هي شبه تلقفوها عن أسلافهم من الفلاسفة والمعتزلة ، وصاروا يحتجون بها على مايريدون نفيه من العلو أو الصفات .

٣ - أما حجج الأشاعرة على نفي الجسم : فإن شيخ الإسلام قد بين أولا ما في ذلك من الإجمال والاشتباه ، وأن النزاع بين مثبتيه ونفاته من ناحية اللفظ ، ومن ناحية المعنى .

أما من ناحية اللفظ : فقد رد شيخ الإسلام على الآمدى وغيره حين منعوا من إطلاق لفظ الجسم والجوهر ، مع أنهم يطلقون أيضا لفظ : قديم ، وواجب الوجود ، وذات ، وغيرها مما لم يرد به الشرع ، فكما أنه من نازع الأشعري في إثبات قدم الباري أو وجوب وجوده ، قال رادا عليه مخبرا عما يستحقه : إن الله قديم واجب الوجود ، فكذلك بعض مثبتة الصفات ، إذا نفي أحد الصفات عن الله ضمن نفيه للجسم أو الجوهر فإنه يقول رادا عليه : إنه جسم أو جوهر . وهذا مثل لفظ قديم ، وواجب الوجود ، وذات . سواء بسواء .

---

(١) انظر : درء التعارض (٤/٢٥٢) .

(٢) انظر : شرح الأصفهانية (ص : ٧٠-٧١) - ت السعوي ، وانظر : درء التعارض (٦/٢٩٥) .

وإذا كان الأمر كذلك كان الأولى أن يكون الفيصل في ذلك التزام ما أورده الشارع في الصفات ، والسكوت عما سكت عنه ، والتفريق في الأسماء الحسنى بين ما يخبر عنه ، وما يدعي به [(١)] .

وأما من ناحية المعنى : فإن النزاع بين مثبتة الجوهر والجسم ، ونفاته يقع في ثلاثة أشياء :

الأولى : في تماثل الأجسام والجواهر ، على قولين . فمن قال إنها متماثلة ، قال : كل من قال بها قال بالتجسيم . ومن قال إنها غير متماثلة لم يلزمه ذلك .

فالذين ألزموا من قال بالتجسيم بأنهم مشبهة بناء على اعتقادهم أن الأجسام متماثلة . لكن هذا لايلزم أولئك لأنهم يقولون إنها غير متماثلة ، ولايجوز إلزامهم بما لم يلتزموه .

والثاني : أنهم تنازعوا في مسمى الجسم – كما سبق – وكل من فسر الجسم بتفسير – ككونه مركبا من المادة والصورة ، أو من الجواهر المفردة – ألزم من قال بالجسم بالتفسير الذى قصده هو ، لكن خصمه ينفي هذا المعنى الذي فسر به الجسم كما ينفي اللزوم الذي ألزمه به . بل قد يكون في المجسمة من يقول : انه جسم مركب من الجواهر المنفردة ، ويقول لا دليل على نفي ذلك ولا على امتناعه .

الثالث : وهناك نزاع في أمور أخرى ، مثل كونه تعالى فوق العالم ، أو كونه ذا قدر ، أو كونه متصفا بصفات قائمة به . فنفاتها يقولون لا تقوم هذه إلا بجسم ، والمعارضون لهم من المثبتة ينازعونهم في انتفاء هذا المعنى الذى سموه جسما ، وهم إما أن يقولوا : لا يلزم منها التجسيم ، أو يقولوا بها وإن لزم التجسيم [(٢)] .

---

(١) انظر : درء التعارض (٤/١٣٩–١٤٠) .

(٢) انظر : المصدر السابق (٤/١٤٧–١٤٩) .

وقد ذكر شيخ الإسلام أدلة الآمدى الثمانية على نفي الجسم والجوهر – أربعة للجسم وأربعة للجوهر – وناقشها كلها وبين مافيها من الفساد [١] . وذكر في الوجه الرابع من الأوجه المختصة بالجسم مايتعلق بذلك من التركيب ، وذكر وجهين في ذلك ناقشهما أيضا شيخ الإسلام [٢] ، مبينا أن استلزام الذات للوازمها من الصفات لازم لجميع الطوائف ، متفلسفة ، ومعتزلة وأشاعرة ، سواء سمى ذلك تركيبا أو لم يسم ، أو سمي افتقارا أو لم يسم [٣] .

٤ – ومن حجج نفاة التركيب المشهورة : أن المركب مفتقر إلى جزئه ، وهو محال على الله ، وقد بين شيخ الإسلام مافي لفظ « الافتقار » من الإجمال فقال : « ولفظ الافتقار هنا . أن أريد به افتقار المعلول إلى علته كان باطلا ، وإن أريد به افتقار المشروط إلى شرطه – فهذا تلازم من الجانبين ، وليس ذلك ممتنعا . والواجب بنفسه يمتنع أن يكون مفتقرا إلى ماهو خارج عن نفسه ، فأما ما كان صفة لازمة لذاته ، وهو داخل في مسمى اسمه فقول القائل : انه مفتقر إليها ، كقوله : إنه مفتقر إلى نفسه ، فإن القائل إذا قال : دعوت الله ، أو عبدت الله ، كان اسم « الله » متناولا للذات المتصفة بصفاتها ، ليس اسم « الله » اسما للذات مجردة من صفاتها اللازمة لها .

وحقيقة ذلك أن لا تكون نفسه إلا بنفسه ، ولا تكون ذاته إلا بصفاته ، ولا تكون نفسه إلا بما هو داخل في مسمى اسمها ، وهذا حق . ولكن قول القائل : إن هذا افتقار إلى غيره ، تلبيس ، فإن ذلك يشعر أنه مفتقر إلى ما هو منفصل عنه ، وهذا باطل [٤] ولفظ الافتقار مثل لفظ الغير ، ومثل لفظ الانقسام والجزء والتحيز وغيرها كلها ألفاظ مجملة ، محتملة للحق والباطل . وتسمية الحق باسم الباطل لا ينبغي أن يؤدي إلى ترك الحق ، بل لابد من الاستفصال [٥] .

---

(١) انظر : درء التعارض (١٤٩/٤–٢٣١) .
(٢) انظر : المصدر السابق (٢١٩/٤) ومابعدها ، (٢٤٥/٤) ومابعدها .
(٣) انظر : المصدر نفسه (٢٢١/٤–٢٢٢) .
(٤) انظر : المصدر نفسه (٢٨٢/١) .
(٥) انظر : المصدر نفسه (٢٩٦/٦–٢٩٩) .

٥ - والذين يدّعون أن في إثبات العلو أو الوجه واليدين تركيبا ، يرد عليهم بأنه يلزمهم التركيب فيما أثبتوه من الصفات كالحياة والعلم ، يقول شيخ الإسلام : « فإن قال من أثبت هذه الصفات التي هي فينا أعراض كالحياة والعلم والقدرة ، ولم يثبت ماهو فينا أبعاض كاليد والقدم : هذه أجزاء وأبعاض تستلزم التركيب والتجسيم .

قيل له : وتلك أعراض تستلزم التجسيم والتركيب العقلي ، كما استلزمت هذه عندك التركيب الحسي ، فإن أثبتّ تلك على وجه لا تكون أعراضا ، أو تسميتها أعراضا لا يمنع ثبوتها ، قيل له : وأثبت هذه على وجه لا تكون تركيبا وأبعاضا ، أو تسميتها تركيبا وأبعاضا لا يمنع ثبوتها .

فإن قيل : هذه لا يعقل منها إلا الأجزاء . قيل له : وتلك لا يعقل منها إلا الأعراض .

فإن قال : العرض مالا يبقى وصفات الرب باقية .

قيل : والبعض ماجاز انفصاله عن الجملة ، وذلك في حق الله محال ، فمفارقة الصفات القديمة مستحيلة في حق الله تعالى مطلقا ، والمخلوق يجوز أن تفارقه أعراضه وأبعاضه .

فإن قال : ذلك تجسيم ، والتجسيم منتف . قيل : وهذا تجسيم ، والتجسيم منتف »[(١)] .

وهذا منهج - في الإلزام - قوي ، كثيرا مايستخدمه شيخ الإسلام مع نفاة بعض الصفات خاصة .

٦ - ومما سبق يتبين أن أدلة هؤلاء على نفي التجسيم والتركيب - وإدخالهم في مسمى ذلك علو الله وصفاته ، أو بعضها - هي أدلة عقلية فاسدة ، ومن أظهر الأدلة على فسادها طعنهم فيها ، وطعن بعضهم في أدلة بعض .

ويكفي في بيان فسادها مخالفتها لنصوص الكتاب والسنة التي دلت وتواترت على إثبات علو الله وصفاته اللائقة به ، ولكن هؤلاء الأشاعرة

---

(١) الأكليل في المتشابه والتأويل - مجموع الفتاوى (١٣/٣٠٥) .

- لخوضهم في علوم الفلسفة والكلام وثقتهم فيها - ظنوا أن مثل هذه الشبه الباهتة الهزيلة صحيحة ، فقدموها على نصوص الوحي الواضحة .

وإذا كان هؤلاء المتكلمون قد استدلوا على حدوث الأجسام بقصة الخليل ، وقوله : ﴿ لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ ﴾ [الأنعام : ٧٦] - وقد سبق الرد على استدلالهم بها بالتفصيل - فإن منهم من احتج أيضا على نفي التجسيم - وأنه لازم للاستواء على العرش - بقوله تعالى في قصة موسى والسامري حيث قال تعالى : ﴿ وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِن بَعْدِهِ ، مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلاً جَسَداً لَّهُ خُوَارٌ ، أَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّهُ لاَ يُكَلِّمُهُمْ وَلاَيَهْدِيهِمْ سَبِيلاً ﴾ [الأعراف : ١٤٨] ، وقالوا في احتجاجهم بها : ذم الله من اتخذ إلها جسدا ، والجسد هو الجسم ، فيكون الله قد ذم من اتخذ إلها هو جسم ، وإثبات هذه الصفات - كالاستواء وغيره - يستلزم أن يكون جسما ، وهذا منتف بهذا الدليل الشرعي [١] .

وقد رد شيخ الإسلام على هذا الاستدلال من عشرة أوجه ، منها :

أ - أن هذا إنما دل على نفي أن يكون جسدا ، والجسم في اصطلاح نفاة الصفات أعم من الجسد . وذكر شيخ الإسلام تفصيلات لغوية ، وبين أنه لا دليل لهم في ذلك ، وهو على كل تقدير من الألفاظ المجملة ولابد من الاستفصال فيها .

ب - أن الله منزه أن يكون من جنس شيء من المخلوقات ، من بني آدم أو من الحيوانات أو غيرها ، والله تعالى ذكر أن العجل كان جسدا بمعنى أنه لا حياة فيه - وقد قيل إنه خار خورة - والمقصود أنه كان مسلوب الحياة والحركة ، وهذا أشد في النقص . ولو أخرج لهم عجلا كسائر العجول ، أو آدميا أو فرسا حيا لكان أيضا له بدن وجسم ، ولكانت الفتنة به أشد .

جـ - أن الله تعالى قال : ﴿ أَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّهُ لاَيُكَلِّمُهُمْ وَلاَيَهْدِيهِمْ سَبِيلاً ﴾ « فلم يذكر فيما عابه كونه ذا جسد ، ولكن ذكر فيما عابه به أنه لا يكلمهم

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى (٥/٢١٣) .

ولا يهديهم سبيلا ، ولو كان مجرد كونه ذا بدن عيبا ونقصا لذكر ذلك ، فعلم أن الآية تدل على نقص حجة من يحتج بها على أن كون الشيء ذا بدن عيبا ونقصا . وهذه الحجة نظير احتجاجهم بالأفول فإنهم غيروا معناه في اللغة ، وجعلوه الحركة ، فظنوا أن إبراهيم احتج بذلك على كونه ليس رب العالمين ، ولو كان كما ذكروه لكان حجة عليهم لا لهم » (١) .

د - أن الله ذكر أن العجل كان جسدا ، وأن له خوارا ، والخوار هو الصوت ، وخوار الثور صوته ، فلو كان الصوت لبيان نقصه لذكره مع الجسد ، ولبطل الاستدلال بآخر الآية وهي قوله ﴿ أَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّهُ لاَيُكَلِّمُهُمْ ﴾ ، فإن تكليمه لو كلمهم لكان بصوت يسمعونه منه .

فعلم أن التصويت لم يكن صفة نقص فكذلك ذكر الجسد . فصارت الآية دالة على نقيض قولهم . وهذا واضح .

هـ - « أن الله تعالى ذكر عن الخليل - ﷺ - أنه قال : ﴿ يـٰأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَالاَيَسْمَعُ وَلاَيُبْصِرُ وَلاَيُغْنِى عَنكَ شَيْئاً ﴾ [مريم : ٤٢] وقال تعالى : ﴿ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ؟ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ؟ قَالُواْ بَلْ وَجَدْنَا آبَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴾ [الشعراء : ٧٢-٧٤] فاحتج على نفي إلهيتها بكونها لا تسمع ولا تبصر ولا تنفع ولا تضر ، مع كون كل منهما له بدن وجسم ، سواء كان حجرا أو غيره .

فلو كان مجرد هذا الاحتجاج كافيا لذكره ابراهيم الخليل وغيره من الأنبياء عليهم أفضل الصلاة والسلام ، بل إنما احتجوا بمثل مااحتج الله به من نفي صفات الكمال عنها : كالتكلم والقدرة والحركة وغير ذلك (٢) » .

و - « أنه إذا كان كل جسم جسدا ، وكل ماعبد من دون الله تعالى من الشمس والقمر والكواكب والأوثان وغير ذلك : أجساما ، وهي أجساد فإن كان الله ذكر هذا في العجل لينفي به عنه الإلهية : لزم أن يطرد هذا الدليل

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى (٥/٢٢٠) .
(٢) انظر : المصدر السابق (٥/٢٢٢) .

في جميع المعبودات . ومعلوم أن الله لم يذكر هذا في غير العجل ، [إنما] [١] ذكر كونه جسدا لبيان سبب إفتتنانهم به ، لا أنه جعل ذلك هو الحجة عليهم ، بل احتج عليهم بكونه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا » [٢] .

ز - أن أدلة الكتاب والسنة على إثبات العلو والاستواء أكثر من أن تحصر ، ودلالتها على ذلك جلية بينة مفهومة ، وحينئذ فيقال :

- إن كان إثبات هذا يستلزم أن الله جسم وجسد ، لم يمكن دفع موجب هذه النصوص بما ذكر من قصة العجل ، لأن ليس فيها أن كونه جسدا هو النقص الذي عابه الله وجعله مانعا من إلهيته .

- وإن كان إثبات الاستواء والعلو لا يستلزم أن يكون الله جسدا أو جسما ، بطل أصل استدلالهم على أن إثباتهم يقتضي التجسيم [٣] .

وبهذه الأوجه وغيرها يتبين بطلان احتجاجهم بهذه الآية .

الدليل الثالث : دليل الاختصاص :

وهذا أحد الأدلة العقلية للأشاعرة على نفي العلو وغيره من الصفات ، وقد ذكر شيخ الإسلام أن هذا الدليل يمكن ارجاعه إلى الدليل الأول الذي هو دليل الأعراض [٤] .

وخلاصة هذا الدليل - كما سبق - أن كل جسم فهو متناه ، وكل متناه فله شكل معين ومقدار معين ، وحيز معين ، قالوا وكل ماله شكل ومقدار وحيز معين فلابد له من مخصص يخصصه به . وشرحوا ذلك بأن كل جسم يعلم بالضرورة أنه يجوز أن يكون على مقدار أكبر أو أصغر مما هو عليه ، أو شكل غير شكله ، أو حيز غير حيزه إما متيامنا عنه أو متياسرا . وإذا كان كذلك

---

(١) في مجموع الفتاوى [انه] ولعل الصواب ما أثبت .
(٢) مجموع الفتاوى (٥/٢٢٣) .
(٣) انظر عما سبق من الأوجه وغيرها ، مجموع الفتاوى (٥/٢١٣-٢٢٥) .
(٤) انظر : الدرء (٧/١٤١) .

فلابد له من مخصص يخصصه بما يخصص به . ثم قالوا : كل مفتقر إلى المخصص فهو محدث وبيان ذلك أن المخصص لابد أن يكون فاعلا مختارا ، وأن يكون مايخصصه حادثا [(١)] .

وغرضهم من هذا الدليل أن يقولوا : إن اختصاص الله تعالى بجهة العلو ، والاستواء ، وأنه مباين للعالم ، يفتقر إلى مخصص ، وهو محال على الله .

وقد رد عليهم شيخ الإسلام من خلال مايلي :

١ - أن الآمدي نفسه - الذي أورد هذا الدليل - قد ضعفه فقال : « وهذا المسلك ضعيف أيضا ، إذ لقائل أن يقول : المقدمة الأولى وإن كانت مسلمة غير أن المقدمة الثانية وهي أن كل مفتقر إلى المخصص محدث ، ممنوعة » [(٢)] واحتج بجواز أن تكون الصفات متعاقبة على الجواهر والأجسام إلى غير النهاية . وقد علق شيخ الإسلام على هذا بأن هذا المسلك أضعف من مسلك الحركة والسكون ، لأن هذا يفتقر إلى ما يفتقر إليه ذاك من غير عكس ، ثم إن كليهما مفتقر إلى بيان امتناع حوادث متعاقبة دائمة ، وقد سبق بيان ذلك في مسألة حوادث لا أول لها [(٣)] .

٢ - أن قولهم لابد له من قدر ، أكثر العقلاء سلموا به ، أما قولهم لابد له من اجتماع وافتراق فهو مبني على مسألة الجوهر الفرد ، وأكثر العقلاء - ومنهم كثير من الأشاعرة - ينكرونه .

ثم بعد ذلك يقال في مسألة « القدر » ما يقال في مسألة الصفات ، لأن القدر صفة من صفات ذي القدر ، كلونه وحياته وقدرته وسمعه وبصره وغيرها ، « فإذا قال القائل : كل ذى قدر يمكن أن يكون قدره على خلاف ماهو عليه ، كان بمنزلة أن يقول : كل موصوف يمكن أن يكون موصوفا بخلاف صفته ، فإذا عرضنا على عقولنا مانعلمه من الموجودات التي لها أقدار وصفات ، كان تجويزنا لكونها على خلاف أقدارها كتجويزنا لها أن تكون على خلاف صفاتها ،

---

(١) انظر : درء التعارض (٣/٣٥١-٣٥٤) .

(٢) انظر : المصدر السابق (٣/٣٥٤) ، وانظر أيضا (٤/٢٦٩) .

(٣) انظر : المصدر نفسه (٣/٣٥٤-٣٥٥) .

بل القدر من الصفات » (١) .

وهذه مسألة واضحة ، لأن كل موجود لابد له من قدر وصفة ، فما يقال في أحدهما يقال في الآخر . والأشاعرة الذين فرقوا بينهما لأجل أن القدر يلزم منه نوع تجسيم إنما هذا تصور منهم ، وإلا فلا فرق بينه وبين الصفة ، فلو سلمت حجتهم في القدر لسلمت حجة الفلاسفة والمعتزلة في الصفات وأنه يلزم منها التجسيم .

ولهذا لم يفرق الرازي في إثبات الصانع بين القدر وغيره (٢) .

٣ - أن قول القائل : كل ذي قدر يمكن أن يكون أكبر أو أصغر ، أو أن كل ذي وصف يمكن أن يكون بخلاف ذلك الوصف ، ونحو ذلك . يقال له : أتريد الإمكان الذهني ، أو الإمكان الخارجي ؟ - والفرق بينهما أن الإمكان الذهني معناه عدم العلم بالامتناع ، والإمكان الخارجي معناه : العلم بالإمكان في الخارج .

« فإن قال : أريد به الإمكان الذهني ، لم ينفعه ذلك ، لأن غايته عدم العلم بامتناع كون تلك الصفة واجبة ... وإن قال : أريد الإمكان الخارجي ، وهو أني أعلم أن كل موصوف بصفة ، أو كل ذي قدر يمكن أن يكون بخلاف ذلك ، كان مجازفا في هذا الكلام ؛ لأن هذه قضية كلية تتناول من الأفراد مالا يحصيه إلا الله تعالى ، وليس معه دليل يدل على إمكان ذلك في الخارج يتناول جميع هذه الأفراد . غايته أنه رأى بعض الموصوفات والمقدرات يقبل خلاف ما هو عليه ، فإذا قاس الغائب على الشاهد كان هذا من أفسد القياس لاختلاف الحقائق .

ولأن هذا ينعكس عليه فيقال له : لم نر إلا ماله صفة وقدر ، فيقاس الغائب على الشاهد . ويقال : كل قائم بنفسه فله صفة وقدر ، وهذا إلى المعقول أقرب من قياسهم ، فإن هذا لا يعلم انتقاضه ، وأما قول القائل : كل ماله صفة وقدر فيقبل خلاف ذلك فلا يعلم اطراده ، فأين القياس الذي لا يعلم انتقاضه من القياس الذي لا يعلم اطراده ؟ .

---

(١) انظر : درء التعارض (٣/٣٥٦) .
(٢) انظر : المصدر السابق (٣/٣٥٨) .

والناس متفقون على أنهم لم يروا موجودا إلا له قدر وصفة ، وليسوا متفقين على أن كل مارأوه يمكن وجوده على خلاف صفاته وقدره » (١) .

ويلاحظ هنا أن قود مقالتهم هذه في إنكار القدر يؤدي إما إلى إنكار الخالق ، أو إنكار أي صفة له ، وملاحدة الصوفية الذين قالوا بوحدة الوجود إنما قالوا بذلك لما رأوا تناقض هؤلاء ، مثل قولهم : إن الله لا داخل العالم ولا خارجه ، وإنكار علو الله وبينونته عن خلقه .

وقولهم في « القدر » معارض بالحقائق في نفسها وصفاتها اللازمة لها ، « فإنه يمكن أن يقال : كل موجود له حقيقة تخصه يمتاز بها عن غيره ، فاختصاص ذلك الموجود بتلك الحقيقة دون غيرها من الحقائق يفتقر إلى مخصص . ويقال أيضا : كل موجود له صفات لازمة تخصه فاختصاصه بتلك الصفات دون غيرها يفتقر إلى مخصص » (٢) .

٤ – أن قولهم هذا يلزم في إثبات واجب الوجود ، لأنه إذا كان من المعلوم بضرورة العقل واتفاق العقلاء أن هناك :

- واجب الوجود بنفسه ، قديم أزلي .
- وممكن الوجود ، محدث .

فإذا كان كلاهما موجودا ، وواجب الوجود يختص بما لا يشركه فيه غيره ، بل له ذات وحقيقة تخصه لا يشركه فيها غيره ، فعلى قاعدة هؤلاء أن كل مختص يفتقر إلى مخصص مباين له – يلزم أن يقال هذا في واجب الوجود ، ويقال : اختصاص واجب الوجود بما اختص به لابد له من مخصص . فيلزم تعطيل وجود الخالق وأن تكون الموجودات كلها ممكنة . وهذا ظاهر الفساد ضرورة (٣) .

« وبالجملة اختصاص الشيء بما هو عليه من خصائصه ، كاختصاصه بنفسه ووجوده ، وصفاته كلها ، لازمها وعارضها ، فقول القائل : كل مختص

---

(١) انظر : درء التعارض (٣/٣٥٩-٣٦٠) .
(٢) انظر : المصدر السابق (٣/٣٦٠) .
(٣) انظر : المصدر نفسه (٣/٣٦٠-٣٦٤) .

لابد له من مخصص مباين له ، كقوله : كل موجود فلابد له من موجد مباين له ، وكل حقيقة فلابد لها من محقق مباين لها ، وكل قائم بنفسه فلابد له من مقوم مباين ، وأمثال ذلك »[(١)] .

٥ – أن هؤلاء متناقضون ، لأنهم في مسألة وجود المحدثات والكائنات بعد أن لم توجد ، إذا قيل لهم : لِمَ لَمْ توجد قبل وقت وجودها ، أو لِمَ لَمْ تكن أكبر أو أصغر مما هي عليه ، أجابوا وقالوا : القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مخصص . وحينئذ فيقال لهم : « هذا مع بطلانه يوجب تناقضكم ؛ فإنكم قلتم : لابد للتخصيص من مخصص ، ثم قلتم : كل الممكنات مخصصة ووجدت بدون مخصص ، بل رجح أحد المتماثلين على الآخر من غير مخصص .

وإذا جوزتم في الممكنات وجود المخصصات بدون مخصص ، مع أن نسبة القادر إليها نسبة واحدة ، فالموجود بنفسه أولى أن يستغنى عن مخصص مما اختص به من ذاته وصفاته ... »[(٢)] .

وهذا تناقض ومحل إلزام لا محيد لهم عنه ، فإن النصوص إذا وردت بإثبات صفاته وأنه على العرش استوى ، وأنه في جهة العلو بائن من خلقه ، وجب إثبات ذلك ، فإذا اعترضوا بأن هذا يلزم منه أن يكون له قدر ، واختصاصه بهذا القدر لابد له من مخصص ، كان هذا متناقضا مع قولهم في وجود المخلوقات وأنها لم توجد أكبر أو أصغر مما هي عليه بدون مخصص .

٦ – ومن أعظم تناقض الأشاعرة المنكرين لعلو الله تعالى وصفاته الفعلية القائمة به في هذا الباب ، تناقضهم في مسألة الصفات حين حدودها بسبع – أو ثمان مع صفة البقاء لمن قال بها – فإنه يقال لهم – كما يقول الشهرستاني نفسه – « بم تنكرون على من يقول : إن القادر الذي اختص به نهاية وحد ، واجب له لذاته ، فلا يحتج إلى مخصص . والمقادير التي هي في الخلق إنما احتاجت إلى مقدر لأنها جائزة ، وذلك لأن الجواز في الجائزات إنما يعرف بتقدير القدرة ،

---

(١) انظر : درء التعارض (٣/٣٦٥) .

(٢) انظر : المصدر السابق (٣/٣٧٠) ، وأيضا (٤/٢٦٩-٢٧٢) .

فلما كانت المقادير الخلقية مقدورة عرف جوازها ، واحتاج الجواز إلى مرجح لها ، فإذا لم يكن فوق الباري سبحانه قادر يقدر عليه لم تكن إضافة الجواز وإثبات الاحتياج له . ألسنا اتفقنا على أن الصفات ثمان ؟ أفهي واجبة له على هذا العدد ، أم جائز أن توجد صفة أخرى ؟

فإن قلتم : يجب الانحصار في هذا العدد ، كذلك نقول : الاختصاص بالحد المذكور واجب له ، إذ لافرق بين مقدار الصفات عددا وبين مقدار في الذات حدا . فإن قلتم جائز أن توجد صفة أخرى ، فما الموجب للإنحصار في هذا الحد والعدد ، فيحتاج إلى مخصص حاصر » [(١)] .

وقد أجاب الشهرستاني عن ذلك بذكر الخلاف في مسألة انحصار الصفات بثمان هل تسمى بالعدد أم لا ، وبمسألة أخص وصف الإله ، وكل ذلك ليس فيه جواب عن الإلزام والمعارضة التي أوردها لأن « اختصاص الصفات بعدد من الأعداد كإختصاص الذات بقدر من الأقدار ، وإذا كان المسمى لا يسمى ذلك عددا ، فمنازعه لا يسمى الآخر قدرا ، وليس الكلام في الإطلاقات اللفظية ، بل في المعاني العقلية ... » [(٢)] ثم إنه على كل قول من الأقوال فيما زاد على الثمانية [(٣)] « فالمعارضة بالصفات ثابتة على كل قول من الأقوال الثلاثة ؛ إذ لابد فيها من اختصاص ، فإن كان كل مختص يفتقر إلى مخصص مباين ، لزم افتقار صفات الله تعالى إلى مباين له » [(٤)] .

٧ - والآمدي ذكر الدليل الذي ذكره الشهرستاني وبين ضعفه فقال في مسألة العلو والرد على مثبتيه : « وقد سلك بعض الأصحاب في الرد على هؤلاء طريقا شاملا فقال : لو كان الباري مقدرا بقدر ، متصورا بصورة ، متناهيا بحد ونهاية ، مختصا بجهة ، متغيرا بصفة حادثة في ذاته ، لكان محدثا ؛ إذ العقل الصريح

---

(١) نهاية الأقدام (ص : ١٠٦) ، وقارن بدرء التعارض (٣/٣٧٣-٣٧٤) .

(٢) انظر : درء التعارض (٣/٣٧٨) .

(٣) وهي ثلاثة : اثبات ما زاد كالرضى والغضب واليدين والوجه والاستواء وغيرهما ، والثاني نفي هذه الصفات والاقتصار على الثمان ، وقول ثالث بالوقف . انظر : درء التعارض (٣/٣٨٠-٣٨٣) .

(٤) انظر : درء التعارض (٣/٣٨٥) .

يقضي بأن المقادير في تجويز العقل متساوية ، فما من مقدار وشكل يقدر في العقل إلا ويجوز أن يكون مخصوصا بغيره ، فاختصاصه بما اختص به من مقدار أو شكل أو غيره يستدعي مخصصا ، ولو استدعى مخصصا لكان الباري محدثا » - قال الآمدي - « لكن هذا المسلك مما لايقوى ، إنه وإن سلم أن مايفرض من المقادير والجهات وغيرها ممكنة في أنفسها ، وأن ماوقع منها لابد له من مخصص ، لكن إنما يلزم أن يكون الباري حادثا أن لو كان المخصص خارجا عن ذاته ونفسه ، ولعل صاحب هذا القول لايقول به ، وعند ذلك فلا يلزم أن يكون الباري تعالى حادثا ، ولا محوجا إلى غيره أصلا » [1] .

فهذا الآمدي بين ضعف هذا الدليل الذي ذكره إخوانه الأشاعرة ، وإن كان قد احتج على ماهو أضعف منه ، وهو دليل الجواهر وتماثلها .

وبهذا يتبين ضعف حجة الاختصاص التي ذكرها الأشاعرة واحتجوا بها على نفي علو الله تعالى وصفاته ، مع أن مثل هذه الألفاظ : كالاختصاص ، والتقدير ، والافتقار ، فيها كثير من الإجمال ولابد فيها من الإستفصال [2] .

ثانيا : مناقشة موقفهم من أدلة السمع المثبتة للصفات :

سبق بيان أن الأشاعرة لما اعتمدوا الأصول العقلية ، قدموها على أدلة السمع ، وتلخص موقفهم من أدلة السمع المثبتة للصفات بأمرين :

أحدهما : من ناحية الثبوت ، حيث طعنوا في أدلة أخبار الآحاد ، وجواز الاحتجاج بها في العقائد .

وثانيهما : من ناحية الدلالة - وذلك في مثل القرآن الذي لاشك في ثبوته - جعلوا نصوص العلو والصفات التي نفوها ، من المتشابه ، ومن ثم فسبيلها عندهم : إما التأويل ، أو التفويض .

---

(١) انظر : درء التعارض (٣/٣٨٥-٣٨٦) ، والنص في غاية المرام للآمدي (ص : ١٨١) .

(٢) انظر : درء التعارض (٣/٣٨٧-٣٨٨) .

أما مسألة أخبار الآحاد فقد سبق مناقشتها في المنهج العام في الرد على الأشاعرة ، وبيان الخطأ والضلال والتناقض الذي وقعوا فيه حين قالوا إن أخبار الآحاد المتلقاة بالقبول لاتفيد العلم ولا يحتج بها في العقائد (١) .

أما مسألة المتشابه والتأويل والتفويض ، فيمكن مناقشتها من خلال الفروع التالية :

الفرع الأول : معنى المتشابه ، وهل الصفات أو بعضها منه ؟ :

مما يلاحظ أن أهل الكلام – وفيهم الأشاعرة – مع اهتمامهم بالعقل وأدلته ، وتقديمها على أدلة السمع عند التعارض ، إلا أنهم يحاولون أن يجدوا لبعض أصولهم العقلية ومنطلقاتهم الكلامية ، أدلة من السمع ، وقد سبق ذكر مثالين على ذلك :

أحدهما : استدلالهم على دليل حدوث الأجسام – الذي كان سببا في كثير من ضلالات المتكلمين في الصفات – استدلالهم عليه بقصة الخليل وقوله : ﴿ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ ﴾ [الأنعام : ٧٦] – وقد سبق مناقشة هذا الدليل (٢) .

والثاني : احتجاجهم على نفي العلو وبعض الصفات بنفي التجسيم ، وقد استدلوا على نفيه بقوله تعالى في قصة موسى ﴿ وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِن بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلاً جَسَداً لَّهُ خُوَارٌ ﴾ [الأعراف : ١٤٨] . وقد سبق قبل قليل مناقشة هذا الاستدلال .

وفي هذه المسألة يرد مثال ثالث على هذا المنهج الذي أرادوا أن يدعموا به مذهبهم في نفي الصفات أو بعضها ؛ وذلك أنهم كثيرا مايحتجون على تأويلهم للصفات ، أو تفويضهم لها بأنها من المتشابه ، ويستدلون على ذلك بالآية المشهورة من سورة آل عمران ، وهي قوله تعالى : ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ

---

(١) انظر : (ص : ٧٣٤-٧٥١) .

(٢) في الفصل الماضي ، المتعلق بتوحيد الربوبية والألوهية .

فَيَتَّبِعُونَ مَاتَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِ وَمَايَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ ٱللهُ وَٱلرَّاسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَايَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [آل عمران : ٧] ، ويبنون احتجاجهم بها على أن الصفات من المتشابه ، ويقررون ذلك بأمرين :

إما بالإستدلال بها على أن مذهب السلف هو التفويض الكامل ، الشامل للمعنى وللكيفية ، وذلك عند ردهم على من يثبت الصفات ويحتج بما تواتر من إثبات السلف – رحمهم الله – لها . فيحتجون بهذه الآية على قراءة الوقف على « إلا الله » . وهذا التفويض الذي جعلوه مذهبا للسلف يقصدون منه أنهم – أي السلف – جعلوا هذه الصفات من المتشابه ، وأثبتوها ألفاظا مجردة لا تدل على معان ولا يفهم منها شيء . وهدفهم النهائي من ذلك أن يجعلوا تأويلهم للصفات وصرفها عن ظواهرها اللائقة بالله ، موافقا ضمنا لما يدعونه من تفويض السلف ، إذ على كلا الحالتين لاتدل النصوص على الصفات اللائقة بجلال الله وعظمته .

وإما – وهذا هو الأمر الثاني – أن يستدلوا بالآية على جواز التأويل – الذي هو عند المتأخرين صرف اللفظ من الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح – ويقولون : إن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابهات – ومنها على زعمهم الصفات – وهذا على قراءة مجاهد وغيره بعطف (والراسخون في العلم) على ما قبله .

والمحكم والمتشابه من مباحث علوم القرآن المشهورة ، وقد تعددت الأقوال في تحديد المقصود بالمحكم والمتشابه المذكورين في آية عمران [1] .

أما الإحكام العام الذي دل عليه مثل قوله تعالى : ﴿ الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُ ﴾ [هود : ١] ، والتشابه العام الذي دل عليه مثل قوله تعالى : ﴿ ٱللهُ نَزَّلَ

---

(١) انظر : البرهان (٦٨/٢) والاتقان (٣/٣-٥) ، ومناهل العرفان (١٦٨/٢-١٧١) ، واللآلي الحسان في علوم القرآن تأليف موسى لاشين (ص : ١٥٧-١٥٨) ، وتفسير سورة الاخلاص - مجموع الفتاوى (٤١٨/١٧-٤٢٤) .

أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰباً مُّتَشَٰبِهاً مَّثَانِىَ ﴾ [الزمر : ٢٣] وغيرها . فهو شامل لجميع القرآن ، لأن القرآن كله محكم ، ويشبه بعضه بعضا في ذلك . وهذان المعنيان لم يخالف فيهما أحد .

ومسألة المحكم والمتشابه اكتسبت أهمية خاصة عند كثير من المتأخرين ، لما دخل فيهما من موضوعات مهمة كانت مثار خلاف وجدل بين العلماء .

والملاحظ أن ماكتبه الفخر الرازي في تفسيره (١) ، وفي كتابه أساس التقديس (٢) حول المحكم والمتشابه وما يتعلق بهما – أصبح مرجعا أساسا لكثير ممن أتى بعده ، وإن كان قد سبق إلى ذلك بعض الأشاعرة (٣) والمعتزلة (٤) .

وليس المقصود تتبع مباحث المحكم والمتشابه ، لأن هذه لها مناسبات أخرى ، وإنما المقصود بيان أن أهم الأمور التي ركز عليها الرازي في ذلك أربعة أمور :

١ – أنه لابد من قانون أصلي لمعرفة المحكم والمتشابه ، ثم بين أنه لايجوز ترك الظاهر الذي دل عليه الآية والخبر إلا بدليل منفصل ، ثم ذكر أن هذا الدليل المنفصل إما لفظي وإما عقلي .

أما الدليل اللفظي المنفصل فإذا عارض دليلا آخر فليس ترك أحدهما لإبقاء الآخر أولى من العكس . ثم رد الرازي على زعم أن الدليل اللفظي قد يكون قاطعا فيجب تقديمه لذلك : بأن « الدلائل اللفظية لا تكون قطعية لأنها موقوفة على نقل اللغات ، ونقل وجوه النحو والتصريف ، وعلى عدم الإشتراك ، والمجاز ، والتخصيص ، والإضمار ، وعدم المعارض النقلي والعقلي . وكل واحد من هذه المقدمات مظنونة ، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنونا ، فثبت أن شيئا من الدلائل اللفظية لايمكن أن يكون قطعيا (٥) . كما رد على من قال إن أحد

---

(١) (١٦٦/٧) ومابعدها .
(٢) (ص : ١٧٨-١٩٢) – ط الحلبي .
(٣) كالجويني في الشامل (ص : ٥٥٠-٥٥٣) ، فقد تعرض لذلك عند حديثه عن صفة الاستواء .
(٤) كعبد الجبار الهمذاني المعتزلي في كتاب متشابه القرآن (ص : ٥) ومابعدها ، وقد نص على أنه يجب أن يرتب المحكم والمتشابه جميعا على أدلة العقل . انظر (ص : ٧) ، وقد أخذ الرازي بقوله هذا .
(٥) أساس التقديس (ص : ١٨٢) – ط الحلبي ، وانظر ما سبق (ص : ٨٤١-٨٤٢) .

الظاهرين أقوى فيعول عليه بأنه « على هذا التقدير يصير ترك أحد الظاهرين لتقرير الظاهر الثاني مقدمة ظنية ، والظنون لايجوز التعويل عليها في المسائل العقلية القطعية » [١] .

ولما أبطل التعويل على الدليل اللفظي عول على الدليل العقلي المنفصل فقال : « فثبت بما ذكرنا أن صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح لايجوز إلا عند قيام الدليل العقلي القاطع على أن ظاهره محال ممتنع ، فإذا حصل هذا المعنى فعند ذلك يجب على المكلف أن يقطع بأن مراد الله تعالى من هذا اللفظ ليس ما أشعر به ظاهره . ومن لم يجوزه فوض علمه إلى الله تعالى » [٢] .

وخلاصة رأى الرازي أن الآية والخبر تصير متشابهة ويجب عدم اعتقاد ظاهرها بتأويل أو تفويض – إذا عارضها الدليل العقلي القاطع .

٢ – ومن الأمور التي ركز عليها الرازي إدخاله الصفات في المتشابه ، ومعلوم أن كتابه « أساس التقديس » خصصه لمناقشات نصوص الصفات وتأويلها ، وقد ناقش فيه بإسهاب موضوع المحكم والمتشابه ناصرا مذهبه الذي سار عليه .

٣ – ومن الأمور التي ذكرها أن الحكمة من إنزال المتشابه مراعاة أحوال العوام في أول أمرهم فيخاطبون بما يدل على التجسيم والتحيز والجهة لأن ذلك يناسب ماتخيلوه وتوهموه . فهذا الذي يخاطبون به من باب المتشابهات ، ثم يكشف لهم آخر الأمر استحالة هذه الأمور ، الذي هو المحكمات [٣] .

٤ – أنه قرر مذهب السلف بقوله : « حاصل هذا المذهب أن هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها ، ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى ، ولا يجوز الخوض في تفسيرها » ثم قرر مذهب المتكلمين بقوله : « وقال جمهور المتكلمين : بل يجب الخوض في تأويل تلك

---

(١) أساس التقديس (ص : ١٨٢) – ط الحلبي .

(٢) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) المصدر السابق (ص : ١٩٢) – ط الحلبي .

المتشابهات » (١) . ثم لما ذكر حجج مذهب السلف من الوقف على قوله ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾ ، وإجماع الصحابة على عدم التأويل ، قال عن المتكلمين أن حجتهم : « أن القرآن يجب أن يكون مفهوما ، ولا سبيل إليه في الآيات (٢) المتشابهة إلا بذكر التأويلات فكان المصير إليه حتما » (٣) .

وقد تكلم الرازي في تفسيره (٤) بمثل مافي أساس التقديس وزيادة ، ومن ثم تأثر به – في هذه الأمور الأربعة وغيرها – من جاء بعده (٥) .

ومن المؤسف حقا أن أحد الباحثين أفرد موضوع المتشابه في كتاب مستقل رجح فيه منهج المتكلمين والمعتزلة بشكل خاص ، واعتمد في نقوله وأقواله على ما كتبه الغزالي في الجام العوام ، وماكتبه الرازي ، وعبد الجبار الهمذاني . ولم يحقق القول في مذهب السلف ، بل ركز على أن مذهبهم هو التفويض ورد على شيخ الإسلام في ذلك (٦) . وقد حوى الكتاب – تقليدا من صاحبه للكوثري –

---

(١) أساس التقديس (ص : ١٨٢-١٨٣) .

(٢) في طبعة الحلبي (ص : ١٨٧) (روايات) والتصويب من طبعة السقا (ص : ٢٤٠) .

(٣) أساس التقديس (ص : ١٨٧) – ط الحلبي ، و(ص : ٢٤٠) – ت السقا .

(٤) (١٦٧/٧-١٧٨) .

(٥) من هؤلاء الزركشي في البرهان في علوم القرآن (٧٦/٢-٨٩) ، والسيوطي في الاتقان (١٢/٣-٢١،٣٢) ، وفي معترك الأقران في إعجاز القرآن (١٤٦/١-١٥٥،١٦٠) ، والزرقاني في مناهل العرفان (١٧٠/٢-١٧١،١٧٩،١٨٢-١٩٨) ، وصبحي الصالح في مباحث في علوم القرآن (ص : ٢٨٣-٢٨٦) ط الثامنة . أما مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي فقد بنى كتابه : « أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمتشابهات » على إدخال الصفات في المتشابه ، وقدم لكتابه بمقدمة طويلة حول المحكم والمتشابه ، نقل فيها أقوال الرازي والسيوطي وغيرهما – انظر (ص : ٥٥، ٥٩،٦٥-٦٧) – ط الأولى ١٣٨٩ هـ ، ثم أخذ يسوق الصفات والكلام حولها بقوله ومن المتشابه صفة كذا وكذا ، انظر (ص : ٧٠، ٧٧،٨٠،٨١،١١٦،١٢٠،١٤٩) وغيرها . والمؤلف وإن نقل عن شيخ الإسلام ابن تيمية ورجح ما رجحه ، إلا أنه لا يخلو من ملاحظات ، انظر مثلا (ص : ٩٧،١٦٢) حين عول على التفويض .

(٦) الكاتب هو عدنان زرزور ، واسم كتابه « متشابه القرآن : دراسة موضوعية » انظر من هذا الكتاب (ص : ٥٦) ومابعدها ، و(ص : ٦٨) ومابعدها ، و(ص : ٨٧-١٢١) ، ومما ينبغي معرفته أن هذا الكتاب – في الأصل – مقدمة لتحقيق المؤلف لكتاب متشابه القرآن لعبد الجبار المعتزلي . وإنما أشرت إلى ذلك لأن هذه الدراسة التي كتبها زرزور وطبعت مستقلة هي أطول دراسة اطلعت عليها حول موضوع المتشابه ، وقد حوت كثيرا من الأخطاء والمغالطات ، ولأن مؤلفها اشتهر بعنايته بالدراسات القرآنية والتأليف فيها ، ومن ذلك تحقيقه لمقدمة في أصول التفسير لابن تيمية . وقد يظن من لا علم عنده أن هذا يدل على سلامة منهجه . =

كثيرا من الحقد والسخرية بأئمة أهل السنة وكتبهم ، ونال شيخ الإسلام من ذلك حظ وافر [١] .

وقد ناقش شيخ الإسلام موضوع المحكم والمتشابه ، ورد على الرازي وغيره ممن غلط في جعل الصفات من المتشابه ، أو جعل ماخالف العقل فهو متشابه ، أو غير ذلك من الأمور التي خاض فيها أهل الكلام . وماكتبه شيخ الإسلام في ذلك كثير ، وأهمه ماذكره في ثلاثة من كتبه :

أحدها : ماذكره في نقضه لأساس التقديس للرازي – وقد يسمى كتاب الرازي تأسيس التقديس – وقد أطال شيخ الإسلام في ذلك ، وناقش الرازي في كل ماكتبه ، على طريقته في استيعاب مناقشة فصول هذا الكتاب ، ولكن – للأسف الشديد – انتهت المخطوطة الموجودة قبل اتمام مباحث هذا الموضوع [٢] .

= ورسالة الدكتوراه له كانت عن الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن . والجشمي من أئمة المعتزلة . وزرزور من المعجبين بالمعتزلة ومنهجهم العقلي ومن دعاة وحدة الفكر الإسلامي باعادة النظر في الفرق والطوائف السابقة لتصحيح النظرة إليها ، وهذا منهج خطير جدا . انظر : الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن : زرزور (ص : ٦–١١) ط الأولى .

(١) انظر : متشابه القرآن : عدنان زرزور (ص : ١٠١–١٠٧،١١١،١١٥،١٢٥–١٢٧،١٥٥–١٦٠) – ط الأولى .

ومن الملاحظ أن المؤلف استعان بما كتبه ابن الجوزي نصرة لأهل التعطيل – وهو بذلك يتبع شيخه الكوثري – فلما تكلم ابن الجوزي في شيوخ الاعتزال وأن حقهم الضرب بالسيف أخذ يسخر منه ، انظر : (ص : ١٣٣–١٣٤) ، وقريب من ذلك اعجابه واعتماده على ما كتبه الرازي حول المتشابه فلما قرن المعتزلة بالمشبهة وجعلهم جميعا من الزائغين الضالين ، انتقده ورد عليه . انظر (ص : ١٣٩–١٤٠) .

وأعجب من ذلك أنه في (ص : ١٥٨) هاجم ابن تيمية ووصفه بالجحد والتعسف لأنه لم يذكر أن من معاني التأويل : التفسير ، بل زعم أنه أنكر ذلك . وهذا خطأ واضح لأن شيخ الإسلام ذكر في عامة كتبه أن من معاني التأويل عند السلف : التفسير ، وسيأتي ان شاء الله ذكر المراجع الكثيرة في ذلك من كتب شيخ الإسلام . والمؤلف تجنى كثيرا على شيخ الإسلام ، ونحن نبهنا إلى ذلك باجمال ، ولو بضاعه كلنا لجاء الكلام معه بأسلوب آخر . والله المستعان .

(٢) انظر : الجزء الثاني من مخطوطة – نقض التأسيس (ص : ١٩٩ إلى ٣٦٠) حيث ينقطع الكلام بشكل مفاجىء ، وهو رد على الصفحات (١٧٣–١٨٢) من أساس الرازي . وبقى من (ص : ١٨٣–١٩٢) من أساس الرازي ساقط في مخطوطة نقضه لشيخ الإسلام . وقد سبقت الإشارة إلى أن هذا الجزء من مخطوطة جامعة الملك سعود حقه أن يكون الثالث منها .

الثاني : في تفسير سورة الإخلاص ، وقد بلغت مباحث المحكم والمتشابه فيها أكثر من ستين صفحة [١] .

الثالث : في الرسالة التي أفردها في هذا الموضوع بعنوان : الإكليل في المتشابه والتأويل [٢] .

وخلاصة منهج شيخ الإسلام وهدفه من هذه المناقشة الدفاع عن عقيدة السلف في الأسماء والصفات وغيرها ، والرد على المتكلمين الذين جعلوا من مسائل المحكم والمتشابه مدخلا لتأويل نصوص الصفات وتحريفها لتوافق عقائدهم وأصولهم الفاسدة ، ويمكن تلخيص منهجه من خلال الأمور التالية :

الأمر الأول : تحقيق مسألة : هل يجوز أن يشتمل القرآن على مالا يعلم معناه ؟ :

وهي مسألة مهمة تبني عليها مسألة المتشابه ، ولذلك أطال شيخ الإسلام الكلام حولها ، خاصة في تعليقه أو مناقشته للرازي ، الذي ذكر هذه المسألة في أساسه قبل حديثه عن المتشابه فقال ذاكرا الخلاف فيها : « اعلم أن كثيرا من الفقهاء والمحدثين والصوفية يجوزون ذلك . والمتكلمون ينكرونه » [٣] . ثم ذكر حجج المتكلمين الكثيرة ، أعقبها بذكر حجج مخالفيهم ، ثم قال : « هذا ماعندي من كلام الفريقين في هذا الباب وبالله التوفيق » [٤] .

وقد رجح شيخ الإسلام أدلة من يقول إنه لا يجوز أن يكون في القرآن مالا سبيل لنا إلى العلم به ، وزاد على الأدلة التي أوردها الرازي أدلة أخرى كثيرة [٥] ،

---

(١) طبع تفسير سورة الاخلاص مستقلا ، وهو ضمن مجموع الفتاوى جـ ١٧ ، وبحوث المحكم والمتشابه (ص : ٣٨١-٤٤٣) من هذا الجزء .

(٢) ضمن مجموع الفتاوى (جـ ١٣ ص : ٢٧٠-٣١٣) . وضمن مجموعة الرسائل الكبرى (٢/٥-٣٦) .

(٣) أساس التقديس للرازي (ص : ١٧٣) - طـ الحلبي .

(٤) المصدر السابق (ص : ١٧٧) ، وانظر (ص : ١٧٣-١٧٧) .

(٥) انظر : نقض التأسيس - مخطوط - (٢/٢٠٠-٢١٤) ، وانظر : أدلة أخرى عديدة في تفسير سورة الاخلاص - مجموع الفتاوى (١٧/٣٩٥-٤١٤) .

وان كان قد تعقبه في بعض أدلته – مثل بعض الأدلة العقلية التي أوردها – لأنها لا تتفق مع أصوله الأشعرية [١] . وشيخ الإسلام هنا لا يعارض استدلاله وإنما يبين تناقضه .

يقول شيخ الإسلام بعد ذكره لهذه الحجج – رادا على الرازي – : « هذه الحجج كما أنها دالة على فساد قول من قال : إن في القرآن مالا سبيل لأحد إلى فهمه ، بل معرفة معناه ، فهي أيضا دالة على فساد قول هؤلاء المتكلمين ، نفاة الصفات أو بعضها ، فهي حجة على فساد قول الطائفتين ، وذلك أن هؤلاء النفاة يقولون : إن التوحيد الحق الذي يستحقه الله تعالى ويجب أن يعرف به ويمتنع وصفه بنقيضه ليس هو في القرآن ، ولم يدل عليه القرآن . ودلالة الخطاب المعروفة ، وهو كون الرب ليس بداخل العالم ولا خارجه ، ولا يشار إليه ، ولا يقرب من شيء ولا يقرب منه شيء ، ولايصعد إليه شيء ، ولا ينزل منه شيء ، ولا يحجب العباد عنه شيء ، ولا عنده شيء دون شيء ، بل جميع الأشياء سواء ، ولا يحتجب عنهم بشيء ، وأنواع ذلك ، فمن المعلوم أن القرآن لم يدل على شيء من ذلك ، ولا بينه ، بل إنما دل على نقيضه ، وهو إثبات الصفات [التي] [٢] تدل على أنه يقرب من غيره ويدنو إليه ، ويقرب العبد منه ويدنو إليه ، وعلى أنه عال على جميع الأشياء ، فوقها ، وأنه ينزل منه كلامه ، وتنزل الملائكة من عنده وتعرج إليه ، وأمثال ذلك ، وهم متفقون على أن ظاهر القرآن إنما يدل على الإثبات الذي هو عندهم تجسيم باطل بل كفر . وغيرهم يقول : بل دلالة القرآن على ذلك نصوص صريحة ، بل ذلك معلوم بالاضطرار من القرآن والرسول » [٣] .

وهؤلاء المتكلمون النفاة أرادوا أن يتوصلوا بقولهم الذي وافقهم عليه شيخ الإسلام – إلى تأويل النصوص إلى معان أخرى باطلة ، وقد احتجوا بالآية

---

(١) انظر : نقض التأسيس – مخطوط – (٢/٢١٣-٢١٤) .
(٢) زيارة مني ليستقيم الكلام .
(٣) نقض التأسيس – مخطوط – (٢/٢١٥) .

﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ ٱللهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ ﴾ [آل عمران : ٧] على قراءة العطف وفسروا التأويل الذي يعلمه الراسخون في العلم بأنه صرف اللفظ من الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح . وهذا خطأ عظيم لأن التأويل الذي يعلمه الراسخون في العلم - على قراءة الوصل - هو التفسير ، وهذا قد لايعامه بعض الناس لكن الراسخين في العلم يعلمونه ، « فمن قال إن القرآن يجوز أن يشتمل على مالا سبيل لبعض الناس إلى العلم به فقد أصاب ، وذلك لعجزه ، لا عن نقص في دلالة القرآن ، فكثير من الناس لا سبيل له إلى أن يعلم كثيرا من العلوم كالطب والنجوم والتفسير والحديث ، وإن كان غيره يعلم ذلك ، وإن أراد أنه لا سبيل لأحد إلى معرفة تفسيره فقط غلط . وإن قال : لا سبيل لأحد إلى معرفة حقيقته وكيفيته وهيئته ونحو ذلك فقد أصاب ، فينبغي أن يعرف الفصل في هذا الباب حتى يظهر الخطأ من الصواب » [1] .

وقد أوضح شيخ الإسلام قبل ذلك مافي قول القائل : مالا سبيل لنا إلى العلم به من الإجمال [2] .

بقى الكلام في أدلة الفريق الثاني المجوزين لوجود مالا سبيل لنا إلى العلم به ، وقد ساق الرازي أدلتهم ، ثم سكت عن الترجيح بين القولين ، ولذلك رد عليه شيخ الإسلام قائلا : « قلت : ذكر القولين ولم يرجح أحدهما ، ولم يذكر جواب أحدهما عن حجة الآخرين فبقيت المسألة على الوقف والحيرة والشك . وكذلك لما ذكر بعد هذا تقرير قول من جزم بالتأويل ، فإنه هنا ذكر الخلاف في جواز ورود ما أمكن فهم معناه ، وهناك ذكر قول من أوجب وقوع ذلك وجزم بالتأويل ، وقد ذكر حجة كل قوم ، ولم يذكر لهم جوابا عن حجة الآخرين [3] فبقيت المسألة مما تكافأت فيها الأدلة [عنده] [4] ، وأما في تفسيره فرجح المنع من التأويل ، كما رجح أبو المعالي في آخر قوليه ، وكما رجحه أبو حامد

---

(١) نقض التأسيس - مخطوط - (٢/٢٠٠) .

(٢) انظر : المصدر السابق (٢/١٩٩) .

(٣) انظر : حجة الفريقين حول جواز التأويل في أساس التقديس للرازي (ص : ١٨٢-١٨٧) ، ومن المؤسف أن مخطوطة نقض هذا الفصل انتهت بعد صفحات يسيرة من بداية مناقشتها .

(٤) في المخطوطة (عنه) ، ولعل الصواب ما أثبت .

في آخر قوله » (١) ، ثم نقل كلام الرازي في تفسيره (٢) وسبب هذه الحيرة والتوقف عند الرازي – كما يرى شيخ الإسلام – « أن كلا القولين اللذين حكاهما عن المتكلمين والذي حكاه عن السلف قول باطل . والذي حكاه عن السلف ليس قولهم ولا قول أحد منهم ، ولا يعرف عن أحد من الصحابة والتابعين » (٣) .

وبهذا يتبين أن خلاصة رأى شيخ الإسلام أنه لابد لكل ما أنزل الله تعالى من معنى يمكن فهمه ، وليس هناك فرق بين آيات الصفات وآيات الأحكام . وكثير من الصحابة والتابعين كانوا يعلمون تفسير القرآن ، ولا توجد آية ليس لهم فيها تفسير يوضح معناها . وتفسيرهم وفهمهم للنصوص هو الذي يرجع إليه عند الاختلاف . أما مايدعيه أصحاب التأويلات المحرفة من أن تأويلاتهم هي المعاني الصحيحة للآيات التي أولوها ، فهذا خطأ منهم (٤) .

وفي رسالة الإكليل بين شيخ الإسلام « أن الصحابة والتابعين لم يمتنع أحد منهم عن تفسير آية من كتاب الله ، ولا قال هذه من المتشابه الذي لا يعلم معناه ، ولا قال قط أحد من سلف الأمة ولا من الأئمة المتبوعين : إن في القرآن آيات لايعلم معناها ولا يفهمها رسول الله ﷺ ولا أهل العلم والإيمان جميعهم ، وإنما قد ينفون علم بعض ذلك عن بعض الناس ، وهذا لا ريب فيه » ، ثم بين سبب الكلام في هذه المسألة فقال : « وإنما وضع هذه المسألة المتأخرون من الطوائف بسبب الكلام في آيات الصفات وآيات القدر وغير ذلك ، فلقبوها : « هل يجوز أن يشتمل القرآن على مالا يعلم معناه ، [وأنا] (٥) تعبدنا بتلاوة حروفه بلا فهم » فجوز ذلك طوائف متمسكين بظاهر الآية ، وبأن الله يمتحن عباده بما شاء . ومنعها طوائف ليتوصلوا بذلك إلى تأويلاتهم الفاسدة التي هي تحريف الكلم عن مواضعه .

---

(١) نقض التأسيس – مخطوط – (٢/٢٢١-٢٢٢) .

(٢) انظر : نقض التأسيس – مخطوط – (٢/٢٢٢) ، وقارن بتفسير الرازي (٧/١٧٠) .

(٣) نقض التأسيس – مخطوط – (٢/٢٢٢) .

(٤) انظر : المصدر السابق (٢/٢٢٣) .

(٥) في مجموع الفتاوى (١٣/٢٨٥) [وأما] ولذلك جاء في أول السطر ، وفي مجموعة الرسائل الكبرى (٢/١٥) [وما] ، ولعل الصواب ما أثبت .

والغالب على كلا الطائفتين الخطأ ، أولئك يقصرون في فهم القرآن بمنزلة من قيل فيه : ﴿ وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لاَ يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلاَّ أَمَانِيَّ ﴾ [البقرة : ٧٨] ، وهؤلاء معتدون بمنزلة الذين يحرفون الكلم عن مواضعه .. » (١) .

وهذه مشكلة المتكلمين دائما يظنون أن قول هذه الطائفة – وقد يكون لها وجود – هو مذهب السلف ، وهو مايعبرون عنه بالتفويض وهذا من الأخطاء الكبرى التي انتشرت وارتكبت في حق السلف ، وهم منها برآء .

بقيت الإشارة إلى أن الرازي لما لم يرجح بين القولين حول مسألة اشتمال القرآن على مالا سبيل لنا إلى العلم به – انتقده شيخ الإسلام على توقفه وحيرته وشكه ثم رد على أدلة المجوزين التي أوردها الرازي وسكت عنها . وأهم هذه الأدلة :

أ – قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ ٱللَّهُ ﴾ [آل عمران : ٧] والوقف لازم .

ب – الحروف المقطعة المذكور أوائل السور .

جـ – خبر : « أن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمها إلا العلماء بالله ... » (٢) .

وخلاصة ردود شيخ الإسلام عليها كما يلي :

أ – أما الآية فقد بين أن فيها قراءتين مشهورتين ، قال : « ونحن نسلم قراءة من قرأ ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ ﴾ ، لكن من أين لهم أن التأويل الذي لا يعلمه إلا الله هو المعنى الذي عني به المتكلم ، وهو مدلول اللفظ الذي قصد المخاطب إفهام المخاطب إياه . وهو سبحانه وتعالى لم يقل وما يعلم معناه إلا الله ، ولا قال وما يعلم تفسيره إلا الله ، ولا قال ومايعلم مدلوله ومفهومه إلا الله ، ولا مادل عليه إلا الله . قال : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ ﴾ ولفظ التأويل له في القرآن معنى ، وفي عرف كثير من السلف وأهل التفسير معنى ، وفي اصطلاح

---

(١) الأكليل في المتشابه والتأويل – مجموع الفتاوى (١٣/٢٨٥–٢٨٦) .

(٢) انظر : أساس التقديس للرازي (ص : ١٧٦) – ط الحلبي . والحديث سبق بيان حاله (ص : ٧٤٩) .

كثير من المتأخرين له معنى ، وبسبب تعدد الإصطلاحات والأوضاع فيه حصل اشتراك غلط بسببه كثير من الناس في فهم القرآن وغيره » [١] ، وبعد كلام طويل حول التأويل وأنواعه قال : « وإذا عرف معنى لفظ التأويل ظهر فساد احتجاج هؤلاء بقوله تعالى : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا ٱللَّهُ ﴾ فإن التأويل الذي لا يعلمه إلا الله ليس هو أن لايفهم أحد من اللفظ ، بل يفهمونه وإن كان تأويله لا يعلمه إلا الله » [٢] ، ثم ذكر عددا من أقوال السلف في الآية تبطل حجة هؤلاء ثم قال : « فابن اسحاق ذكر مثل ابن عباس والضحاك وغيرهم الذين يقولون بالقراءتين . يقولون : له تأويل لا يعلمه إلا الله ، وتأويل يعلمه الراسخون ، وكذلك عامة أهل العربية الذين قالوا ما يعلم تأويله إلا الله ، كالفراء وأبي عبيد وثعلب وابن الأنباري ، هم يتكلمون فى متشابه القرآن كله وفي تفسيره [و] [٣] معناه . [و] [٣] ليس في القرآن آية قالوا لا يعلم أحد تفسيرها ومعناها ، فيجب أن يكون التأويل الذي اختص الله به عندهم غير ماتكلموا فيه من تفسير الآيات المتشابهة . وقوله تعالى : ﴿ وَمَايَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ ٱللَّهُ ﴾ قد [٤] يقال فيه إن المنفي هو عموم السلب لا سلب العموم ، أي وما يعلم جميع التأويل إلا الله ، وأما بعضه فيعلمه الراسخون كما قال ابن عباس : « وتفسير يعلمه العلماء ، وتفسير لا يعلمه إلا الله ، من ادعى علمه فهو كاذب » [٥] ، فقول الجمهور هو القراءة الصحيحة ، وهو أنه لا يعلم غير الله جميع التأويل ، كقوله : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلاَّ هُوَ ﴾ [المدثر : ٣١] أي مجموعهم ، وإلا فكثير من الناس يعلم بعض جنود ربنا . وبكل حال تفسيره [و] [٦] معناه ليس داخلا في التأويل الذي اختص الله به سواء سمي تأويلا أو لم يسم » [٧] .

---

(١) نقض التأسيس - مخطوط - (٢/٢٢٣-٢٢٤) .

(٢) نقض التأسيس - مخطوط - (٢/٢٤٤-٢٤٥) .

(٣) زيادة مني ليستقيم الكلام .

(٤) في المخطوطة [وقد] ولعل الواو زائدة .

(٥) أثر مشهور عن ابن عباس وأوله « التفسير على أربعة أوجه ... » رواه ابن جرير (١/٧٥) ورقمه (٧١) ، وذكر ابن جرير أنه روى نحوه مرفوعا ، لكن بسند فيه نظر ، وساقه بعد الأثر السابق ، وذكر ابن كثير في آخر مقدمة تفسيره (١/١٨) - ط الشعب : أن ابن جرير قصد بذلك أن فيه الكلبي وهو ضعيف ، وانظر : تعليق شاكر على هذا الحديث في تفسير الطبري (١/٧٦) .

(٦) زيادة مني ليستقيم الكلام .

(٧) نقض التأسيس - مخطوط - (٢/٢٤٧) .

والخلاصة أن قراءة الوقف على (إلا الله) لها وجهان :

- أما أن يكون المقصود بالتأويل الحقيقة التي تؤول إليها الأمور .

- أو يكون المقصود به جميع التأويل الذي هو التفسير ، ويدل له قول ابن عباس حيث صرح بأن من التفسير مالا يعلمه إلا الله ، كما أوضح ذلك شيخ الإسلام ، وبهذا - مع الكلام الذي سيأتي عن الحروف المقطعة أوائل السور - يظهر الجواب عما استشكله الشنقيطي في هذا المقام والله أعلم [١] .

ب - أما الحروف المقطعة أوائل السبور فقد أجاب شيخ الإسلام عن دعوى أنها من المتشابه بعدة أجوبة :

أحدها : « أن هذه ليست كلاما منظوما فلا يدخل في مسمى الآيات ، وعامة أهل مكة والمدينة والبصرة لا يعدون ذلك آية ، ولكن الكوفيون يعدونها آية ، وبكل حال فهي أسماء حروف ينطق بها غير معربة ، مثل ماينطق بألف ، باء ، تاء ، وبأسماء العدد ، واحد ، اثنان ، ثلاثة ... » [٢] .

الثاني : أن السلف قد تكلموا في معانيها ، وكلامهم في ذلك كثير مشهور ، وقد ساق شيخ الإسلام بعض أقوالهم [٣] .

الثالث : « أن يقال : نحن نسلم أن كثيرا من الناس وأكثرهم لا يعرفون معنى كثير من القرآن ، فإذا قيل : إن أكثر الناس لا يعرفون معنى حروف الهجاء

---

(١) قال الشنقيطي في أضواء البيان (١/٢٣٧) : « وقال بعض العلماء : والتحقيق في هذا المقام ... » وذكر الجمع المشهور في آية آل عمران ، وأن من قال : الواو عاطفة جعل معنى التأويل التفسير ومن قال هي استئنافية جعل التأويل هو حقيقة ما يؤول إليه الأمر ، ثم قال الشنقيطي - رحمه الله - « وهو تفصيل جيد لكن يشكل عليه أمران ، الأول قول ابن عباس : التفسير على أربعة أنحاء ... والثاني الحروف المقطعة » . وقارن ما نقله الشنقيطي بما في تفسير ابن كثير . سورة آل عمران آية (٧) ، (١/٣٤٧) - ط الحلبي - ومطبعة الاستقامة ، ١٣٧٦ هـ .

(٢) نقض التأسيس - مخطوط - (٢/٢٤٨) .

(٣) المصدر السابق (٢/٢٤٨-٢٤٩) . أما اختيار شيخ الإسلام وترجيحه فقد حكاه عنه ابن كثير في تفسيره - سورة البقرة . آية رقم (١) - ﴿ الم ﴾ - انظره في طبعات هذا التفسير كلها - سوى طبعة الشعب المحققة ، ذات الثمانية أجزاء - فانه ساقط منها . وهذا من عيوبها التي تجعلها لا يوثق بها .

التي في أوائل السور فهذا صحيح ، لا نزاع فيه ، وإن قيل : إن أحدا من الناس لا يعرف ذلك وإن الرسول نفسه لم يكن يعرف ذلك ، فمن أين لهم هذا ؟ فهذا النفي لابد له من دليل » [١] .

جـ - أما حديث « إن من العلم كهيئة المكنون ... » فليس له اسناد يقوم به ، وعلى تقدير صحته فهو حجة عليهم لأن فيه أن أهل العلم بالله يعلمونه [٢] .

وبهذا يتبين ضعف حجة هؤلاء الذين يجوزون أن يكون في كلام الله مالا سبيل لنا إلى العلم به ، ولذلك قال شيخ الإسلام في تفسير سورة الإخلاص ما يعتبر تلخيصا لما سبق : « والمقصود هنا أنه لايجوز أن يكون الله أنزل كلاما لا معنى له ، ولا يجوز أن يكون الرسول ﷺ وجميع الأمة لايعلمون معناه كما يقول ذلك من يقوله من المتأخرين ، وهذا القول يجب القطع بأنه خطأ ، سواء كان مع هذا تأويل القرآن لا يعلمه الراسخون ، أو كان للتأويل معنيان : يعلمون أحدهما ، ولا يعلمون الآخر ، وإذا دار الأمر بين القول بأن الرسول كان لا يعلم معنى المتشابه من القرآن ، وبين أن يقال : الراسخون في العلم يعلمون ، كان هذا الإثبات خيرا من ذلك النفي ، فإن معنى الدلائل الكثيرة من الكتاب والسنة وأقوال السلف على أن جميع القرآن مما يمكن علمه وفهمه وتدبره ، وهذا مما يجب القطع به ... » [٣] وقد قال كثير من السلف إنهم يعلمون تأويل القرآن ، وهذا معروف مشهور [٤] .

الأمر الثاني : - من أمور بيان شيخ الإسلام في مسألة المحكم والمتشابه - أنه إذا تبين رجحان قول من قال : إن كلام الله يمكن معرفة تفسيره والعلم به ، وإنه ليس هناك في كلام الله مالا سبيل لنا إلى العلم به - فما المقصود بالمتشابه المذكور في آية آل عمران ؟

---

(١) نقض التأسيس - مخطوط - (٢/٢٤٩-٢٥٠) .

(٢) انظر : تفصيل قوله حول هذا الحديث في نقض التأسيس - مخطوط - (٢/٢٥٠-٢٥١) ، وقارن بما سبق (ص : ٧٤٩) .

(٣) تفسير سورة الاخلاص - مجموع الفتاوى - (١٧/٣٩٠،٣٩٩) .

(٤) انظر : المصدر السابق (١٧/٣٩٠-٣٩١) .

يذكر شيخ الإسلام أن في ذلك قولين :

أحدهما : أنها آيات بعينها تتشابه على كل الناس .

والثاني : – وهو الصحيح – أن التشابه أمر نسبي ، فقد يتشابه عند هذا مالا يتشابه عند غيره ، ولكن ثم آيات محكمات لا تشابه فيها على أحد . وتلك المتشابهات إذا عرف معناها صارت غير متشابهة ، بل القول كله محكم كما قال : ﴿ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ ﴾ [هود : ١] (١) .

وقد أطال شيخ الإسلام في تقرير هذا الذي رجحه وصححه ، وذكر له أدلة كثيرة من الكتاب والسنة ، مدللا على وقوعه ووجوده عند بعض الناس (٢) ، وهذا التشابه النسبي أو الإضافي ليس له ضابط فهو من جنس الاعتقادات الفاسدة ، ولذلك تعددت التأويلات وتفاوتت فالفلاسفة والباطنية لهم تأويلات لنصوص الكتاب ، والجهمية والمعتزلة يبطلون تأويلات الفلاسفة والباطنية ويجعلون الآيات التي أولوها تأويلات قرمطية وفلسفية – آيات محكمة ، لكنهم يؤولون نصوصا أخرى يقولون إنها متشابهة ، والأشاعرة يقولون إن هذه الآيات التي أولها المعتزلة هي آيات محكمة لايجوز تأويلها ، ثم يتأولون آيات أخرى . وهكذا . فكل طائفة تدعي أن المحكم ماوافق قولها والمتشابه ماخالفه (٣) .

والإمام أحمد – رحمه الله – ألف رسالته المشهورة في الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله (٤) ، ثم إنه لما رد على هؤلاء في استدلالاتهم الباطلة ، لم يقل هذه الآيات من المتشابه وسكت عنها ، وإنما رد عليهم وبين أحكامها ، وفسرها ، وذمهم على أنهم تأولوها على غير تأويلها الصحيح (٥) .

---

(١) الفرقان بين الحق والباطل – مجموع الفتاوى (١٤٤/١٣) .

(٢) انظر : نقض التأسيس – مخطوط – (٢٦٠/٢–٢٦٧) ، وانظر : الصواعق المرسلة (٢١٣/١) – ت الدخيل الله .

(٣) انظر : المصدر السابق (٢٦٧/٢–٢٧٣،٣٠٥–٣٠٧) .

(٤) انظر : الرد على الزنادقة والجهمية – ضمن مجموع عقائد السلف – (ص : ٥٢) .

(٥) انظر : الفرقان بين الحق والباطل – مجموع الفتاوى (١٤٤/١٣) ، وتفسير سورة الاخلاص – مجموع الفتاوى (٢٨٠/١٧–٣٨٣) .

وهذا الترجيح الذي رجحه شيخ الإسلام في المتشابه مبني على الأمر السابق وهو أن القرآن مما يعلم معناه ، وأن آياته ليس فيها مالا سبيل إلى العلم به .

الأمر الثالث : هل ماخالف الدليل العقلي هو المتشابه ؟ :

سبق في بداية هذه المسألة – مسألة المحكم والمتشابه – ذكر أن من حجج الرازي الذي قصد بها دعم مذهب الأشاعرة ، أنه لايجوز ترك ظاهر النص إلا بدليل ، ثم ذكر أن الدلائل اللفظية لاتكون قطعية لأنها موقوفة على عشرة أمور . ولذلك عول على الدليل العقلي وأن ماخالفه فهو من المتشابه ويجب تأويله بما يوافقه .

ومسألة العقل والنقل سبق الحديث عنها ، وتبين أن القول بتعارضهما ، أو تقديم العقل عند توهم التعارض بينه وبين الشرع ، من أعظم الباطل . وقد رد شيخ الإسلام على كلام الرازي السابق – حول التعويل على الدليل العقلي لتمييز المحكم من المتشابه وأن الأدلة اللفظية ليست قطعية – من وجوه عديدة [١] ، تعقب فيها عبارات الرازي التي أوردها في أساسه وبين فيها خطأه وتناقضه ، مبينا أن كلامه هذا يؤدى إلى عدم الاستدلال بالسمع أصلا – وهو ماصرح به في بعض كتبه – لأن الاحتجاج به موقوف عنده على نفي المعارض العقلي [٢] ، ولذلك يقول شيخ الإسلام في أحد الأوجه : « إنك صرحت هنا وفي غير هذا الموضع أن شيئا من الدلائل اللفظية لايفيد العلم ، وحينئذ فالظاهر سواء عارضه دليل عقلي أو لم يعارضه لا يحصل به علم عندك ، فإذا أقر الظاهر فإنما يفيد عندك الظن ، [و] [٣] الظن لايجوز التمثيل به في الأصول ، فكل آية دلت على مسألة أصولية لا يجوز الإحتجاج بها عندك ، بل يجب أن يكون من المتشابه ، وعلى هذا فليس القرآن في هذا الباب منقسما عندك إلى محكم ومتشابه ، ومع هذا انه [٤] مناقض لما تقرره فهو مخالف لصريح القرآن والسنة والاجماع ،

---

(١) انظر : نقض التأسيس – مخطوط – (٢/٣٠٣–٣٥٧) .

(٢) انظر : المصدر السابق (٢/٣٠٨) .

(٣) في المخطوطة بالفاء ، ولعل صوابها بالواو كما أثبت .

(٤) كذا في المخطوطة ولعل صحة العبارة : ومع أن هذا .

وهو باطل عقلا وشرعا » (١) .

على أن قول الرازي مناقض لنص آية المتشابه لأن الله سبحانه وتعالى أخبر أن من الكتاب آيات محكمات هن الأصل الذي ينبى ويرد إليه المتشابه ، والرازي جعل الأصل الذي يرد إليه : العقل ، بل إنه جعل القرآن كله محكمه ومتشابهه يرد إلى هذا الأصل وماخالفه فهو متشابه (٢) .

وهذه الأدلة العقلية التي يعول عليها الرازي وأصحابه ، والتي أولوا من أجلها نصوص الصفات التي دل عليها القرآن هي « أقوال باطلة لا تفيد عند التحقيق لا علما ولا ظنا ، بل جهلا مركبا » (٣) .

والقول بأن الدلائل اللفظية لا تفيد القطع هو من أعظم السفسطة ، ولذلك لايعرف هذا القول عن طائفة معينة معروفة من طوائف بنى آدم لأنه يؤدي إلى القدح بلغة التخاطب بين الناس التي بها يكلم بعضهم بعضا ويفهم بعضهم عن بعض ، وعامة أمور وأحوال بني آدم مبنية على هذا ، من بداية تمييز الطفل وفهمه عن والديه ، إلى آخر أمور البيع والشراء والنكاح والطلاق وقضاء مختلف الحوائج ، ووصف بعضهم لما جرى لبعض ... الخ « ثم إذا كان هذا البيان والدلالة موجودا في كلام العامة الذين لايعدون من أهل العلم ، فأهل العلم أولى بأن يبينوا مرادهم ، وبأن يفهم مرادهم من خطابهم ، وإذا كان هذا في العلماء الذين ليسوا بأنبياء ، والأنبياء أولى إذا كلموا الخلق وخاطبوهم أن يبينوا مرادهم ، وأن يفهم الناس مابينوه بكلامهم ، ثم رب العالمين أولى أن يكون كلامه أحسن الكلام وأتمه بيانا ، وقد قال تعالى : ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ [ابراهيم : ٤] ... » (٤) .

---

(١) انظر : نقض التأسيس – مخطوط – (٣٠٩/٢) ، وانظر في الصفحة نفسها نموذجا آخر لتناقض الرازي .

(٢) انظر : المصدر السابق (٣٠٩/٢-٣١٠) .

(٣) انظر : المصدر نفسه (٣١٢/٢) .

(٤) انظر : نقض التأسيس – مخطوط – (٣١٧/٢) .

ودعوى الرازي أن دلائل القرآن موقوفة على عشرة مقدمات ظنية باطل من وجوه [(١)] ، ولو كان كما زعم لما صار القرآن نورا وهدى وإذا كان بعض الناس قد يحتاج لبعض هذه المقدمات لفهم بعض الآيات - وهذا مما لاينكر لأنه قد يوجد من هو حديث عهد بالإسلام أو نشأ ببادية بعيدة - إلا أن تعميم ذلك لجميع الناس ولعموم الآيات هو من أظهر البهتان [(٢)] .

وقول الرازي أن المعول عليه في تحديد المتشابه مخالفة دليل العقل أدى به إلى مقالته الأخرى الباطلة حين ذكر من حكم إنزال المتشابه مخاطبة العوام بما يناسبهم مما ظاهره التجسيم والتشبيه ، ليناسب ما توهموه أو تخيلوه ، وإنه يجب أن يكشف لهم في النهاية عن أحكام هذه الآيات بتأويلها بما يوافق العقول ، يقول شيخ الإسلام عن الرازي ، إنه « جعل هو المتشابه ما خالف الدليل العقلي ، والمحكم ما لم يخالف الدليل العقلي ، فجعل الإحكام هو عدم المعارض العقلي ، لا صفة في الخطاب ، وكونه في نفسه قد أحكم وبين وفصل ، مع أن المعارض العقلي لا يمكن الجزم بنفيه إذا جوز وقوعه في الجملة ، ولهذا استقر أمره على أن جميع الأدلة السمعية القولية متشابهة لا يحتج بشيء منها في العمليات ، فلم يبق على قوله لنا آيات محكمات وهن أم الكتاب بحيث يرد المتشابه إليها ، ولكن المردود إليه هو العقلي ، فما وافقه أو لم يخالفه فهو المحكم ، وما خالفه فهو المتشابه ، وهذا من أعظم الالحاد في أسماء الله تعالى وآياته ، ولهذا استقر قوله في هذا الكتاب [(٣)] على رأى الملاحدة الذين يقولون إنه أخبر العوام بما يعلم أنه باطل لكون عقولهم لا تقبل الحق ، فخاطبهم بالتجسيم [(٤)] مع علمه أنه باطل ، وهذا مما احتج به الملاحدة على هؤلاء في المعاد ، وقالوا خاطبهم أيضا بالمعاد كما خاطبهم بالتجسيم ، وهؤلاء جعلوا الفرق أن المعاد علم بالاضطرار من دين الرسول » [(٥)] .

---

(١) انظر : نقض التأسيس - مخطوط - (٣٢١/٢) ومابعدها .

(٢) انظر : المصدر السابق (٣٢٨/٢-٣٢٩) .

(٣) أي أساس التقديس .

(٤) انظر : أساس التقديس للرازي (ص : ١٩٢) ، وقد سبق نقل كلامه في بداية هذه المسألة .

(٥) انظر : نقض التأسيس - مخطوط - (٢٧٤/٢-٢٧٥) .

وهذه المسألة الأخيرة هي مسألة تسلط الفلاسفة والقرامطة على المتكلمين وقد سبق توضيحها في المنهج العام [1] .

الأمر الرابع : أن الصفات ليست من المتشابه :

وهذا هو محك الخلاف ونتيجته ، ولو أن الكلام في المحكم والمتشابه سلم من إقحام الصفات فيه وطلب تأويلها وتحريف نصوصا تذرعا بأنها من المتشابه ، كما فعل أهل البدع والكلام – لبقي الخلاف فيه مثل غيره من مسائل علوم القرآن كأول ما نزل وآخر ما نزل ، والمكي منه والمدني ، وغيرها – قابلا لتعدد الآراء واختلافها .

ومع أن الكلام في الأمر الأول – المتعلق بمنع قول أن في القرآن مالا سبيل لنا إلى العلم – شامل لموضوع الصفات ، إلا أن شيخ الإسلام ناقش هذه المسألة – التي وقع فيها بعض الحنابلة أيضا – حيث أدخلوا أسماء الله وصفاته – أو بعض ذلك – في المتشابه ، وبعضهم اعتقد أن ذلك هو المتشابه الذي استأثر الله بعلم تأويله – وقد جاءت مناقشة شيخ الإسلام لمن توهم ذلك من المتكلمين وغيرهم من خلال وجهين :

أحدهما : مناقشة من قال : إن الصفات من المتشابه ، وإنه لا يفهم معناه ، يقول شيخ الإسلام : « نقول : أما الدليل على بطلان ذلك فاني ما أعلم عن أحد من سلف الأمة ولا من الأئمة ، لا أحمد بن حنبل ولا غيره أنه جعل ذلك من المتشابه الداخل في هذه الآية ، ونفي أن يعلم أحد معناه وجعلوا أسماء الله وصفاته بمنزلة الكلام الأعجمي الذي لا يفهم ، ولا قالوا إن الله ينزل كلاما لا يفهم أحد معناه ، وإنما قالوا كلمات لها معان صحيحة ، قالوا في أحاديث الصفات : « تمر كما جاءت » ، ونهوا عن تأويلات الجهمية – وردوها وأبطلوها – التي مضمونها تعطيل النصوص عما دلت عليه . ونصوص أحمد والأئمة قبله بينة في أنهم كانوا يبطلون تأويلات الجهمية ويقرون النصوص على ما دلت عليه من معناها ، ويفهمون منها بعض ما دلت عليه ، كما يفهمون ذلك في سائر نصوص الوعد والوعيد والفضائل

---

(١) (ص : ٨٩١) ومابعدها .

وغير ذلك ، وأحمد قد قال في غير أحاديث الصفات : تمر كما جاءت ... » [١] وسيأتي مزيد إيضاح لكلام الإمام أحمد عند الحديث عن مسألة « التفويض » .

والسلف رحمهم الله تواتر عنهم الرد على تأويلات أهل الكلام ، التي هي صرف للنصوص عن ظاهرها إلى ما يخالف ظاهرها ، ثم إنهم – رحمهم الله – أثبتوا هذه الصفات و لم يتوقفوا فيها . فكيف يقال إنها عندهم من المتشابه ؟ [٢] .

ومن أدلة شيخ الإسلام على أن الصفات ليست من المتشابه الذي لايعلم معناه قوله بعد إيراد عدد كبير من نصوص الأسماء والصفات : « فيقال لمن ادعى هذه أنه متشابه لايعلم معناه : أتقول هذا في جميع ماسمي الله ووصف به نفسه ، أم في البعض ؟ فإن قلت : هذا في الجميع كان هذا عنادا ظاهرا وجحدا لما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام ، بل كفر صريح ، فإنا نفهم من قوله : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [الأنفال : ٧٥] معنى ، ونفهم من قوله : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة : ٢٠] معنى ليس هو الأول ، ونفهم من قوله : ﴿ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ [الأعراف : ١٥٦] معنى ونفهم من قوله : ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ ﴾ [إبراهيم : ٤٧] معنى ، وصبيان المسلمين ، بل كل عاقل فيهم يفهم هذا » [٣] ، ثم رد على من زعم أن أسماء الله أعلام جامدة كبعض من ابتدع من أهل المغرب ، ولعله يقصد ابن حزم [٤] . وقد سبقت الإشارة إلى هذا في مبحث الأسماء في الفصل السابق .

والثاني : إنه لو قيل : إن الصفات من المتشابه ، أو فيها ماهو من المتشابه ، كما نقل عن الإمام أحمد تسمية ما استدل به الجهمية النفاة متشابها – فيقال « الذي في القرآن أنه لايعلم تأويله إلا الله ، إما المتشابه ، وإما الكتاب كله ... ونفى علم تأويله ليس نفي علم معناه كما قدمناه [٥] في القيامة وأمور القيامة ،

---

(١) الأكليل في المتشابه والتأويل – مجموع الفتاوى – (١٣/٢٩٤-٢٩٥) .
(٢) انظر : المصدر السابق (١٣/٢٩٦) .
(٣) انظر : المصدر السابق (١٣/٢٩٧) .
(٤) انظر : المصدر نفسه (١٣/٢٩٧-٣٠٥) .
(٥) انظر : المصدر نفسه (١٣/٢٨٠-٢٨١) .

وهذا الوجه قوى إن ثبت حديث ابن إسحاق في وفد نجران أنهم احتجوا على النبي ﷺ بقوله (إنا) و (نحن) ونحو ذلك [١] ، ويؤيده أيضا أنه قد ثبت أن في القرآن متشابها وهو مايحتمل معنيين ، وفي مسائل الصفات ما هو من هذا الباب كما أن ذلك في مسائل المعاد وأولى ، فإن نفي المتشابه بين الله وخلقه أعظم من نفي المتشابه بين موعود الجنة وموجود الدنيا .

وإنما نكتة الجواب هو ماقدمناه أولا أن نفي علم التأويل ليس نفيا لعلم المعنى » [٢] ، ثم زاده شيخ الإسلام تقريرا وشرحا بشواهد الكتاب والسنة وكلام الصحابة وسائر السلف والأئمة الذين تكلموا في نصوص الصفات وغيرها ، وفسروها بما يوافق دلالاتها وبيانها ، وحرص عبد الله بن مسعود على تعلم التفسير ، ودعاء النبي ﷺ لابن عباس ، وتعلم جميع الصحابة التفسير مع التلاوة ، وأقوال الأئمة ، كل ذلك أدلة واضحة لمن هداه الله على إثباتهم للصفات التي دلت عليها النصوص ، مع نفي العلم بالكيفية .

وبهذا يتبين أنه على القول بأن الصفات ليست من المتشابه مطلقا ، أو القول بأنها من المتشابه – بالمعنى السابق – ليس لأهل الكلام ولا لغيرهم دليل على زعمهم أنه يلزم فيها تفويض السلف للمعنى والكيفية ، أو تأويلها بما يوافق عقولهم الفاسدة .

الفرع الثاني : التأويل والمجاز :

بين التأويل والمجاز علاقة واضحة [٣] ، ويجمعهما أنهما صارا مطية لكثير من الفرق الضالة في تعاملها مع النصوص لتوافق مالديها من اعتقادات فاسدة ، والذين بحثوا في هذين الموضعين – من منطلق لغوي – وجدوا أن الكلام فيهما نشأ وترعرع في أحضان أهل الكلام من المعتزلة والباطنية وغيرهم [٤] ، وفي العصر

---

(١) انظر : سيرة ابن هشام (٢/٢٢٤) ، والروض الأنف (٥/١٠) .

(٢) الاكليل في المتشابه والتأويل – مجموع الفتاوى – (١٣/٣٠٦) ، وانظر ظاهرة التأويل وصلتها باللغة (ص : ١١٧-١١٨) .

(٣) انظر : ظاهرة التأويل وصلتها باللغة للسيد أحمد عبد الغفار (ص : ١٦٦-١٧٤) .

(٤) انظر : المصدر السابق (ص : ٤٧) ومابعدها ، و(ص : ٧٢) ومابعدها ، وانظر أيضا : فلسفة المجاز تأليف لطفي عبد البديع (ص : ٢٢) ومابعدها ، وانظر أيضا : التصور اللغوي عند الإسماعيلية (ص : ١٢٧) ومابعدها ، وكتاب التأويل الإسماعيلي الباطني ومدى تحريفه للعقائد الإسلامية (ص : ٢١) ومابعدها .

الحاضر كثيرا ماينطلق دعاة الاستغراب والفكر العقلاني المتمرد على الإسلام وتراثه ، باسم الحداثة أو غيرها ، كثيرا ماينطلق هؤلاء من مبدأ « التأويل » [(١)] .

ولأهمية موضوع التأويل والمجاز في علاقتهما بالعقيدة اهتم شيخ الإسلام في بيان القول فيهما ، دفاعا عن عقيدة السلف ، وردا على أهل البدع ، وتبعه على ذلك تلميذه ابن القيم الذي أفرد لموضوع التأويل مباحث مطولة في مقدمة كتابه « الصواعق المرسلة » [(٢)] ، ثم لما ذكر الطواغيت الأربعة جعل منها طاغوت المجاز [(٣)] .

وقد سبق عند الكلام عن المحكم والمتشابه عرض بعض القضايا المتعلقة بالتأويل ، وبقيت بعض المسائل التي تحتاج إلى بيان ، وقد عرض لها شيخ الإسلام ومنها :

- التأويل في مصطلح المتأخرين . وتعارض ذلك مع فهم السلف له .
- القرائن المتصلة بالخطاب التي توضح أن النص ليس على ظاهره هل هو تأويل ؟ .

---

(١) مر دعاة التغريب بمرحلتين : إحداهما : رفض الإسلام والدين جملة وتفصيلا ، والدعوة إلى التبعية لأفكار الغرب ومنطلقاتهم الالحادية - شرقية أو غربية . والثانية : ان هؤلاء لما وجدوا أن الشعوب الإسلامية - والطبقة الواعية بالذات - رافضة لمنهجهم والحادهم ، متجهة نحو دينها وتراثها - أخذوا في مسايرة الموجة ، فصاروا يبحثون عن منطلقات تراثية لأفكارهم ، فوجدوا في آراء الجهمية ، والمعتزلة ، والرافضة ، والقرامطة ، والباطنية ، والصوفية ، ما يعدونه تراثا له قيمة عظيمة ينبغي الرجوع إليه والانطلاق منه . وعلى سبيل المثال وجدوا في قضية « التأويل » عند الفرق مجالا خصبا لدعم توجهاتهم الفكرية . انظر مثلا : التأويل والحقيقة : قراءة تأويلية في الثقافة العربية ، لأحد كتاب الحداثة واسمه علي حرب (ص : ٢١) ومابعدها ، و(ص : ١٢١) ومابعدها ، و(ص : ٢٢١) ومابعدها . وقد دعا (ص : ٢٣١) إلى تجديد التأويل ، تبعا لأستاذه محمد أركون ، وانظر أيضا : فلسفة التأويل : دراسة في تأويل القرآن عند محيى الدين ابن عربي تأليف : نصر حامد أبو زيد ، (ص : ١١) ومابعدها ، وقد نعى في (ص : ١٢) على ابن تيمية وابن القيم لقولهما إن المعرفة الدينية لا تتطور .

(٢) انظر : الصواعق المرسلة - الأصل - (ص : ١٧٠-٦٣١) - ت الدخيل الله .

(٣) انظر : المصدر السابق (ص : ١٧٣، ٦٣٢) ، أما تفصيل القول فيه ففي مختصر الصواعق (٢/٢) ومابعدها .

- ماهو الذي يؤول والذي لا يؤول ، وتناقض المتكلمين في ذلك .
- هل قال الإمام أحمد بالتأويل ؟ :
- الحقيقة والمجاز .

ويمكن مناقشتها من خلال الأمور التالية :

الأمر الأول : التأويل ومعانيه :

ابتدع المتأخرون معنى للتأويل لم يكن معروفا عند السلف من الصحابة والتابعين وتابعيهم ، وقالوا : هو صرف اللفظ من الاحتمال الراجح إلى الإحتمال المرجوح ، ثم فسروا التأويل الوارد في آية آل عمران : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ ﴾ [آل عمران : ٧] بهذا المصطلح الذي أحدثوه ، ومن ثم أضفوا الشرعية على تأويلاتهم لنصوص الصفات أو بعضها .

وقد أولى شيخ الإسلام هذه المسألة اهتماما كبيرا ، وعرض لها في مناسبات عديدة من كتبه ، وانطلق في ذلك من بيان معاني التأويل الواردة في الكتاب والسنة وأقوال السلف ، حيث أوضح من خلال التتبع الدقيق لموارد لفظة « التأويل » في الكتاب والسنة وأقوال الصحابة ، وأئمة السلف (١) ، وانتهى من ذلك إلى أن التأويل ورد عندهم بمعنيين :

أحدهما : أنه بمعنى المرجع والمصير ، والحقيقة التي تؤول إليها الشيء .

والثاني : أنه بمعنى التفسير (٢) .

أما المعنى الثالث الذي اصطلح عليه المتأخرون وهو صرف اللفظ من الاحتمال الراجح إلى الإحتمال المرجوح ، فليس معروفا عندهم ، يقول شيخ الإسلام

---

(١) انظر مثلا : تفسير سورة الاخلاص - مجموع الفتاوى - (١٧/٣٦٤-٣٧٢) ، ونقض التأسيس - مخطوط - (٢/٢٤١-٢٤٧) .

(٢) انظر : شرح حديث النزول - مجموع الفتاوى - (٥/٣٤٧-٣٥٠) ، والفتوى الحموية - مجموع الفتاوى (٥/٣٥-٣٦) ، ومجموع الفتاوى (٤/٦٨-٦٩) والدرء (١/١٤-١٥) ، والاكليل في المتشابه والتأويل - مجموع الفتاوى (١٣/٢٨٨-٢٨٩) ، ونقض التأسيس - مخطوط - (٣/٢-٤) .

بعد ذكر المعاني السابقة : « والمقصود هنا أن السلف كان أكثرهم يقف عند قوله : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ ٱللَّهُ ﴾ بناء على أن التأويل هو الحقيقة التي استأثر الله بعلمها ، لا يعلمها إلا هو ، وطائفة كمجاهد وابن قتيبة (١) وغيرهما قالوا : بل الراسخون يعلمون التأويل ، ومرادهم بالتأويل المعنى الثاني وهو التفسير ، فليس بين القولين تناقض في المعنى .

وأما التأويل بمعنى صرف اللفظ عن مفهومه إلى غير مفهومه فهذا لم يكن هو المراد بلفظ التأويل في كلام السلف ، اللهم إلا أنه إذا علم أن المتكلم أراد المعنى الذي يقال إنه خلاف الظاهر جعلوه من التأويل الذي هو التفسير ، لكونه تفسيرا للكلام وبيانا لمراد المتكلم به ، أو جعلوه من النوع الآخر الذي هو الحقيقة الثابتة في نفس الأمر التي استأثر الله بعلمها لكونه مندرجا في ذلك لا لكونه مخالفا للظاهر .

وكان السلف ينكرون التأويلات التي تخرج الكلام عن مراد الله ورسوله التي هي من نوع تحريف الكلم عن مواضعه ، فكانوا ينكرون التأويل الباطل الذي هو التفسير الباطل ، كما ننكر قول من فسر كلام المتكلم بخلاف مراده ... » (٢) .

وقد أراد شيخ الإسلام من هذا الكلام . تقرير عدة أمور :

١ – أنه لا يجوز حمل النصوص على مصطلح حادث ، بل لابد من الرجوع أولا إلى الاستعمالات الواردة لهذا اللفظ وقت النزول . ولفظ التأويل لم يرد في الكتاب والسنة وأقوال الصحابة إلا بهذين المعنيين ، فحمل لفظ التأويل – في آية آل عمران – على غيرهما باطل .

٢ – أن القراءتين الواردتين في الآية صحيحتان (٣) ، ولا تعارض بينهما ،

---

(١) انظر : تأويل مشكل القرآن (ص : ٩٨-١٠١) .

(٢) الصفدية (١/٢٩١) .

(٣) انظر : المكتفى في الوقف والابتداء لأبي عمرو الداني (ص : ١٩٤-١٩٧) ، ومنار الهدى في بيان الوقف والابتداء للأشموني (ص : ٧٠) .

وكل قراءة محمولة على معنى من معاني التأويل الوارد . ففي قراءة الوقف على لفظ الجلالة - وهي قراءة الجمهور - يكون معنى التأويل حقيقة الشيء وفي قراءة الوصل يكون معناه التفسير .

٣ - أن التأويل هو بيان مراد المتكلم ، وليس هو بيان ما يحتمله اللفظ في اللغة (١) ، ولذلك فقد يوجد في كلام السلف تفسير الآية على خلاف ظاهرها - مما قد يقال بأنه صرف للفظ عن ظاهره - ولكن هذا من باب بيان مراد المتكلم وتفسير كلامه ، بضم النظائر إلى بعضها ، وتفسير بعض النصوص بنصوص أخرى ، توضح المراد منها ، وتزيل ماقد يشتبه منها على بعض الناس . وشيخ الإسلام كثيرا ما يركز على « أن الرسول بلغ البلاغ المبين ، وبين مراده ، وأن كل ما في القرآن والحديث من لفظ يقال فيه إنه يحتاج إلى التأويل الإصطلاحي الخاص الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره ، فلابد أن يكون الرسول قد بين مراده بذلك اللفظ بخطاب آخر ، لا يجوز عليه أن يتكلم بالكلام الذي مفهومه ومدلوله باطل ، ويسكت عن بيان المراد بالحق ، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه مالم يبينه لهم ويدلهم عليه لا مكان معرفة ذلك بعقولهم ، وأن هذا قدح في الرسول الذي بلغ البلاغ المبين الذي هدى الله به العباد وأخرجهم به من الظلمات إلى النور ، وفرق الله به بين الحق والباطل ، وبين الهدى والضلال ، وبين الرشاد والغي ، وبين أولياء الله وأعدائه ، وبين مايستحقه الرب من الأسماء والصفات وما ينزه عنه من ذلك ... فمن زعم أنه تكلم بما لايدل إلا على الباطل ، لا على الحق و لم يبين مراده ، وإنه أراد بذلك اللفظ المعنى الذي ليس بباطل ، وأحال الناس في معرفة المراد على ما يعلم من غير جهته بآرائهم فقد قدح بالرسول » (٢) .

---

(١) انظر : نقض التأسيس - مخطوط - (١٧٢/٢) .

(٢) انظر : درء التعارض (٢٢/١-٢٣) ، وانظر تفصيلا مهما لهذه المسألة في نقض التأسيس - مخطوط - (١٦٢/٣-١٧٧) ، ويلاحظ أن هذا الجزء بدأه بالرد على ما زعمه الرازي من أن جميع الفرق مقرون بأنه لابد من التأويل ، ثم ذكر تسعة أمثلة من القرآن وعشرة من السنة ، فعقب شيخ الإسلام - بعد مناقشة كل واحد منها - بقوله عن الرازي : « قلت قد ذكر تسعة عشر حرفا على عدد خزنة جهنم وليس فيها ما يوجب التأويل ... » (١٦٢/٣) .

وأهل الكلام الباطل ينظرون إلى النص بحد ذاته ، ويعملون فيه آراءهم واجتهاداتهم ومسلماتهم العقلية ، دون أن ينظروا إلى مراد المتكلم وقصده من هذا الكلام ، ودون أن يرجعوا إلى النصوص الأخرى التي قد تكون نصا في بيان المراد .

ولذلك فإنهم حين يلحظون من كلامهم غلوا في صرف الألفاظ والنصوص عن معانيها ، أو يوجه إليهم استشكال وتساؤل عن أسباب هذا التأويل – الذي هو في الحقيقة تحريف وتعطيل – يلجأون إلى جواب غير مقنع – وإخاله غير مقنع لهم أنفسهم لكنهم اضطروا إليه – وهو قولهم أن فائدة إنزال النصوص المثبتة للصفات اجتهاد أهل العلم في صرفها عن مقتضاها بالأدلة المعارضة لها ، لتنال النفوس الثواب ، وتنهض إلى التفكر والاستدلال بالأدلة العقلية ، الموصلة إلى الحق على حد زعمهم [١] . وعليه فالهدى والنور والبيان الذي جاء به الكتاب والسنة لا يتم إلا بتحريف نصوصهما بما يوافق معقولات الفلاسفة والجهمية وأهل البدع والكلام والباطل ! ، وقد ضرب شيخ الإسلام لذلك بمثال ، أطال في شرحه [٢] .

والخلاصة أن الأقوال في التأويل ، وفي تفسير آية آل عمران على كلا القراءتين ، ليس في ذلك كله مايبرر مذهب النفاة الذين حرفوا كثيرا من النصوص باسم « التأويل » [٣] .

الأمر الثاني : القرائن المتصلة بالخطاب التي تدل على أن النص ليس على ظاهره هل يعتبر تأويلا ؟ وما الشيء الذي يؤول والذي لا يؤول ؟

هذه المسألة من المسائل التي كثر الخوض فيها دون ضابط أو منهج صحيح ، ولذلك ضل فيها طائفتان :

---

(١) انظر : درء التعارض (٣٦٥/٥) .

(٢) انظر : المصدر السابق (٣٦٦/٥-٣٦٨) .

(٣) من الدراسات الجيدة في هذا الموضوع ، ما كتبه الدكتور محمد السيد الجليند بعنوان : الإمام ابن تيمية وقضية التأويل ، انظر (ص : ٢٩) ومابعدها ، وهي دراسة قائمة على فهم صحيح لمنهج شيخ الإسلام . والمشكلة أن كثيرا من الدارسين في أقسام الفلسفة قد يتعرضون في كتبهم وبحوثهم لآراء شيخ الإسلام ولكن بدون فهم لحقيقة مذهبه ومنهجه ، ولذلك تأتي أقوالهم تحمل كثيرا من الأخطاء العلمية والمنهجية بحق مذهب السلف وبحق المدافعين عنه .

طائفة : ظنت أنه إذا كان بعض نصوص الصفات ليس على ظاهره ، مثل حديث : عبدي مرضت [١] ، ونحوه ، فهو دليل على جواز التأويل لكل نص وارد في الصفات دل ظاهره على التشبيه أو خالف المعقول مثلا ، ولو كان ثبوته ودلالته قطعيين - وهذا قول طوائف أهل الكلام - مع تفاوتهم في ذلك - .

وطائفة : عكست الأمر فظنت إنه إذا كان لا يجوز التأويل في نصوص الصفات ، فكذلك النصوص الأخرى يجب حملها على ظاهرها ، ولو دلت القرائن على أن هذا الظاهر الفاسد منتف ، وهؤلاء كثيرا مايخلطون بين الأحاديث الصحيحة والموضوعة .

وكل من الطائفتين لم يوفق إلى الحق والصواب ، بل وقع في البدعة وخالف النصوص الدالة على إثبات الصفات لله من غير تمثيل ولا تعطيل . وسبب ذلك أنهم لم يفرقوا في النصوص بين ماهو من الصفات وما ليس منها ، وإنما خلطوا الأمر إما إثباتا أو نفيا وتعطيلا .

وقد اهتم شيخ الإسلام بهذا الأمر ، وميز تمييزا واضحا بين النصوص الدالة على الصفات ، والنصوص التي ليست منها ، إما لعدم ثبوتها ، أو لأن القرائن دلت على أنها ليست من الصفات .

بل قد قال شيخ الإسلام جازما : « وأما الذي أقوله الآن وأكتبه - وإن كنت لم أكتبه فيما تقدم من أجوبتي ، وإنما أقوله في كثير من المجالس - أن جميع ما في القرآن من آيات الصفات فليس عن الصحابة اختلاف في تأويلها . وقد طالعت التفاسير المنقولة عن الصحابة وما رووه من الحديث ، ووقفت من ذلك على ما شاء الله تعالى من الكتب الكبار والصغار أكثر من مئة تفسير ، فلم أجد - إلى ساعتي هذه - عن أحد من الصحابة أنه تأول شيئا من آيات الصفات أو أحاديث الصفات بخلاف مقتضاها المفهوم المعروف » [٢] .

---

(١) سبق تخريجه (ص : ٨٣٦) .

(٢) مجموع الفتاوى (٦/٣٩٤) .

فالشأن أن تكون من آيات الصفات أو أحاديث الصفات ، أما النصوص الأخرى التي قد تدل على الصفة ، لكن ليست نصا فيها ، فخلاف علماء أهل السنة فيها لا يجعل قول من لم يثبت بها صفة دليلا على تأويل الصفات ، لأن النص نفسه ليس صريحا في ذلك .

وقد أورد شيخ الإسلام عددا من الأمثلة على ذلك ، وقبل إيراد نماذج منها يحسن ذكر ماقاله في مقدمة أحدها ، فقد أورد - رحمه الله - مسألة قربه تعالى من عباده ، والخلاف في ذلك ، ثم قال : « وإذا كان قرب عباده من نفسه ، وقربه منهم ، ليس ممتنعا عند الجماهير من السلف وأتباعهم من أهل الحديث ، والفقهاء ، والصوفية ، وأهل الكلام ، لم يجب أن يتأول كل نص فيه ذكر قربه من جهة امتناع القرب عليه ، ولا يلزم من جواز القرب عليه أن يكون كل موضع ذكر فيه قربه يراد به قربه بنفسه ، بل يبقى هذا من الأمور الجائزة ، وينظر في النص الوارد ، فإن دل على هذا حمل عليه ، وإن دل على هذا حمل عليه ، كما تقدم في لفظ الإتيان والمجيء : ان [1] كان في موضع قد دل عندهم على أنه هو يأتي ، ففي موضع آخر دل على أنه يأتي بعذابه ، كما في قوله تعالى : ﴿ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ ﴾ [النحل : ٢٦] وقوله تعالى : ﴿ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟ ﴾ [الحشر : ٢] .

فتدبر هذا ؛ فإنه كثيرا مايغلط الناس في هذا الموضع ، إذا تنازع النفاة والمثبتة في صفة ، ودلالة نص عليها : يريد المريد أن يجعل ذلك اللفظ - حيث ورد - دالا على الصفة وظاهرا فيها . ثم يقول النافي : وهناك لم تدل على الصفة فلا تدل هنا . وقد يقول بعض المثبتة : دلت هنا على الصفة فتكون دالة هناك ، بل لما رأوا بعض النصوص تدل على الصفة ، جعلوا كل آية فيها مايتوهمون أنه يضاف إلى الله تعالى - إضافة صفة - من آيات الصفات ، كقوله تعالى : ﴿ فَرَّطتُ فِي جَنبِ ٱللَّهِ ﴾ [الزمر : ٥٦] .

وهذا يقع فيه طوائف من المثبتة والنفاة ، وهذا من أكبر الغلط ؛ فإن الدلالة

---

(١) في مجموع الفتاوى [وان] ولعل الواو زائدة .

في كل موضع بحسب سياقه ، وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية ، وهذا موجود في أمر المخلوقين ، يراد بألفاظ الصفات منهم في مواضع كثيرة غير الصفات » [١] ، ثم ذكر مثالين نافعين لذلك .

وبعد هذه المقدمة نعود إلى ما ذكره من أمثلة من الكتاب وأمثلة من السنة :

أولا : أمثلة من الكتاب :

١ - قال تعالى : ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ﴾ [البقرة : ١١٥] ، يقول شيخ الإسلام عن صفة الوجه : « لما كان إثبات هذه الصفة مذهب أهل الحديث ، والمتكلمة الصفاتية : من الكلابية ، والأشعرية ، والكرامية ، وكان نفيها مذهب الجهمية : من المعتزلة وغيرهم ، ومذهب بعض الصفاتية من الأشعرية وغيرهم ، صار بعض الناس من الطائفتين كلما قرأ آية فيها ذكر الوجه جعلها من موارد النزاع ، فالمثبت يجعلها من الصفات التي لا تتأول بالصرف ، والنافي يرى أنه إذا قام الدليل على أنها ليست صفة فكذلك غيرها ، مثال ذلك قوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ﴾ [البقرة : ١١٥] أدخلها في آيات الصفات طوائف من المثبتة والنفاة ، حتى عدها أولئك - كابن خزيمة - مما يقرر إثبات الصفة [٢] ، وجعل [النفاة] [٣] تفسيرها بغير الصفة حجة لهم في موارد النزاع » [٤] .

ثم ذكر قصته في المناظرة التي عقدت له فقال : « ولهذا لما اجتمعنا في المجلس المعقود - وكنت قد قلت : أمهلت كل من خالفني ثلاث سنين إن جاء بحرف واحد عن السلف يخالف شيئا مما ذكرته كانت له الحجة ، وفعلت وفعلت ، وجعل المعارضون يفتشون الكتب فظفروا بما ذكره البيهقي في كتاب « الأسماء والصفات » في قوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهَ ﴾ [البقرة : ١١٥] ،

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/١٣-١٥) .
(٢) انظر : التوحيد (١/٢٥) - المحققة .
(٣) في مجموع الفتاوى [المنافية] ولعل الصواب ما أثبت .
(٤) مجموع الفتاوى (٦/١٥) .

فإنه ذكر عن مجاهد والشافعي أن المراد : قبلة الله [(١)] - فقال أحد كبرائهم - [(٢)] في المجلس الثاني - قد أحضرت نقلا عن السلف بالتأويل ، فوقع في قلبي ماأعد ، فقلت : لعلك قد ذكرت ماروى في قوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ﴾ قال : نعم ، قلت : المراد بها قبلة الله ، فقال : قد تأولها مجاهد والشافعي وهما من السلف . ولم يكن هذا السؤال يرد عليّ ، فإنه لم يكن شيء مما ناظروني فيه صفة الوجه ، ولا أثبتها [(٣)] ، لكن طلبوها من حيث الجملة ، وكلامي كان مقيدا كما في الأجوبة ، فلم أر احقاقهم في هذا المقام ، بل قلت : هذه الآية ليست من آيات الصفات أصلا ، ولا تندرج في عموم قول من يقول : لا تؤول آيات الصفات . قال : أليس فيها ذكر الوجه ؟ فلما قلت : المراد بها قبلة الله ، قال : أليست هذه من آيات الصفات ؟ قلت : لا ، ليست من موارد النزاع ، فإني إنما أسلم أن المراد بالوجه - هنا - القبلة ، فإن الوجه هو الجهة في لغة العرب ، يقال : قصدت هذا الوجه ، وسافرت إلى هذا الوجه ، أي : إلى هذه الجهة ... » - وبعد أن زاد هذا شرحا ، قال : في كلام مهم جدا : « ولكن من الناس من يسلم أن المراد بذلك جهة الله ، أي قبلة الله ، ولكن يقول : هذه الآية تدل على الصفة وعلى أن العبد يستقبل ربه ... ويقول : إن الآية دلت على المعنيين ، فهذا شيء آخر ليس هذا موضعه . والغرض أنه إذا قيل : فثم قبلة الله ، لم يكن هذا من التأويل المتنازع فيه الذي ينكره منكروا تأويل آيات الصفات ، ولا هو مما يستدل به عليهم المثبتة ، فإن هذا المعنى صحيح في نفسه ، والآية دالة عليه ، وإن كانت دالة على ثبوت صفة فذاك شيء آخر ، ويبقى دلالة [قوله] [(٤)] ﴿ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ﴾

---

(١) انظر : الأسماء والصفات للبيهقي (ص : ٣٠٩) .

(٢) لعله صفي الدين الهندي .

(٣) أي أنهم في المناظرة الأولى حول الواسطية لم يناظروه فيما ذكره من اثبات صفة الوجه حيث ذكر قوله تعالى : ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ [القصص : ٨٨] ضمن نصوص أخرى . وقوله هنا (ولا أثبتها) يحتمل أنه يقصد إنه لم ينص عليها - شرحا وبيانا في الواسطية كما فعل في العلو والكلام والرؤية ، ويحتمل أن يقصد آية ﴿ فثم وجه الله ﴾ أي أنه لم يذكرها كدليل على صفة الوجه ، ولعل هذا أرجح .

(٤) في مجموع الفتاوى [قولهم] ولعل المثبت هو الصواب .

على فثم قبلة الله ، هل هو من باب تسمية القبلة وجها بإعتبار أن الوجه والجهة واحد ؟ أو بإعتبار أن من استقبل وجه الله فقد استقبل قبلة الله ؟ فهذا فيه بحوث أخرى ، ليس هذا موضعها » (١) .

وفي نقض التأسيس أشار إلى ماذكره هنا ، مع زيادة في الشرح والتوضيح ، وقال في أثناء ذلك : « فهذا القول ليس عندنا من باب التأويل الذي هو مخالفة الظاهر أصلا ، وليس المقصود نصر هذا القول ، بل بيان توجيهه وأن قائليه من السلف لم يكونوا من نفاة الصفة ، ولا ممن يقول : ظاهر الآية ممتنع ... » (٢) ، ثم ذكر ثلاث احتمالات في هذه الآية :

أحدها : أنها دالة على الصفة ، وحينئذ تقر على ظاهرها ، ولا محذور فيه ، ومن يقول بهذا لا يقول إن وجه الله هو نفسه في الأجسام المستقبلة ولا يقول هذا أحد من أهل السنة ، و « ثم » إشارة إلى البعيد .

والثاني : أن ظاهرها أن الذي ثم هو القبلة المخلوقة فقط ، وفي هذه لاتكون الآية مصروفة عن ظاهرها ، وتوجيه ذلك أن « ثم » إشارة إلى مكان موجود ، والله تعالى فوق العالم ليس هو في جوف الأمكنة .

والثالث : أن يقال ظاهرها يحتمل الأمرين ، وحينئذ فقول مجاهد لا ينافي ذلك (٣) .

ولكن ما الذي يرجحه شيخ الإسلام – مع قوله إن قول مجاهد « فثم قبلة الله » ليس تأويلا ولا حجة فيه للنفاة – ؟ ، سبق قبل قليل نقل قوله في مجموع الفتاوى : « ولكن من الناس من يسلم أن المراد بذلك جهة الله أي قبلة الله ، ولكن يقول : هذه الآية تدل على الصفة ... » ، وزاده في نقض التأسيس بيانا

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/١٥-١٧) ، وقارن بالمناظرة حول الواسطية – مجموع الفتاوى – (٣/١٩٣) .

(٢) نقض التأسيس – مخطوط – (٣/٧٩) .

(٣) انظر : المصدر السابق (٣/٧٩-٨٢) .

فقال في أحد وجوه الرد على الرازي : « الوجه الثالث : أن يقال : بل هذه الآية دلت على الصفة كغيرها ، وذلك هو ظاهر الخطاب وليست مصروفة عن ظاهرها ، وإن كانت مع ذلك دالة على استقبال قبلة مخلوقة ، ونجزم بذلك فلا نسلم أنها مصروفة عن ظاهرها ، ولفظ « الوجه » هو صفة الله ، فما الدليل على وجوب تأويلها ، وقوله ﴿ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ﴾ فيه الإشارة إلى وجه الله بأنه ثم ، والله تعالى يشار إليه كما تقدم تقرير هذا » (١) .

ويجب أن لا يغيب عن البال – في خضم هذه المناقشات – أن الخلاف ليس في إثبات صفة « الوجه » لله تعالى ، لأن هذه الصفة ثابتة بنصوص أخرى صريحة قطعية ، لا مجال فيها لأي احتمال – وقد أثبتها متقدمو أئمة الأشاعرة – ولكن الكلام هنا يدور حول أحد النصوص الواردة وهو قوله تعالى : ﴿ فثم وجه الله ﴾ هل هو دال على الصفة أم لا ؟ .

والخلاصة أن دلالة مثل هذه الآية محتملة ، وهي لا تخالف النصوص الأخرى المثبتة لصفة الوجه ، وليس فيما قاله مجاهد – تفسيرا لها – حجة للنفاة على جواز التأويل ، وسواء دلت على الصفة أو لم تدل فليس للنفاة فيها حجة أصلا .

٢ – ومن الأمثلة أيضا قوله تعالى : ﴿ أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ ٱللَّهِ ﴾ [الزمر : ٥٦] ، يقول شيخ الإسلام في معرض رده على الرازي – الذي يذكر بعض النصوص التي تحتاج إلى تأويل ، ويحتج بها على جواز التأويل –: « يقال : من أين في ظاهر القرآن إثبات جنب واحد صفة لله ، ومن المعلوم أن هذا لا يثبته جميع مثبتة الصفات الخبرية ، بل كثير منهم ينفون ذلك ، بل ينفون قول أحد منهم بذلك (٢) » ، ثم نقل كلام الدارمي في نقضه على المريسي – ورده عليه في احتجاجه بهذه الآية – وأنه قال : « وادعى المعارض زورا على قوم أنهم يقولون في تفسير قول الله تعالى : ﴿ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ

(١) نقض التأسيس – مخطوط – (٨٦/٣) .
(٢) انظر : المصدر السابق (١١/٣) .

﴿مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر : ٥٦] قال : يعنون بذلك الجنب [الذى] [(١)] هو العضو ، وليس على مايتوهمونه ، قال : فيقال لهذا المعارض : ما أرخص الكذب عندك ، وأخفه على لسانك ، فإن كنت صادقا في دعواك فأشر بها إلى أحد من بني آدم قاله ، وإلا فلم تشنع بالكذب على قوم هم أعلم بالتفسير منك ، وأبصر بتأويل كتاب الله منك ومن إمامك ؟ ، إنما تفسيرها عندهم : تحسر الكافرين على ما فرطوا فى الإيمان والفضائل التي تدعو إلى ذات الله ، واختاروا عليها الكفر والسخرية بأولياء الله فسماهم الساخرين [(٢)] ، فهذا تفسير الجنب عندهم ، فمن أنبأك أنهم قالوا : جنب من الجنوب ، فإنه لايجهل [(٣)] هذا المعنى كثير من عوام المسلمين فضلا عن علمائهم ... » [(٤)] ، ثم عقب شيخ الإسلام بتوجيه آخر يدل على أنها ليست صفة ، ونقل كلام ابن بطة والقاضي أبي يعلي [(٥)] .

وقد عقب شيخ الإسلام على مامضى – رادا على الرازي الذي زعم أن ظاهر القرآن يلزم منه أن لله جنبا واحدا عليه أيد كثيرة ... [(٦)] – فقال : « وأين في ظاهر القرآن أنه ليس لله جنب واحد بمعنى الشق ، ولكن قد يقال : القرآن فيه إثبات جنب الله تعالى ، وفيه إثبات التفريط فيه ، فثبوت نوع من التوسع والتجوز فيما جعل فيه لا يوجب ثبوت التوسع والتجوز فيه كما في قوله تعالى : ﴿ بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ ﴾ [الملك : ١] ، فإن هناك شيئين : اليد [(٧)] وكون الملك فيها ، ولهذا تنازعوا في إثبات ذلك صفة لله » [(٨)] .

وما أشار إليه شيخ الإسلام من صفة « اليد » أوضحه في مكان آخر فقال رادا على نفاة هذه الصفة : « ومن ذلك أنهم إذا قالوا : بيده الملك ، أو عملته يداك ،

---

(١) زيادة من رد الدارمي على المريسي – وهي ليست في المخطوطة .
(٢) في المخطوطة (الساخرون) وهي على الصواب في الرد على المريسي .
(٣) في الرد على المريسي : فانه يجهل .
(٤) نقض التأسيس – مخطوط – (٣/١١-١٢) ، والنص في الرد على المريسي للدارمي (ص : ٥٣٩-٥٤٠) ضمن « عقائد السلف » .
(٥) انظر : نقض التأسيس – مخطوط – (٣/١٢-١٤) .
(٦) انظر : المصدر السابق (٣/٨-١١) .
(٧) في المخطوطة (إليه) ، وهو خطأ .
(٨) نقض التأسيس – مخطوط – (٣/١١) .

فهما شيئان : أحدهما : إثبات اليد ، والثاني : إضافة الملك والعمل إليها . والثاني يقع فيه التجوز كثيرا ، أما الأول فإنهم لا يطلقون هذا الكلام إلا لجنس له « يد » حقيقة ، ولا يقولون : يد الهوى ، ولا يد الماء ، فهب أن قوله : بيده الملك ، قد علم منه أن المراد بقدرته ، لكن لايتجوز بذلك إلا لمن له يد حقيقة »[1] .

ولعله اتضح معنى قوله في نص – نقض التأسيس – عن قوله ﴿ بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ ﴾ : « ولهذا تنازعوا في إثبات ذلك صفة لله » أن المقصود بذلك أن من قال إن المراد بذلك بقدرته قد لا يحتج بهذه الآية على إثبات هذه الصفة لله ، ولكن هاهنا أمران :

أحدهما : أن إثبات صفة اليدين قد دلت عليه أدلة قطعية ، لا مجال فيها لأي تأويل .

الثاني : أن قوله ﴿ بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ ﴾ وإن قيل إن معناه بقدرته ، إلا أن الآية تدل على إثبات اليد لله ، لأنه لايتجوز بذلك إلا لمن له يد حقيقة .

والخلاصة أن آية ﴿ على مافرطت في جنب الله ﴾ من قال إن المقصود هو التحسر على التفريط في الإيمان والأعمال الصالحة ، فليس قوله هذا تأويلا لصفة من الصفات ، حتى يكون حجة لنفاة الصفات . وكذلك من أثبت بهذه الآية الصفة ، فإنه أثبت صفة الجنب لله ، وأثبت التفريط فيه ، مثل قوله : ﴿ بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ ﴾ ، وقال : إنه لايتجوز بذلك إلا لمن له جنب . والله أعلم .

٣ – ومن الأمثلة قوله تعالى : ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ ﴾ [القلم : ٤٢] فإنه الصحابة والتابعين قد تنازعوا في هذه الآية ، هل المقصود بها الكشف عن الشدة ، أو المراد أن الرب تعالى يكشف عن ساقه ، « ولم تتنازع الصحابة والتابعون فيما ذكر من آيات الصفات إلا في هذه الآية ، بخلاف قوله ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ﴾ [ص : ٧٥] ، ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ﴾ [الرحمن : ٢٧] ونحو ذلك ، فانه لم يتنازع فيه الصحابة والتابعون ، وذلك انه ليس في ظاهر القرآن أن ذلك

---

(١) الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز – مجموع الفتاوى – (٣٧٠/٦) .

صفة لله تعالى لأنه قال ﴿ يوم يكشف عن ساق ﴾ ولم يقل عن ساق الله ، ولا قال يكشف الرب عن ساقه ، وإنما ذكر ساقا نكرة غير معرفة ولا مضافة ، وهذا اللفظ بمجرده لا يدل على أنها ساق الله ، والذين جعلوا ذلك من صفات الله تعالى أثبتوه بالحديث الصحيح المفسر للقرآن ، وهو حديث أبي سعيد الخدري المخرج في الصحيحين الذي قال فيه : « فيكشف الرب عن ساقه » (١) ، وقد يقال أن ظاهر القرآن يدل على ذلك من جهة أنه أخبر أنه يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود ، والسجود لا يصلح إلا لله ، فعلم أنه هو الكاشف عن ساقه ، وأيضا فحمل ذلك على الشدة لايصح ، لأن المستعمل في الشدة أن يقال : كشف الله الشدة ، أي أزالها ، كما قال ﴿ فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ ٱلْعَذَابَ إِذَا هُمْ يَنكُثُونَ ﴾ (٢) [الزخرف : ٥٠] وقال : ﴿ فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ ٱلرِّجْزَ (٣) إِلَىٰٓ أَجَلٍ هُم بَٰلِغُوهُ ﴾ [الأعراف : ١٣٥] وقال : ﴿ وَلَوْ رَحِمْنَٰهُمْ وَكَشَفْنَا مَا بِهِم مِّن ضُرٍّ لَّلَجُّواْ فِي طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ [المؤمنون : ٧٥] ، وإذا كان المعروف من ذلك في اللغة أنه يقال : كشف الشدة : أي أزالها ، فلفظ الآية ﴿ يكشف عن ساق ﴾ وهذا يراد به الإظهار والإبانة » (٤) .

وشيخ الإسلام يرجح دلالة الآية على الصفة ، خاصة مع دلالة الحديث الواضحة ، ومع ذلك فمن قال من السلف إن المراد بها الكشف عن الشدة ، فليس قولهم تأويلا ، ثم إنهم يثبتون هذه الصفة بالحديث الصحيح ، فلو كان قصدهم التأويل - لذات التأويل - كما يدعي النفاة ، لكان تأويلهم للحديث أولى ، لكن لما أنهم لم يفرقوا بين دلالة الكتاب والسنة الصحيحة على إثبات الصفات ،

---

(١) متفق عليه من حديث طويل ، البخاري ، كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ [القيامة : ٢٢-٢٣] ، ورقمه (٧٤٣٩) ، (فتح الباري ١٣/٤٢٠-٤٢٢) ، ومسلم ، كتاب الإيمان ، باب معرفة طريق الرؤية ، ورقمه (١٨٣) ، وقد ورد في صحيح مسلم ، كتاب الفتن واشراط الساعة ، باب خروج الدجال حديث رقم (٢٩٤٠) قال في آخره « قال فذاك يوم يجعل الولدان شيبا ، وذلك يوم يكشف عن ساق » .

(٢) في المخطوطة (يمكثون) ، وهو خطأ .

(٣) في المخطوطة (العذاب) ، وهو خطأ .

(٤) نقض التأسيس - مخطوط - (٣/١٥-١٦) .

أثبتوا هذه الصفة بالسنة مع ترجيحهم إن الآية لها معنى آخر . فالنتيجة واحدة .

ثانيا : أمثلة السنــة :

من الأصول الفاسدة التي بنى عليها النفاة من أصحاب التأويل الذين أوجبوه وقالوا إنه صرف اللفظ من الإحتمال الراجح إلى الإحتمال المرجوح – قولهم إنهم لابد من تأويل بعض الظواهر ، مثل قوله : عبدي مرضت فلم تعدني ، ومثل الحجر الأسود يمين الله في الأرض ، وغيرهما ، ثم زعمهم أن أي نص خالف رأيهم أو مذهبهم هو من هذا الباب وإنه يحتاج إلى تأويل ، فهم بين أمرين :

١ – أما أن يجعلوا المعنى الفاسد ظاهر اللفظ .

٢ – أو يردون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ لا عتقادهم أنه باطل .

والثاني مثل تأويلهم لكثير من نصوص الصفات الصريحة ، كقوله تعالى : ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ﴾ [الرحمن : ٢٧] ، وقوله : ﴿ مَامَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ [ص : ٧٥] وقوله ﷺ « يضع عليها قدمه »[1] أي النار ، حيث زعموا أن هذه النصوص الواضحة الصريحة القاطعة لاتدل على صفة ، ويجب تأويلها .

أما الأول – وهو الشاهد هنا – فقد ذكر شيخ الإسلام عدة أمثلة يمكن الإشارة إلى بعضها باختصار :

١ – حديث : عبدي مرضت فلم تعدني ... جعت فلم تطعمني[2] ، فظن هؤلاء النفاة أن ظاهر الحديث أن الله تعالى هو الذي مرض وهو الذي جاع فجعلوا هذا المعنى الفاسد ظاهر اللفظ ، وعلى كلامهم يكون ظاهر كلام الله ورسوله كفرا والحادا . ثم قالوا لابد فيه من التأويل .

وقد بين شيخ الإسلام غلط هؤلاء وقال : « أما النصوص التي يزعمون أن ظاهرها كفر ، فإذا تدبرت النصوص وجدتها قد بينت المراد ، وازالت الشبهة ،

---

(١) سبق تخريجه (ص : ٦٨٢) .

(٢) سبق تخريجه (ص : ٨٣٦) .

فإن الحديث الصحيح لفظه : عبدي مرضت فلم تعدني ، فيقول : كيف أعودك وأنت رب العالمين ؟ فيقول : أما علمت أن عبدي فلانا مرض فلو عدته لوجدتني عنده » ، فنفس ألفاظ الحديث نصوص في أن الله لا يمرض وإنما الذي مرض عبده المؤمن . ومثل هذا لايقال : ظاهره أن الله يمرض فيحتاج إلى تأويل ؛ لأن اللفظ إذا قرن به مايبين معناه ، كان ذلك هو ظاهره ، كاللفظ العام إذا قرن به استثناء أو غاية أو صفة كقوله : ﴿ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلاَّ خَمْسِينَ عَامًا ﴾ [العنكبوت : ١٤] وقوله : ﴿ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ﴾ [النساء : ٩٢] ونحو ذلك ، فإن الناس متفقون على أنه حينئذ ليس ظاهره ألفا كاملة ، ولا شهرين سواء كانا متفرقين أو متتابعين » [١] » [٢] .

« فهذا الحديث قد قرن به الرسول بيانه ، وفسر معناه ، فلم يبق في ظاهره مايدل على باطل ، ولا يحتاج إلى معارضة بعقل ولا تأويل يصرف به ظاهره إلى باطنه بغير دليل شرعي ، فأما أن يقال : إن في كلام الله ورسوله ماظاهره كفر والحاد من غير بيان من الله ورسوله لما يزيل الفساد ويبين المراد ، فهذا هو الذي تقول أعداء الرسل ، الذين كفروا من المشركين وأهل الكتاب ، وهو الذي لايوجد في كلام الله أبدا » [٣] .

وكثيراً مايورد شيخ الإسلام هذا المثال ، ولذلك بين المراد منه في مناسبات متعددة [٤] .

---

(١) علق المحقق - رحمه الله - على الآيتين ، فأصاب في تعليقه على الأولى ، دون الثانية ، لأن المقصود بها أن الناس متفقون على وجوب التتابع في صوم هذين الشهرين ، وأن الانسان ليس مخيرا بين صيامهما متتابعين أو متفرقين .

(٢) درء التعارض (٥/٢٣٥-٢٣٦) .

(٣) انظر : المصدر السابق (٥/٢٣٣) .

(٤) انظر : نقض التأسيس - مخطوط - (٣/٨٨-٩١) ، فقد أطال الكلام حوله ، ورد على الرازي . وانظر أيضا : درء التعارض (١/١٤٩-١٥٠) ، ومجموع الفتاوى (٦/٢٨) ، والاستغاثة (٢/١٧٤، ٣٥٦) ، والحقيقة والمجاز - مجموع الفتاوى (٢٠/٤٣٣) ، والتدمرية (ص : ٧٢-٧٣) - المحققة .

٢ - قوله ﷺ : « الحجر الأسود يمين الله في الأرض » [١] - فقد زعم الغزالي والرازي أن هذا من الأحاديث التي تأولها الإمام أحمد [٢] ، - وسيأتي إن شاء الله مناقشة هذا - ، وقد بين شيخ الإسلام أن هذا الحديث ليس فيه حجة لمن يدعي جواز التأويل ، يقول : « أما قوله : الحجر الأسود يمين الله في الأرض ، فإن هذا ليس بثابت عن النبي ﷺ بل قد رووه عن ابن عباس ، ولم يقل أحمد قط إن هذا الحديث عن النبي ﷺ وإنه يتأول ، بل هذا الحديث سواء كان عن ابن عباس أو كان مرفوعا فلفظه نص صريح لا يحتاج إلى تأويل ، فإن لفظه : الحجر الأسود يمين الله في الأرض فمن استلمه وقبله ، فكأنما صافح الله وقبل يده ، وتسمية هذا تأويلا أبعد من تسميته الحديث الذي فيه : « جعت » ، وذلك أنه يمين في الأرض ، فقوله : « في الأرض » ، متصل بالكلام مظهر لمعناه ، فدل بطريق النص أنه ليس هو يمين الله الذي هو صفة له حيث قال : في الأرض ، كما لو قال الأمير مخاطبا للقوم في جاسوس له : هذا عيني عندكم ، فإن هذا نص في أنه جاسوسه الذي هو بمنزلة عينه ، ليس هو نفس عينه التي هي صفة ، فكيف يجوز أن يقال إن هذا متأول مصروف عن ظاهره ، وهو نص في المعنى الصحيح لا يحتمل الباطل ، فضلا عن أن يكون ظاهره باطلا .

وأيضا فإنه قال : من استلمه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يده ، فجعل المستلم له كأنما صافح الله تعالى ، ولم يقل فقد صافح الله ، والمشبه ليس هو المشبه به ، بل ذلك نص في المغايرة بينهما ، فكيف يقال : إنه مصروف عن ظاهره ، وهو نص في المعنى الصحيح ، بل تأويل هذا الحديث - لو كان مما يقبل التأويل - أن يجعل الحجر عين يمين الله ، وهو الكفر الصريح الذي فروا منه » [٣] ، ثم نقل شيخ الإسلام كلام الدارمي حوله [٤] ، وكلام القاضي

---

(١) سبق تخريجه ، والكلام في رفعه ووقفه (ص : ٥٥٨) .

(٢) انظر : الأحياء للغزالي (١٠٣/١) ، وأساس التقديس للرازي (ص : ٨١) .

(٣) نقض التأسيس - مخطوط - (١٠٣/٣-١٠٤) .

(٤) انظر : المصدر السابق (١٠٤/٣-١٠٥،١٠٩) ، وهو في الرد على المريسي (ص : ٣٩٥-٥١٢) ضمن عقائد السلف .

أبي يعلي [١] – مع أنه انتقده فيما ذكره من تأويلات أخرى بعيدة ، حيث أبطلها إلا واحدا [٢] .

فالحديث لا يحتاج إلى تأويل كما زعم النفاة ، وقد بين ذلك شيخ الإسلام بوضوح [٣] .

٣ – حديث « إني لأجد نفس – بفتح الفاء – الرحمن من قبل اليمن » [٤] ، وهو أيضا من الأحاديث التي ذكر الغزالي والرازي أن الإمام أحمد تأولها ، يقول شيخ الإسلام بعد نقله كلام القاضي أبي يعلي وغيره حول معنى هذا الحديث [٥] ، « فهذا كلام القاضي أبي يعلى ، وماذكره فيه من كلام غيره ، وقد بين أنه إنما تأول الخبر لأن في الخبر نفسه مادل على صحة التأويل ، ومثل هذا لانزاع فيه ، فإنه إذا كان في الحديث الواحد متصلا به مايبين معناه فذلك مثل التخصيص المتصل ، ومثل هذا لا يقال فيه إنه خلاف الظاهر ، بل ذلك هو الظاهر بلا نزاع بين الناس ، ولهذا يقبل مثل ذلك في الإقرار والطلاق والعتاق والنذر واليمين وغير ذلك ... » [٦] ، ومعنى الحديث إني أجد تفريج الله عن نبيه ما كان فيه من أذى المشركين ، والرسول كثيرا ما يمدح أهل اليمن [٧] . وقوله « من قبل اليمن » يبين مقصود الحديث ، لأنه ليس لليمن اختصاص بصفات الله تعالى حتى يظن ذلك [٨] .

---

(١) انظر : نقض التأسيس – مخطوط – (٣/١٠٥–١٠٧) ، وهو في ابطال التأويلات – مخطوط – (ص : ٩٩–١٠٠) .

(٢) انظر : نقض التأسيس – مخطوط – (٣/١٠٧–١٠٩) .

(٣) انظر : درء التعارض (٥/٢٣٦–٢٣٩) ، والاستغاثة (٢/٣٥٥–٣٥٦) ، والرسالة العرشية – مجموع الفتاوى (٦/٥٨٠–٥٨١) ، ومجموع الفتاوى (٦/٣٩٧–٣٩٨) ، والتدمرية (ص : ٧١–٧٢) – المحققة .

(٤) رواه أحمد (٢/٥٤١) ، وقال العراقي في المغني – تخريج الأحياء (١/١٠٣) « رجاله ثقات » .

(٥) انظر : نقض التأسيس – مخطوط – (٣/١١٠–١١٤) ، وقارن بابطال التأويلات – مخطوط – (ص : ١٤٩–١٥١) .

(٦) نقض التأسيس – مخطوط – (٣/١١٤–١١٥) .

(٧) انظر : المصدر السابق (٣/١١٢–١١٣) ، وابطال التأويلات (ص : ١٤٩) .

(٨) انظر : مجموع الفتاوى (٦/٣٩٨) .

وقد ذكر شيخ الإسلام نماذج وأحاديث أخرى [1] ، وهي أحاديث واضحة الدلالة ، مفهومة المعنى ، لاتحتاج إلى تأويل ، لأنه لايتبادر إلى الذهن فيها أي معنى من المعاني الفاسدة التي ظنها هؤلاء .

وأهل السنة والجماعة يثبتون الصفات الواردة التي دلت عليها عشرات النصوص من الكتاب والسنة ، ولا يفرقون بينها ، وهذا معروف متواتر سطرته كتب أهل السنة المتعددة ، وقد أثبتوا جميع الصفات ومنها مانفاه متأخرو الأشعرية - كالاستواء ، والعلو ، والنزول ، والمجيء ، والإتيان ، والوجه ، واليدين ، والعين ، والقدم ، واليمين ، والأصابع ، وغيرها مما ثبت بالنصوص الواردة .

أما تلك الأحاديث - التي ظن النفاة أن ظاهرها يدل على معنى فاسد ويجب تأويلها - فلم يفهم منها أهل السنة إلا المعنى الحق الذي دل عليه النص بقرائنه الواضحة ، وما اختلف فيه أهل السنة فهو من هذا الباب لأن بعضهم يرى أن القرائن تدل على أن القصد الصفة ، وبعضهم يرى أنها تدل على معنى آخر ، ولذلك لما ثبتت صفة « الساق » في الحديث أثبتها أهل السنة ، وإن كانوا مختلفين حول دلالة الآية عليها ، وهذا هو الذي يوضح الفرق بين منهج السلف ، ومنهج المبتدعة من أهل الكلام .

---

(١) منها : حديث قلوب العباد بين اصبعين من أصابع الرحمن ، انظر : نقض التأسيس - مخطوط - (٣/١٤٢-١٤٤) ، والتدمرية (ص : ٧٣) - المحققة ، والمقصود الكلام على المعنى الفاسد الذي توهموه وهو ان القلب متصل بالأصابع مماس لها ، وليس المقصود إثبات صفة الأصابع لأن هذا له باب آخر ، والحديث دل عليه .

ومنها : حديث : انا عند المنكسرة قلوبهم ، انظر نقض التأسيس - مخطوط - (٣/١٤٤-١٥٥) .

ومنها : حديث : كنت سمعه الذي يسمع به . انظر : نقض التأسيس - مخطوط - (٣/١٥٥-١٥٧) ، والاستغاثة (٢/١٧٥-١٧٦) .

ومنها : حديث : الكبرياء ردائي والعظمة ازارى . انظر : نقض التأسيس - مخطوط - (٣/١٥٧-١٦٠) ، ومجموع الفتاوى (١٠/٢٥٣) .

ومنها : حديث : آية الكرسي لها لسان . انظر : نقض التأسيس - مخطوط - (٣/١٦٠-١٦٢) .

وقد بين شيخ الإسلام أن هؤلاء النفاة أدى بهم منهجهم إلى كثير من الاضطراب والتناقض ، فقال : « ولهذا لما لم يكن لهم قانون قويم ، وصراط مستقيم في النصوص ، لم يوجد أحد منهم يمكنه التفريق بين النصوص التي تحتاج إلى تأويل ، والتي لا تحتاج إليه ، إلا بما يرجع إلى نفس المتأول ، المستمع للخطاب ، لا بما يرجع إلى نفس المتكلم بالخطاب :

فنجد من ظهر له تناقض أقوال أهل الكلام والفلسفة – كأبي حامد وأمثاله ، ممن يظنون أن في طريق التصفية نيل مطلوبهم – يعولون في هذا الباب على ذوقهم وكشفهم فيقولون : إن ماعرفته بنور بصيرتك فقرره ، ومالم تعرفه فأوله [(١)] .

ومن ظن أن في كلام المتكلمين مايهدي إلى الحق ، يقول : ما ناقض دلالة العقل وجب تأويله ، وإلا فلا .

ثم المعتزلي – والمتفلسف الذي يوافقه – يقول : إن العقل يمنع إثبات الصفات ، وإمكان الرؤية .

ويقول المتفلسف الدهري : إنه يمنع إثبات معاد الأبدان ، وإثبات أكل وشرب في الآخرة ، ونحو ذلك .

فهؤلاء ، مع تناقضهم ، لا يجعلون الرسول نصب نفسه في خطابه دليلا يفرق به بين الحق والباطل ، والهدى والضلال ، بل يجعلون الفارق هو مايختلف باختلاف الناس من أذواقهم وعقولهم ، ومعلوم أن هذا نسبة للرسول إلى التلبيس وعدم البيان ، بل إلى كتمان الحق وإضلال الخلق ، بل إلى التكلم بكلام لا يعرف حقه من باطله ، ولهذا كان حقيقة أمرهم الإعراض عن الكتاب والرسول ، فلا يستفيدون من كتاب الله وسنة رسوله شيئا من معرفة صفات الله تعالى نفيا وإثباتا ، وإنما دلالته عندهم في العمليات – أو بعضها – مع أنهم متفقون على أن مقصوده العدل بين الناس وإصلاح دنياهم » [(٢)] .

---

(١) انظر : الأحياء للغزالي (١٠٣/١) .

(٢) انظر : درء التعارض (٢٤٠/٥-٢٤١) .

والغزالي ذكر تطور تأويل نصوص السمع عند المعتزلة والفلاسفة وغيرهم في أمور المعاد واليوم الآخر والصفات ، وقد نقل شيخ الإسلام كلامه ، وبين أنه حجة عليه ، كما رد عليه تعويله على الكشف والمشاهدة [١] .

الأمر الثالث : هل قال الإمام أحمد بالتأويل ؟ :

القول بأن الإمام أحمد قال بالتأويل تلقفته طائفتان :

إحداهما : طائفة من الحنابلة الذين مالوا إلى شيء من بدع أهل الكلام ، حيث جعلوا مثل هذا النقل عن الإمام أحمد حجة لهم في مخالفتهم لما هو مشهور عن جمهور أصحابه المتبعين لمذهب السلف .

والأخرى : طائفة من الأشاعرة وغيرهم ، ليستدلوا بمثل هذا النقل على صحة مذهبهم في تأويل بعض الصفات ، وأنهم غير مخالفين لمذهب السلف .
والذي روى عن الإمام أحمد في هذه المسألة لا يتعدى أحد نقلين :

أحدهما : ما نقله الغزالي – في معرض حديثه عن الإمام أحمد ومنعه من التأويل – قال الغزالي : « سمعت بعض أصحابه يقول : إنه حسم باب التأويل إلا لثلاثة ألفاظ : قوله ﷺ : الحجر الأسود يمين الله في أرضه [٢] ، وقوله ﷺ : قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن » [٣] ، وقوله ﷺ : إني لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن [٤] .. » [٥] وقد نقل الرازي هذا عن الغزالي مع تبديل في أحد الأحاديث [٦] .

الثاني : ما نقله حنبل في المحنة ، عن الإمام أحمد ، يقول : احتجوا عليّ يوم المناظرة ، فقالوا : تجيء يوم القيامة سورة البقرة ، وتجيء سورة تبارك ؟

---

(١) انظر : درء التعارض (٥/٣٤٧–٣٥٧) ، وانظر أيضا : نقض التأسيس – مخطوط – (٣/٩٣–١٠٣) .
(٢) سبق تخريجه (ص : ٥٩٣) .
(٣) رواه مسلم ، كتاب القدر ، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف يشاء ، ورقمه (٢٦٥٤) .
(٤) سبق تخريجه قريبا (ص : ١١٥٤) .
(٥) أحياء علوم الدين (١/١٠٣) .
(٦) انظر : أساس التقديس للرازي (ص : ٨١) حيث أبدل حديث أنا جليس من ذكرني بحديث قلوب العباد الذي ذكره الغزالي .

قال : فقلت لهم : إنما هو الثواب ، قال الله جل ذكره : ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [الفجر : ٢٢] ، وإنما تأتي قدرته ، القرآن أمثال ومواعظ ، وأمر ونهي ، وكذا وكذا » (١) ، وأحال القاضي أبو يعلي في ابطال التأويلات على رواية حنبل فقال : « وقد قال أحمد في رواية حنبل في قوله ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ ﴾ قال قدرته » (٢) . ونقل هذه الرواية عن القاضي أبي يعلي بعض الحنابلة ، منهم ابن الجوزي في تفسيره (٣) ، وفي كتابه الباز الأشهب (٤) – الذي نصر فيه مذهب أهل التعطيل – ، كما نسبه البيهقي إلى الإمام أحمد (٥) .

والعجيب أن هؤلاء المعطلة – يعظم عندهم مثل هذين النقلين – مع ما فيهما من كلام كما سيأتي – وأما النصوص المتواترة المشتهرة عن الإمام أحمد في إثبات الصفات ، والرد على الجهمية وأتباعهم ، والتحذير من الخوض في علم الكلام وتأويل الصفات – فهذه لا حجة فيها عندهم على مذهب هذا الإمام الموافق لمذهب السلف ، وغاية مايقولون فيها أن الإمام أحمد إنما أراد بها التفويض ! .

ومع ذلك فلا حجة لهم فيما نقلوه عن هذا الإمام ، وبيان ذلك كما يلي :
أما النقل الأول – الذي ذكره الغزالي والرازي؟ – فقد قال فيه شيخ الإسلام « هذه الحكاية كذب على أحمد ، لم ينقلها أحد عنه بإسناد ، ولا يعرف أحد من أصحابه نقل ذلك عنه ، وهذا الحنبلي الذي ذكر عنه أبو حامد مجهول لا يعرف : لا علمه

---

(١) الجوهر المحصل في مناقب الإمام أحمد (ص : ٥٨) ، وانظر (ص : ٨٢) ، وانظر : الاستقامة (٧٤/١) .

(٢) ابطال التأويلات ، (ص : ٦١) – مخطوط .

(٣) زاد المسير [البقرة : ٢١] ، (٢٢٥/١) ، وفي سورة الفجر آية : ٢٢ أحال على آية البقرة .

(٤) (ص : ٦١) ، وهو نفسه « دفع شبه التشبيه » والنص فيه (ص : ٤٥) ، وان كان الباز فيه بعض الزيادات . والعجيب أن محققي الكتابين – الكوثري ، ومحمد منير – يشربان من عين واحدة ، هي عين التعطيل وقد رد على ابن الجوزي في دعواه نسبة التأويل إلى الإمام أحمد صاحب رسالة : ابن الجوزي بين التفويض والتأويل (ص : ١٣٨-١٤٣) – ط على الآلة الكاتبة .

(٥) كما ذكره ابن كثير في البداية والنهاية (٣٢٧/١٠) – وقد سبقت الإشارة إلى ذلك (ص : ٥٨٤) .

بما قال ، ولا صدقه فيما قال » [١] ، والدليل على ذلك اختلاف نقل الرازي عن نقل الغزالي ، وله احتمالان : أن يكون الرازي غلط في النقل عن الغزالي ، أو أن الغزالي نقل في كتاب آخر - غير الأحياء - خلاف ماذكره في الإحياء ، قال شيخ الإسلام : « وعلى التقديرين فيعلم أن هذا النقل الذي نقله غير مضبوط » [٢] . وقال أيضا عن الغزالي ، وعدم علمه بالحديث وشهادته على نفسه بأن بضاعته فيه مزجاة : « ولهذا في كتبه من المنقولات المكذوبة الموضوعة ماشاء الله ، مع أن تلك الأبواب يكون فيها من الأحاديث الصحيحة مافيه كفاية وشفاء ، ومن ذلك هذا النقل الذي نقله عن أحمد ، فإنه نقله عن مجهول لايعرف ، وذلك المجهول أرسله إرسالا عن أحمد ، ولايتنازع من يعرف أحمد وكلامه أن هذا كذب مفتري عليه ، ونصوصه المنقولة عنه بنقل الاثبات والمتواتر عنه يرد هذا الهذيان الذي نقله عنه ... » [٣] .

ثم إن هذه الأحاديث التي أوردها الغزالي والرازي ليس فيها مايوجب التأويل ؛ لأن دلالاتها واضحة ، فزعمهم أنها - أو غيرها من الأحاديث - بحاجة إلى التأويل ، أو أن الإمام أحمد قد تأولها ، لا يفيدهم شيئا في هذا الباب ولهذا ناقش شيخ الإسلام هذه الأحاديث وغيرها ، وبين مافيها ، - وقد سبق قبل قليل نقل كلامه فيها - .

وخلاصة القول :

١ - أن هذا النقل غير صحيح ، ولم يورده أحد فى مسائل وكلام الإمام أحمد .

٢ - أن النقول الكثيرة عن الإمام أحمد تدل على إثباته ومنعه من التأويل .

٣ - أن هذه الأحاديث لا حجة فيها لهم ، لأن مافهموه من الظواهر الفاسدة ، قد دلت النصوص نفسها على أنه غير وارد .

---

(١) شرح حديث النزول - مجموع الفتاوى (٥/٣٩٨) ، وانظر : درء التعارض (٧/١٤٩-١٥٠) .
(٢) نقض التأسيس - مخطوط - (٣/٩٤) .
(٣) المصدر السابق (٣/١٠٠) .

أما النقل الثاني – الذي أورده حنبل في سياق المحنة – فقد ذكر شيخ الإسلام – أن الحنابلة اختلفوا في هذه الرواية على خمس طرق :

١ – « قال قوم : غلط حنبل في نقل الرواية ، وحنبل له مفاريد ينفرد بها من الروايات في الفقه . والجماهير يرون خلافه .

وقد اختلف الأصحاب في مفاريد حنبل التي خالفه فيها الجمهور ، هل تثبت روايته ؟ على طريقين ، فالخلال وصاحبه قد ينكرانها ، ويثبتها غيرهما كابن حامد .

٢ – وقال قوم منهم : إنما قال ذلك إلزاما للمنازعين له ، فإنهم يتأولون مجيء الرب بمجيء أمره ، قال : فكذلك قولوا : مجيء كلامه مجيء ثوابه . وهذا قريب .

٣ – وقال قوم منهم : بل هذه الرواية ثابتة في تأويل ما جاء من جنس الحركة والإتيان والنزول ، فيتأول على هذه الرواية بالقصد والعمد لذلك ، وهذه طريقة ابن الزاغوني وغيره .

٤ – وقال قوم : بل يتأول بمجيء ثوابه . وهؤلاء جعلوا الرواية في جنس الحركة ، دون بقية الصفات .

٥ – وقال قوم – منهم ابن عقيل وابن الجوزي – : بل يتعدى الحكم من هذه الصفة إلى سائر الصفات التي تخالف ظاهرها ، للدليل الموجب لمخالفة الظاهر » (١) .

ويلاحظ أن الأقوال الثلاثة الأخيرة تصحح نسبة التأويل إلى الإمام أحمد ، وتجعل ذلك حجة لها على مذهبها المائل إلى الأشاعرة كما هو قول ابن الزاغوني وغيره ، أو ما هو أشد غلوا منهم في التعطيل والنفي كما هو المشهور من مذهب ابن عقيل وابن الجوزي .

---

(١) الاستقامة (١/٧٥-٧٦) .

وقد نفي شيخ الإسلام بشكل قاطع مانسب إلى الإمام أحمد من التأويل وقال : « لاريب أن المنقول المتواتر عن أحمد يناقض هذه الرواية ، ويبين إنه لايقول إن الرب يجيء ويأتي وينزل أمره ، بل هو ينكر على من يقول ذلك [١] » وقال : « والصواب أن جميع هذه التأويلات مبتدعة ، لم يقل أحد من الصحابة شيئا منها ولا أحد من التابعين لهم بإحسان ، وهي خلاف المعروف المتواتر عن أئمة السنة والحديث ، أحمد بن حنبل وغيره من أئمة السنة » [٢] . وهذه رسائل وأقوال الإمام أحمد مشهورة معروفة ، وما من مسألة من مسائل أصول الدين إلا وله فيها كلام ، ولم يرد فيها مايخالف مذهب السلف ، ولذلك عده الناس إماما لأهل السنة بسبب مابتلى به من المخالفين من أهل الأهواء الذين ناظرهم وبين بطلان أقوالهم ، وهو في ذلك متبع لمن قبله من أئمة السلف [٣] .

وإذا كان هذا هو المتواتر عن الإمام أحمد فلابد من النظر إلى رواية حنبل – في المحنة – على أنها رواية فردة خالفت المشهور عنه ، ولهذا قال القاضي أبو يعلي بعد ذكره لرواية حنبل ، وتغليط ابن شاقلا له : « وقد قال أحمد في رواية أبي طالب ، ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ﴾ [البقرة : ٢١٠] ، ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [الفجر : ٢٢] من قال إن الله لا يرى فقد كفر ، وظاهر هذا أن أحمد أثبت مجيء ذاته لأنه احتج بذلك على جواز رؤيته ، وإنما يحتج بذلك على جواز رؤيته إذا كان الإتيان والمجيء مضافا إلى الذات » [٤] .

وخلاصة الجواب عن رواية حنبل – في المحنة – :

١ – أما أن يقال هذه من مفاريده وقد خالفت المتواتر والمشهور عنه .

٢ – وعلى فرض ثبوت هذه الرواية فيقال : أن الإمام قال هذا إلزاما لخصومه وقد قال شيخ الإسلام على هذا الاحتمال : « وهذا قريب » [٥] .

---

(١) شرح حديث النزول – مجموع الفتاوى – (٤٠١/٥) .
(٢) المصدر السابق (٤٠٩/٥) .
(٣) انظر : نقض التأسيس – مخطوط – (٩٧/٣-١٠٣) .
(٤) ابطال التأويلات – مخطوط – (ص : ٦١-٦٢) .
(٥) سبق نقله قريبا من الاستقامة (٧٥/١) .

وشرحه في موضع آخر فقال : « ومنهم من قال : بل أحمد قال ذلك على سبيل الإلزام لهم ، يقول : إذا كان أخبر عن نفسه بالمجيء والإتيان ، ولم يكن ذلك دليلا على أنه مخلوق ، بل تأولتم ذلك على أنه جاء أمره ، فكذلك قولوا : جاء ثواب القرآن ، لا أنه نفسه هو الجائي ، فإن التأويل هنا ألزم ، فإن المراد هنا الإخبار بثواب قارئ القرآن ، وثوابه عمل له ، لم يقصد به الإخبار عن نفس القرآن .

فإذا كان الرب قد أخبر بمجيء نفسه ، ثم تأولتم ذلك بأمره ، فإذا أخبر بمجيء قراءة القرآن فلأن تتأولوا ذلك بمجيء ثوابه بطريق الأولى والأحرى .

وإذا قاله على سبيل الإلزام لم يلزم أن يكون موافقا لهم عليه ، وهو لايحتاج إلى أن يلتزم هذا ؛ فإن هذا الحديث له نظائر كثيرة في مجيء أعمال العباد ، والمراد مجيء قراءة القارئ التي هي عمله ، وأعمال العباد مخلوقة ، وثوابها مخلوق ، ولهذا قال أحمد وغيره من السلف : إنه يجيء ثواب القرآن [١] ، والثواب إنما يقع على أعمال العباد ، لا على صفات الرب وأفعاله » [٢] .

والخلاصة :

١ – أن هذا مخالف لما تواتر عن الإمام أحمد من المنع من التأويل .

٢ – أن حنبل تفرد بهذه الرواية .

٣ – وعلى فرض صحتها فالإمام قالها إلزاما لخصومه المعتزلة [٣] .

هذه خلاصة مباحث « التأويل » تبين سلامة منهج أهل السنة في الصفات ، كما شرحه شيخ الإسلام ورد على المجيزين للتأويل ، ولاشك أن هذا الباب لما فتحه المتكلمون – وقد يكون عند بعضهم عن حسن نية – ولج منه أهل الإلحاد من القرامطة والباطنية والفلاسفة وغيرهم ليتوصلوا به إلى تعطيل الشرائع ، والأمر والنهي ، وإنكار المعاد ومافيه ، وهذا وحده كاف لوجوب سد هذا الباب الخطير .

---

(١) انظر الكلام على مجيء سورة البقرة وآل عمران في نقض التأسيس –مخطوط– (٣/١١٦–١١٢٦) .

(٢) شرح حديث النزول – مجموع الفتاوى (٥/٤٠٠) .

(٣) انظر أيضا : مجموع الفتاوى (١٦/٤٠٤،٤٢١–٤٢٢) ، حيث نقل كلام ابن الزاغوني ، وانظر أيضا (٦/١٥٦–١٦٦) .

ويمكن ذكر نموذج واحد لمقالات هؤلاء الذين فتحوا باب التأويل ، يقول شيخ الإسلام : « ولهذا قال كثير منهم – كأبي الحسين البصرى ، ومن تبعه كالرازي والآمدي وابن الحاجب – أن الأمة إذا اختلفت في تأويل الآية على قولين ، جاز لمن بعدهم أحداث قول ثالث ، بخلاف ما إذا اختلفوا في الأحكام على قولين . فجوزوا أن تكون الأمة مجتمعة على الضلال في تفسير القرآن والحديث وأن يكون الله أنزل الآية ، وأراد بها معنى لم يفهمه الصحابة والتابعون ، ولكن قالوا : إن الله أراد معنى آخر . وهم لو تصوروا هذه المقالة لم يقولوا هذا فإن أصلهم أن الأمة لا تجتمع على ضلالة » [(١)] .

ومن تدبر هذا وأمثاله عرف مافيه وماله من آثار .

---

(١) الفرقان بين الحق والباطل – مجموع الفتاوى (١٣/٥٩) .

الأمر الرابع : الحقيقة والمجاز :

يشبه هجوم شيخ الإسلام على « المجاز » هجومه على المطق اليوناني ، من حيث الدوافع والأسباب وقوة الهجوم ، ثم الأثر الذي ترتب عليه ، خاصة أثره فيمن جاء بعده من الموافقين والمخالفين . وإذا كان أي باحث في المنطق والفلسفة – المسماة بالإسلامية – لا يمكن أن يغفل أثر ما كتبه شيخ الإسلام في ذلك دفاعا عن مذهب السلف ، فكذلك أي باحث في باب المجاز ومايتعلق به لا يمكنه إلا أن يشير إلى مذهب شيخ الإسلام وموقفه منه .

وقد أشار إلى هذا أحد الباحثين ، ممن أفرد للمجاز كتابا مطولا ، بلغ جزأين كبيرين [(١)] – فقال في مقدمة كتابه بعد عرض مختصر لتاريخ القول بالمجاز بين مثبتيه ونفاته : « والمتابع لسير النزاع بين الفريقين يرى أن الخلاف بينهما كان هادئا طوال القرون الأولى ، حتى النصف الثاني من القرن السابع ، والربع الأول من القرن الثامن ، فقد اتجه الخلاف إلى الشدة والعنف – ولكن من جانب منكريه وحدهم ، دون مجوزيه – فقد برز على الساحة الإمام أبو العباس أحمد ابن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية (٦٦١ – ٧٢٨ هـ) وقد وهبه الله ذاكرة واعية ، وقلبا ذكيا ، ولسانا فصيحا ، وقلما جريئا ، وتبنى مذهب السلف

---

(١) اسمه : المجاز في اللغة والقرآن بين الاجازة والمنع ، للدكتور عبد العظيم المطعني ، وقد استعرض تاريخ هذه المسألة باسهاب ، ولما كان ممن يرجح جواز المجاز في اللغة والقرآن فقد تصدى للرد على شيخ الإسلام وأطال في ذلك ، انظر (٢/٦٣٩-٩٠٣) من الكتاب السابق ، وفي نقاشه لشيخ الإسلام يلاحظ أمران :

أحدهما : أنه كثيرا ما يصادر على المطلوب ، فيحتج ببعض النصوص ، وينقل كلام السابقين فيها ، وانهم قصدوا بذلك المجاز ، وشيخ الإسلام يرى أن هذه النصوص حجة له ، وكلام السابقين فيها يدل على سعة اللغة لا على المجاز ، فشيخ الإسلام مثلا لا يشك في أن المقصود بسؤال القرية هم أهلها وليس البنيان ، ولكن من قال إن هذا مجاز ؟ بل القرية تطلق على هذا وهذا . فإذا جاء المؤلف أو غيره ليحتج على شيخ الإسلام بأن من السلف من قال المقصود : أهل القرية ، وهذا مجاز ، كان هذا مصادرة على المطلوب ، لأنه هو موضع الخلاف .

والثاني أن المؤلف مع أنه رجع إلى كتاب « الإيمان » و« الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز » ، إلا أنه غفل عن بحث آخر مطول ومهم جدا عنوانه : « الحقيقة والمجاز » وهو ضمن مجموع الفتاوى (٢٠/٤٠٠-٤٩٧) وقد أفرده للرد على الآمدي .

من حيث الجملة [١] ، وتصدي لأقاويل كثير من الفرق ولم يترك مجالا من مجالات الفكر الإسلامي إلا وكان له فيه قصب السبق ، وكان مما أدلى فيه بدلوه موضوع المجاز ، فاختار مذهب المنع ... ومن يقرأ كتابه : « الإيمان » يجد نفسه أمام صخرة عاتية ، لا تعمل فيها المعاول إذا أريد النيل منها ... » [٢] .

وعلى الرغم من أن المؤلف رد على شيخ الإسلام واشتد في الرد أحيانا إلا أنه ذكر السبب الصحيح لموقف شيخ الإسلام من المجاز ، فقال « إن الضرورات والظروف التي جعلت الإمام يقف تلك الوقفة من المجاز في كتابه الإيمان ، وفي رسالته المدنية ، هي في الواقع ظروف جد خطيرة ومن يقف على خطورتها يسوغ للشيخ الإمام وقوفه ضدها ، والعمل بكل طاقة على دفعها وكف شرها ، ولو أدى ذلك إلى إنكار المجاز ، إذ ليس هو عقيدة أو معلوما من الدين بالضرورة ، وإنما هو مذهب قولي ، وهو فن من فنون البيان لا يفسق منكره ولا يذم .

ومجمل ما يمكن تصوره هو كثرة التأويلات التي تعدي بها قائلوها على النصوص الشرعية ، وتجاوزوا بها مرحلة المعقول المقبول ، إلى المدخول المنحول ، الذي يكاد يذهب بكل الحقائق التي جاء بها الإسلام وأقرها . فلم تكن المسألة مسألة تأويل مجازي ، وإلا لهان الخطب ، وإنما طم شرها وعم ، وأغرب قائلوها كل الأغراب ، حتى صارت بعض الألفاظ ليس لها مدلول محقق في خضم تلك التأويلات العمياء .

ومنشأ تلك التأويلات هو الفرق الكلامية والاعتقادية ، والفلاسفة ، وغلاة الصوفية ، وقد وقف الإمام – رحمه الله – من تحريفات الفرق والمتكلمين وقفات جادة وطويلة وشاقة ... » [٣] .

ولا شك أن شيخ الإسلام ما كان ليعترض على المجاز أو غيره من العلوم الحادثة لو أنها بقيت مثل كثير من العلوم والفنون التي أفردت بمؤلفات خاصة بها

---

(١) هذا بحسب رأى المؤلف ، لا بحسب الواقع .
(٢) المجاز في اللغة والقرآن الكريم – المطعمني (١/ح – ط) .
(٣) المجاز في اللغة والقرآن الكريم (٨٩٠/٢) .

– وصار لأصحاب كل فن اصطلاح خاص بهم – ولكن لما أخذ المعتزلة وغيرهم – ومن عنى منهم باللغة وفنونها – يبتدعون هذا المصطلح ليتوصلوا به إلى تصحيح عقائدهم الفاسدة ، ودعمها بما يدعونه من الأدلة ، بناء على مصطلح المجاز أو غيره ، كان لابد من الوقوف أمام هذه المصطلحات وبيان فسادها أصلا وفرعا . وهذا مافعله شيخ الإسلام بالنسبة لطاغوت المجاز .

ولهذا يقول شيخ الإسلام في معرض رده على الآمدي ودعواه أن الخلاف بين مثبتي المجاز ونفاته ، نزاع لفظي : « يقال : هو قد سلم أن النزاع لفظي ، فيقال : إذا كان النزاع لفظيا ، وهذا التفريق اصطلاح حادث لم يتكلم به العرب ، ولا أمة من الأمم ، ولا الصحابة والتابعون ، ولا السلف – كان المتكلم بالألفاظ الموجودة التي تكلموا بها ونزل بها القرآن أولى من التكلم باصطلاح حادث لو لم يكن فيه مفسدة ، وإذا كان فيه مفاسد ، كان ينبغي تركه لو كان الفرق معقولا ، فكيف إذا كان الفرق غير معقول ، وفيه مفاسد شرعية ، وهو إحداث في اللغة – كان باطلا عقلا ، وشرعا ، ولغة . أما العقل فإنه لايتميز فيه هذا عن هذا . وأما الشرع فإن فيه مفاسد يوجب الشرع إزالتها . وأما اللغة فلأن تغيير الأوضاع اللغوية غير مصلحة راجحة ، بل مع وجود المفسدة [١] .

فإن قيل : وما المفاسد ؟ قيل : من المفاسد أن لفظ المجاز المقابل للحقيقة ، سواء جعل من عوارض الألفاظ أو من عوارض الاستعمال ، يفهم ويوهم نقص درجة المجاز عن درجة الحقيقة ، لا سيما ومن علامات المجاز صحة إطلاق نفيه ، فإذا قال القائل : إن الله تعالى ليس برحيم ولا برحمن ، لا حقيقة ، بل مجاز ، إلى غير ذلك مما يطلقونه على كثير من أسمائه وصفاته وقال : « لا إله إلا الله » مجاز لا حقيقة ، كما ذكر هذا الآمدي من أن العموم المخصوص مجاز .... ومعلوم أن هذا الكلام من أعظم المنكرات في الشرع ، وقائله إلى أن يستتاب – فإن تاب وإلا قتل – أقرب منه إلى أن يجعل من علماء المسلمين ... » [٢] .

---

(١) كذا في مجموع الفتاوى ، ولعل صحة العبارة : « واما اللغة فلأن تغيير الأوضاع اللغوية ليس فيه مصلحة راجحة ، بل معه توجد المفسدة » .

(٢) الحقيقة والمجاز – مجموع الفتاوى (٢٠/٤٥٤-٤٥٦) .

ثم ذكر شيخ الإسلام أن من هذه المفاسد : « جعل عامة القرآن مجازا كما صنف بعضهم مجازات القراءات [١] ، وكما يكثرون من تسمية آيات القرآن مجازا ، وذلك يفهم ويوهم المعاني الفاسدة ، هذا إذا كان ماذكروه من المعاني صحيحا ، فكيف وأكثر هؤلاء يجعلون ماليس بمجاز مجازا ؟ وينفون ما أثبته الله من المعاني الثابتة ، ويلحدون في أسماء الله وآياته ، كما وجد ذلك للمتوسعين في المجاز من الملاحدة أهل البدع » [٢] .

والخلاف في المجاز مشهور ، وأشهر الأقوال فيه ثلاثة :

١ - قيل بوجوده في اللغة والقرآن ، وهو قول كثير من المتأخرين .

٢ - وقيل بوجوده في اللغة دون القرآن ، وهذا قول داود الظاهري وابنه محمد ، وابن حامد ، وأبي الحسن الجزري ، وأبي الفضل التميمي ، ومحمد بن خويز منداد ومنذر بن سعيد البلوطي وغيرهم .

٣ - وقيل بعدم وجوده في اللغة والقرآن . وهو قول أبي إسحاق الاسفراييني وغيره [٣] .

وليس المقصود مناقشة هذه الأقوال واستقصاء أدلتها ، والترجيح بينها ، وإنما المقصود بيان منهج شيخ الإسلام في ذلك ، ويمكن تلخيصه من خلال ما يلي :

١ - الذي دفع شيخ الإسلام إلى بحث المجاز وإنكار وجوده في القرآن وفي اللغة ، أمران :

---

(١) لعله يقصد مجاز القرآن لأبي عبيدة .

(٢) الحقيقة والمجاز - مجموع الفتاوى (٤٥٨/٢٠) .

(٣) انظر : الإيمان (ص : ٨٥) - ط المكتب الإسلامي ، ورسالة منع جواز المجاز للشنقيطي (ص : ٧-٨) .

(٤) انظر المزهر للسيوطي (٣٦٤/١) ، وهناك أقوال أخرى انظر تفصيل ذلك في « القاعدة الكلية » : أعمال الكلام أولى من اهماله ، وأثرها في الأصول ، تأليف محمود مصطفى عبود هرموش (ص : ١٥٨-١٨٩) . وقد رجح المؤلف وجود المجاز في القرآن في غير الأسماء والصفات التي لا يصح تأويلها . انظر (ص : ١٩٠) .

أحدهما : القول بالمجاز في أسماء الله وصفاته ، وما سببه ذلك من الإلحاد فيها كما سبق .

والثاني : قول المرجئة أن القول بأن الأعمال من الإيمان مجاز [١] .

٢ – تقريره أن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز حادث في كلام المتأخرين بعد القرون الثلاثة ، لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين . لا الأئمة المشهورين . وأن الغالب أن هذا حادث من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين [٢] .

٣ – أن التقسيم إلى حقيقة ومجاز لا حقيقة له ، إذ ليس لمن فرق بينهما فرق معقول يمكن التمييز به بين نوعين ، والتعريفات التي ذكروها لكل منهما غير دقيقة [٣] .

٤ – مناقشة الأمثلة والأدلة التي يذكرونها ويحتجون بها على وجود المجاز في القرآن ، والكلام حول كل واحد منها وتوجيهه [٤] .

٥ – أن أخطر القضايا – في هذه المسألة – القول بأن بعض كلام الله تعالى مجاز ، وقد بين شيخ الإسلام أن صرف الكلام عن حقيقته إلى المجاز لابد فيه من أمور أربعة ، يقول شيخ الإسلام في مناظرته لأحد الأشاعرة : « قلت له : إذا وصف الله نفسه بصفة ، أو وصفه بها رسوله ، أو وصفه بها المؤمنون – الذين اتفق المسلمون على هدايتهم ودرايتهم – فصرفها عن ظاهرها اللائق بجلال الله سبحانه ، وحقيقتها المفهومة منها ، إلى باطن يخالف الظاهر ، ومجاز ينافي الحقيقة ، لابد فيه من أربعة أشياء :

---

(١) انظر : الإيمان (ص : ٨٣) – ط المكتب الإسلامي .

(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ٨٣-٨٤) ، وانظر الحقيقة والمجاز – مجموع الفتاوى (٢٠/٤٥١-٤٥٤) .

(٣) انظر : الإيمان (ص : ٩٢-١٠٢) .

(٤) انظر : المصدر السابق (ص : ١٠٣-١٠٧) ، والحقيقة والمجاز – مجموع الفتاوى (٢٠/٤٦٢-٤٩٧) .

أحدها : أن ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازي ؛ لأن الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللسان العربي ، ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب ، أو خلاف الألسنة كلها ، فلا أن يكون ذلك المعنى المجازي مما يراد به اللفظ ، وإلا فيمكن كل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنح له ، وإن لم يكن له أصل في اللغة .

الثاني : أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه ، وإلا فإذا كان يستعمل في معنى بطريق الحقيقة ، وفي معنى بطريق المجاز ، لم يجز حمله على المجازي بغير دليل يوجب الصرف بإجماع العقلاء ، ثم إن ادعي وجوب صرفه عن الحقيقة فلابد له من دليل قاطع عقلي أو سمعي يوجب الصرف ، وإن ادعى ظهور صرفه عن الحقيقة فلابد من دليل مرجح للحمل على المجاز .

الثالث : أنه لابد من أن يسلم ذلك الدليل - الصارف - عن معارض ، وإلا فإذا قام دليل قرآني أو إيماني يبين أن الحقيقة مرادة امتنع تركها ، ثم إن كان هذا الدليل نصا قاطعا لم يلتفت إلى نقيضه ، وإن كان ظاهرا فلابد من الترجيح .

الرابع : أن الرسول ﷺ إذا تكلم بكلام ، وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته فلابد أن يبين للأمة أنه لم يرد حقيقته ، وأنه أراد مجازه سواء عينه ، أو لم يعينه ، لاسيما في الخطاب العلمي الذي أريد منهم فيه الاعتقاد والعلم ، دون عمل الجوارح ؛ فإنه سبحانه وتعالى جعل القرآن نورا وهدى وبيانا للناس وشفاء لما في الصدور ، وأرسل الرسل ليبين للناس ما نزل إليهم ، وليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، ولئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل .

ثم هذا الرسول الأمي العربي بعث بأفصح اللغات وأبين الألسنة والعبارات ، ثم الأمة الذين أخذوا عنه كانوا أعمق الناس علما ، وأنصحهم للأمة ، وأبينهم للسنة ، فلا يجوز أن يتكلم هو وهؤلاء بكلام يريدون به خلاف ظاهرة إلا وقد نصب دليلا يمنع من حمله على ظاهره ... »[١] .

---

(١) الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز - مجموع الفتاوى (٦/٣٦٠-٣٦١) .

ثم طبق شيخ الإسلام هذه على صفة « اليد » لتكون انموذجا يحتذي عليه ، وناقش ذلك مناقشة عظيمة ونافعة ، بين في آخرها أن هذا الأشعري الذي ناقشه أظهر التوبة وتبين له الحق [1] .

---

(١) انظر : المصدر السابق (٦/٣٦٢-٣٧٢) .

الفرع الثالث : هل مذهب السلف هو التفويض ؟

سبق مناقشة الفرعين السابقين :

الفرع الأول : في معنى المتشابه ، وهل الصفات أو بعضها منه ؟

والفرع الثاني : في التأويل والمجاز .

وهذان الفرعان يتكئ عليهما نفاة الصفات أو بعضها ، حيث إنهم يجعلونها من المتشابه ، ثم يقولون لابد من تأويل النصوص الدالة عليها وحملها على المجاز . وقد سبقت مناقشتهم في ذلك بالتفصيل .

أما هذا الفرع – الثالث – فهو مرتبط بما سبق من جهة أن هؤلاء المتكلمين يزعمون أن مذهب السلف في الصفات ليس إلا التفويض الكامل للنصوص – معنى ، وكيفية ..

وموضوع « التفويض » أفرد له أحد الباحثين كتابا مستقلا [1] ، بين فيه وجه الحق في هذه المسألة من خلال نقل أقوال ومذهب السلف ، ومن خلال مناقشات شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم وغيرهما .

وقد اهتم شيخ الإسلام ببيان الحق في هذه المسألة ، وذكر فيما ذكر – في مناسبات مختلفة – مجمل حجج الذين زعموا أن مذهبهم هو التفويض ، وأهمها :

١ – ما أثر عن كثير من السلف أنهم قالوا في الصفات : « أمروها كما جاءت » ، قالوا : وهذا يدل على أن مذهبهم فيها الإيمان والتسليم وإمرارها كما جاءت وعدم الخوض في تأويلها ، والوقوف عن تفسيرها .

٢ – قول الإمام مالك – وغيره : « الاستواء معلوم والكيف مجهول ،

---

(١) اسمه : علاقة الاثبات والتفويض بصفات رب العالمين ، تأليف رضا نعسان معطي . وانظر بالأخص (ص : ٣٠) ومابعدها و(ص : ٧٤) .

والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة » [1] قالوا : ومعنى قوله إنه معلوم أي إنه وارد في القرآن ، ونفيه للكيف وإيجاب الإيمان به دليل على أنهم يسلمون ورود نصوص الصفات ويفوضون معانيها إلى الله تعالى .

٣ – أن السلف لم يكونوا يفهمون من النصوص ما يستلزم التجسيم وأن ذاته تعالى فوق العرش ، قالوا فلما جاء المتأخرون وصاروا يفهمون منها مثل هذا وجب التأويل .

٤ – ثم إنهم احتجوا بالوقف على قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [آل عمران : ٧] . قالوا وهذا دليل على التفويض .

وقد رد شيخ الإسلام على ذلك كما يلي :

١ – أما قول السلف في الصفات « أمروها كما جاءت » فمعناه عندهم الإيمان بها وإثباتها ، والرد على المعطلة الذين أنكروها أو خاضوا في تأويلها ، فقول السلف هذا « يقتضي إبقاء دلالتها على ماهي عليه ، فإنها جاءت ألفاظ دالة على معان ، فلو كانت دلالتها منتفية لكان الواجب أن يقال : أمروا لفظها ، مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد ، أو أمروا لفظها مع اعتقاد أن الله لايوصف بما دلت حقيقة ، وحينئذ فلا تكون قد أمرت كما جاءت ، ولا يقال حينئذ : بلا كيف ، إذ نفي الكيف عما ليس بثابت لغو من القول » [2] .

---

(١) هذا القول روى عن الإمام مالك : رواه الدارمي في الرد على الجهمية (ص : ٥٥-٥٦) – ت البدر – واللالكائي في شرح السنة (٣/٣٩٨) ، ورقمه (٦٦٤) ، والصابوني في عقيدة السلف ، رقم (٢٤-٢٦) – ت البدر ، والبيهقي في الأسماء والصفات (ص : ٤٠٨) من طريقين ، وابن عبد البر في التمهيد (٧/١٣٨،١٥١) وأبو نعيم في الحلية (٦/٣٢٥-٣٢٦) . وجود ابن حجر في الفتح (١٣/٤٠٦-٤٠٧) أحد اسنادي البيهقي .

كما روى هذا القول عن أم سلمة : رواه اللالكائي في شرح السنة (٣/٣٩٧) ورقمه (٦٦٣) ، والصابوني في عقيدة السلف رقم (٢٣) ، وابن قدامة في صفة العلو رقم (٨٢) ، والذهبي في العلو (ص : ٦٥) ، وضعف رواية أم سلمة ابن تيمية في الفتاوى (٥/٣٦٥) ، والذهبي في العلو (ص : ٦٥) وقال أنه محفوظ عن جماعة كربيعة ومالك .

كما روى عن ربيعة الرأى – شيخ الإمام مالك – رواه اللالكائي (٣/٣٩٨) ورقمه (٦٦٥) والبيهقي في الأسماء والصفات (ص : ٤٠٨-٤٠٩) .

(٢) الفتوى الحموية – مجموع الفتاوى (٥/٤١-٤٢) .

والسلف من الصحابة والتابعين كان اهتمامهم الأول والأخير منصبا على القرآن والحديث ، فهل كانوا عندما يتلون القرآن ويعلمونه ، ويروون السنة ويتناقلونها ويحدثون بها ، يفرقون بين آية وآية ، وحديث وحديث ؟ ويقولون للناس : هذه آمنوا بألفاظها مجردة ، وهذه لا مانع من فهم معانيها ؟ ومعلوم أنه كان يتلقى ذلك عنهم أصناف الناس وطبقاتهم . إن المتواتر عنهم – رضي الله عنهم – أنهم لم يكونوا يفرقون بين نصوص الصفات وغيرها ، بل كانوا يردون على المعطلة وأهل الكلام ما كانوا يخوضون فيه من ذلك ، ولذلك قالوا : أمروها كما جاءت ، وواضح أن قصدهم الرد على هؤلاء النفاة ، ولو كان قصدهم التفويض الذي أراده المتأخرون النفاة لقالوا – موضحين – أمروا ألفاظها ، مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد ، ولو كان الأمر كذلك لكان نفي الكيف عنها مع مثل هذا القول لغو .

على أن شيخ الإسلام يشير في سياق مناقشته لهذه الدعوى إلى ناحية مهمة في منهج السلف وتعاملهم مع النصوص ربما غفل عنها من يتصدى لمثل هذا الموضوع – وهي تدل على ما حبا الله هذا الإمام من فهم قوي وبصر نافذ واطلاع واسع – وذلك أنه ذكر أن عبارة : تمر كما جاءت ، أو نحوها ، قد قالها الإمام أحمد في غير أحاديث الصفات ، وإذا ثبت هذا بطل احتجاج هؤلاء الذين يدعون أن قصد السلف من مثل هذه العبارة : تفويض نصوص الصفات .

يقول شيخ الإسلام عن الإمام أحمد وغيره – بعد بيانه أنهم لم يقولوا بأن القرآن لا يفهم معناه ، وإنما قالوا كلمات صحيحة ، مثل : أمروها كما جاءت ، ونهوا عن تأويلات الجهمية – : « ونصوص أحمد والأئمة قبله بينة في أنهم كانوا يبطلون تأويلات الجهمية ويقرون النصوص على ما دلت عليه من معناها ، ويفهمون منها بعض ما دلت عليه ، كما يفهمون ذلك في سائر نصوص الوعد والوعيد والفضائل وغير ذلك . وأحمد قد قال في غير أحاديث الصفات : تمر كما جاءت [1] ،

---

(١) انظر مثلا قوله عن الحرورية والمارقة لما سئل عنهم هل يكفرون أو يرى قتالهم ؟ قال : « اعفني من هذا ، وقل كما جاء فيهم في الحديث » . مسائل الإمام أحمد لابن هاني (٢/١٥٨) ، رقم (١٨٨٤) .

وفي أحاديث الوعيد مثل قوله : « من غشنا فليس منا »[١] وأحاديث الفضائل[٢] ، ومقصوده بذلك أن الحديث لايحرف كلمه عن مواضعه كما يفعله من يحرفه ، ويسمى تحريفه تأويلا بالعرف المتأخر »[٣] .

وهذا يدل على أن السلف كانوا يتعاملون مع النصوص على حد سواء لا يفرقون بين نصوص الصفات وغيرها ، وحينما يأتي أحد من أهل الأهواء من المعطلة ، أو الرافضة ، أو المرجئة أو غيرهم ليتأول بعض النصوص التي تخالف مذهبه ، يكون جواب السلف أن هذه النصوص تروي كما جاءت ، ولا يدخلون في تأويلات وانحرافات هؤلاء .

٢ - أما قول الإمام مالك في الإستواء فهو موافق لمذهب السلف - رحمهم الله تعالى ، وهو حجة على أهل التفويض ، يقول شيخ الإسلام : « فقول ربيعة ومالك : الإستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والإيمان به واجب ، موافق لقول الباقين : أمروها كما جاءت بلا كيف ، فإنما نفوا علم الكيفية ، ولم ينفوا حقيقة الصفة ، ولو كان القوم قد آمنوا باللفظ المجرد من غير فهم لمعناه - على ما يليق بالله - لما قالوا : الإستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، ولما قالوا : أمروها كما جاءت بلا كيف ؛ فإن الإستواء حينئذ لايكون معلوما ، بل مجهولا بمنزلة حروف المعجم .

وأيضا : فانه لا يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا لم يفهم عن اللفظ معنى ، وإنما يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا أثبتت الصفات .

وأيضا : فان من ينفي الصفات الخبرية - أو الصفات مطلقا - لا يحتاج إلى أن يقول : « بلا كيف » ، فمن قال : ان الله ليس على العرش لا يحتاج

---

(١) انظر قول الإمام أحمد لما سئل عن هذا الحديث ما وجهه ؟ قال : « لا أدرى إلا على ما روى . السنة للخلال - رقم (٩٩٩) (ص : ٦٧٤) - ط على الآلة الكاتبة . وحديث : من غشنا فليس منا ، رواه مسلم ، كتاب الإيمان ، باب قول النبي ﷺ من غشنا فليس منا ، ورقمه (١٠١-١٠٢) .

(٢) لما سئل الإمام أحمد عن أحاديث جاءت في علي في الفضائل . قال : على ما جاءت ، لا نقول في أصحاب رسول الله ﷺ إلا خيرا . مسائل ابن هاني (٢/١٦٩) - رقم (١٩٣٤) .

(٣) الاكليل في المتشابه والتأويل - مجموع الفتاوى (١٣/٢٩٥) .

أن يقول بلا كيف ، فلو كان مذهب السلف نفي الصفات في نفس الأمر لما قالوا : « بلا كيف » [١] .

فالإمام مالك وشيخه ربيعة بينا أمرين : أن الإستواء معلوم وأن الكيف مجهول ، وهذا حقيقة مذهب السلف ، يؤمنون بالصفات الواردة ، ويفهمون مادلت عليه من المعاني اللائقة بالله تعالى ، أما الكيفية فيفوضونها لعالمها .

ولهذا لما ذكر شيخ الإسلام تلقي الناس قولة الإمام مالك بالقبول ، ذكر اعتراضا وأجاب عنه . قال : « فإن قيل : معنى قوله « الإستواء معلوم ، أن ورود هذا اللفظ في القرآن معلوم ، كما قاله بعض أصحابنا الذين يجعلون معرفة معانيها من التأويل الذي استأثر الله بعلمه .

قيل : هذا ضعيف ، فإن هذا من باب تحصيل الحاصل ، فإن السائل قد علم أن هذا موجود في القرآن ، وقد تلا الآية . وأيضا فلم يقل : ذكر الإستواء في القرآن ، ولا اخبار الله بالإستواء ، وإنما قال : الإستواء معلوم ، فأخبر عن الإسم المفرد أنه معلوم ، لم يخبر عن الجملة .

وأيضا فقد قال : « والكيف مجهول » فلو أراد ذلك لقال : معنى الإستواء مجهول ، أو تفسير الإستواء مجهول ، أو بيان الاستواء غير معلوم ، فلم ينف إلا العلم بكيفية الإستواء ، لا العلم بنفس الأستواء ، وهذا شأن جميع ما وصف الله به نفسه ، لو قال في قوله : ﴿ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴾ [طه : ٤٦] : كيف يسمع ، وكيف يرى ؟ لقلنا : السمع والرؤيا معلوم والكيف مجهول ، ولو قال : كيف كلم موسى تكليما ؟ لقلنا : التكليم معلوم والكيف غير معلوم .

وأيضا فإن من قال هذا من أصحابنا وغيرهم من أهل السنة يقرون بأن الله فوق العرش حقيقة ، وأن ذاته فوق ذات العرش ، لا ينكرون معنى الإستواء ، ولا يرون هذا من المتشابه الذي لا يعلم معناه بالكلية .

---

(١) الحموية – مجموع الفتاوى (٥/٤١) .

ثم السلف متفقون على تفسيره بما هو مذهب أهل السنة ، قال بعض : ارتفع على العرش ، علا على العرش ، وقال بعضهم عبارات أخرى ، وهذه ثابتة عن السلف ، قد ذكر البخاري في صحيحه بعضها في آخر كتاب الرد على الجهمية [(١)] » [(٢)] .

وتفاسير السلف لمعاني صفات الله تعالى يدل بشكل قاطع على أن ما يقصدونه بإمرار الصفات تفويض الكيفية التي لا يعلمها إلا الله تعالى ، أما المعاني فإنهم كانوا يفهمونها [(٣)] .

٣ - أما قولهم إن السلف لم يكونوا يفهمون من النصوص مايدل على التجسيم ، ولا أن ذاته تعالى فوق العرش - وهذا في مسألة العلو والإستواء - فقد رد عليهم شيخ الإسلام من وجوه منها :

أ - « أحدها : أن يقال : فعلى هذا التقدير لا يكون المفهوم الظاهر من هذه النصوص إثبات العلو على العالم والصفات ، ولا يجوز أن يقال : ظواهر هذه النصوص غير مراد ، ولا أنه قد تعارضت الدلائل النقلية والعقلية ، فإنه إذا قدر أنها لاتدل على الإثبات - لا دلالة قطعية ولا ظاهرة - بطل أن يكون في ظاهرها مايفهم منه الإثبات .

ومن المعلوم أن هذه خلاف قول الطوائف كلها من المثبتة والنفاة حتى من الفلاسفة القائلين بقدم العالم وإنكار معاد الأبدان ، فإنهم معترفون بما اعترف به سائر الخلق من أن الظاهر المفهوم منها هو إثبات الصفات ... [(٤)] .

---

(١) ذكر ابن حجر في الفتح (٣٤٤/١٣) عند كلامه على عنوان « كتاب التوحيد » أن المستملى زاد : « الرد على الجهمية وغيرهم » ، وأنه وقع لابن بطال وابن التين : « كتاب رد الجهمية » ، وغيرهم : « التوحيد » . وعبارات السلف في الاستواء ورد في باب (وكان عرشه على الماء) من هذا الكتاب . الفتح (٤٠٣/١٣) .

(٢) الأكليل في المتشابه والتأويل - مجموع الفتاوى (٣٠٩/٥-٣١٠) .

(٣) انظر : شرح حديث النزول - مجموع الفتاوى (٣٦٥/٥-٤١٣) ، وتفسير سورة الاخلاص - مجموع الفتاوى (٣٧٣/١٧-٣٧٤) ، ونقض التأسيس - مخطوط - (٢٣٦/٢) .

(٤) انظر : درء التعارض (١٠٧/٧-١٠٨) .

ب – « الوجه الثاني : أن يقال : التفاسير الثابتة المتواترة عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان تبين أنهم إنما كانوا يفهمون منها الإثبات ، بل والنقول المتواترة المستفيضة عن الصحابة والتابعين في غير التفسير موافقة للإثبات ، ولم ينقل عن أحد من الصحابة والتابعين حرف واحد يوافق قول النفاة ، ومن تدبر الكتب المصنفة في آثار الصحابة والتابعين بل المصنفة في السنة ، من : كتاب السنة والرد على الجهمية ، للأثرم ، ولعبد الله ابن أحمد ، وعثمان بن سعيد الدارمي ، ومحمد بن اسماعيل البخاري ... [وذكر شيخ الإسلام عددا كبيرا من أئمة السنة وكتبهم] ... – رأى في ذلك من الآثار الثابتة المتواترة عن الصحابة والتابعين ما يعلم معه بالإضطرار أن الصحابة والتابعين كانوا يقولون بما يوافق مقتضى هذه النصوص ومدلولها ، وأنهم كانوا على قول أهل الإثبات المثبتين لعلو الله نفسه على خلقه ، المثبتين لرؤيته ، القائلين بأن القرآن كلامه ليس بمخلوق بائن عنه .

وهذا يصير دليلا من وجهين :

أحدهما : من جهة اجماع السلف ، فإنه يمتنع أن يجمعوا في الفروع على خطأ ، فكيف في الأصول .

الثاني : من جهة انهم كانوا يقولون بما يوافق مدول النصوص ومفهومها ، لا يفهمون منها ما يناقض ذلك ... (١) .

ومما سبق يتبين أن السلف فهموا من نصوص العلو والاستواء الأثبات ، وهذا يبطل قول القائلين بأنهم كانوا مفوضة .

٤ – أما احتجاجهم بآية آل عمران والوقف على قوله : ﴿ إلا الله ﴾ – فمعلوم أن هؤلاء المتكلمين رجحوا القراءة الأخرى بالوصل ليجيزوا لأنفسهم التأويل باصطلاحهم المتأخر ، ومعلوم أن من وقف على لفظ الجلالة فإنهم قصدوا التأويل الذي هو الحقيقة والمآل ، ومعلوم أن كيفية أسماء الله وصفاته هي من ذاته لا يعلمها إلا الله ، وهو من باب تفويض الكيفية التي هي جزء من مذهب السلف

---

(١) انظر : درء التعارض (٧/١٠٨-١٠٩) .

في الصفات [١] ، وقد سبق - في الفرع السابق - تفصيل القول في مسألة التأويل - .

ومسألة التفويض مبنية على مسألة المتشابه ، وما يتعلق بها مثل ما سبق تفصيل القول فيه من أنه لايجوز أن يكون في كتاب الله تعالى مالا سبيل لنا إلى العلم به .

والتفويض الذي زعمه هؤلاء يؤدي إلى أن لانفهم كتاب الله ولا نفرق بين آية وآية ، وإنما نتلوه كالأعاجم الذين لايعرفون العربية مطلقا ، وهذا مآله إلى الضلال والإلحاد .

ولشيخ الإسلام ردود أخرى - مجملة - على أهل التفويض - ومن ذلك ما ذكره في أثناء ردوده على القائلين بتعارض العقل والنقل ، وأن غاية ما ينتهون إليه في كلام الله ورسوله : هو التأويل أو التفويض ، قال رادا عليهم :

« وأما التفويض : فإن من المعلوم أن الله تعالى أمرنا أن نتدبر القرآن ، عن فهمه ومعرفته وعقله ؟

وأيضا : فالخطاب الذي أريد به هدانا والبيان لنا ، وإخراجنا من الظلمات إلى النور ، إذا كان ما ذكر فيه من النصوص ظاهره باطل وكفر ، ولم يرد منا أن نعرف لا ظاهره ، ولا باطنه ، أو أريد منا أن نعرف باطنه من غير بيان في الخطاب لذلك ، فعلى التقديرين لم نخاطب بما يبين فيه الحق ، ولا عرفنا أن مدلول هذا الخطاب باطل وكفر .

وحقيقة قول هؤلاء في المخاطب لنا : أنه لم يبين الحق ، ولا أوضحه ، مع أمره لنا أن نعتقده ، وأن ما خاطبنا به وأمرنا باتباعه والرد إليه لم يبين له الحق ، ولا كشفه ، بل دل ظاهره على الكفر والباطل ، وأراد منا أن لا نفهم منه شيئا ، أو أن نفهم منه مالا دليل عليه فيه - وهذا كله مما يعلم بالإضطرار

---

(١) انظر : درء التعارض (١/٢٠٥-٢٠٦) .

تنزيه الله ورسوله عنه ، وأنه من جنس أقوال أهل التحريف والإلحاد »[(١)] ، ثم ذكر أن هذا كان سببا في استطالة الملاحدة على هؤلاء في مسائل المعاد وغيرها .

والقائلون بالتفويض قسمان :

قسم يقول : إن الرسول كان يعلم معاني النصوص المتشابهة ، ولكنه لم يبين للناس مراده منها ، ولا أوضحه للناس .

وقسم يقول : - وهؤلاء هم أكابر أهل الكلام الذين يميلون لأقوال الفلاسفة - يقولون : إن معاني هذه النصوص المشكلة المتشابهة لا يعلمه إلا الله ، وأن معناها الذي أراده الله بها هو ما يوجب صرفها عن ظواهرها ، وعلى قول هؤلاء فالأنبياء والرسل لم يكونوا يعلمون معاني ما أنزل الله إليهم .

ولا شك أن هذا ضلال مبين وقدح في القرآن وفي الأنبياء[(٢)] .

المسألة الثانية : القواعد العامة في ردود شيخ الإسلام على الأشاعرة فيما نفوه من الصفات :

سبق في المسألة الأولى مناقشة حجج الأشاعرة على ما نفوه من الصفات ، وشبههم التي أوردوها في ذلك ، ومن ذلك :

١ - أدلتهم وحججهم العقلية ، مثل : دليل الأعراض ، وحجة التجسيم والتركيب ، وحجة الإختصاص .

٢ - موقفهم من أدلة السمع التي دلت على إثبات الصفات ، ومن خلال ذلك تم عرض مسائل : مثل مسألة أخبار الآحاد وحجيتها في العقيدة ، ومسألة المتشابه وهل الصفات منها ، ومسألة التأويل والمجاز ، ومسألة التفويض والرد على زعمهم أنه حقيقة مذهب السلف .

---

(١) درء التعارض (١/٢٠١-٢٠٢) .

(٢) انظر : المصدر السابق (١/٢٠٤-٢٠٥) .

والمناقشة التفصيلية السابقة لهذه الأمور تدل على أن ما اعتمد عليه هؤلاء الأشاعرة – وغيرهم – من أدلة عقلية وغيرها على ما خطوه لأنفسهم من منهج في باب الأسماء والصفات – كان باطلا مخالفا لأدلة الكتاب والسنة وأقوال السلف . وهذا وحده كاف في الرد عليهم وبيان تناقضهم وبطلان أقوالهم المخالفة لمذهب السلف .

وهذه الشبه – أو الحجج – التي تناقلها الأشاعرة بعضهم عن بعض وزادها متأخروهم تقريرا وتفصيلا – قد بذل شيخ الإسلام – رحمه الله وأجزل له المثوبة – جهدا كبيرا في تفتيتها ، وكشف حقائقها وخفاياها .

ومع أن شيخ الإسلام قد رد على تلك الأدلة – أو الشبه – إلا أنه زاد الأمر بيانا بتقرير بعض الأصول المهمة والقواعد النافعة التي تبين صحة مذهب السلف ، وبطلان مذاهب هؤلاء المتكلمين .. ومن أهم هذه القواعد التي قررها :

١ – أن مذهب السلف أسلم وأعلم وأحكم .

٢ – أن الكتاب والسنة فيهما ما يغني عما ابتدعه هؤلاء من علم الكلام المذموم .

٣ – أنه لا تعارض بين العقل والنقل .

٤ – أن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر .

وقد سبق تفصيل القول في الثلاث الأول [1] ، وبقى الكلام في القاعدة الرابعة ، وهي متعلقة بموضوع هذا البحث . ولذلك سيتم توضيح القول فيها بعون الله .

قاعدة : القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر :

هذا الأصل أو هذه القاعدة – من أعظم الأصول والقواعد في باب الأسماء والصفات ، ومن أهمها في بيان تناقض الخصوم من أهل الكلام – على مختلف طبقاتهم ودرجاتهم في هذا الباب – كما أنها مشتملة على جوانب عظيمة في إقناع من يتردد في صحة مذهب السلف ، أو يخالطه شك أو شبهة مما ينثره أهل الكلام في كتبهم ومقالاتهم .

---

(١) الأولى (ص : ٧٥٦) ومابعدها ، والثانية (ص : ٧٢٧) ومابعدها ، والثالثة (ص : ٨١٩) ومابعدها .

وهذه القاعدة لم يفصل القول فيها أحد – فيما أعلم – قبل شيخ الإسلام ، وإن كان قد ألمح إليها بعض الأشاعرة – إحساسا منه بالتناقض [١] – أو بعض أهل السنة اقتناعا منه بتناقض خصومه – [٢] ، أما الكلام فيها بهذه القوة والوضوح والإقناع فقد كان مما وفق الله هذا الإمام إليه ، وهو سبحانه وتعالى المتفضل على عباده بما يشاء ، فله الحمد والمنة .

وقبل الدخول في تفاصيل هذا الأصل – أو هذه القاعدة – يمكن إجمال ما اشتملت عليه من الأصول والقواعد بما يلي :

١ – أن من نفي بعض الصفات وأثبت البعض الآخر ، لزمه فيما أثبته نظير ما يلزمه فيما نفاه .

٢ – أن عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين ، لأنه قد يكون ثبت بدليل آخر غير هذا الدليل .

٣ – أن كل من أول صفة لزمه فيما أوله نظير ما ظن أنه يلزمه فيما فر منه .

٤ – أن دلالة السمع والعقل على الصفات واحدة :

---

(١) مثل ما فعله الجويني في الإرشاد (ص : ١٥٧–١٥٨) ، حين ألزم من يثبت الوجه واليدين بظواهر النصوص ، أن يثبت الاستواء والمجيء والجنب وأن يجعلها من الصفات . كما ألزم من يسوغ تأويل الاستواء والجنب أن يجيز تأويل الوجه واليدين . وقد سبقت الإشارة إلى ذلك (ص : ٦٤٠–٦٤١) .

(٢) مثل ما فعله ابن قدامة في كتابه : « تحريم النظر في كتب أهل الكلام » – الذي هو رد على أبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي – انظر (ص : ١) ومابعدها . فإن ابن قدامة لما رد عليه وعلى غيره في مسألة كلام الله ، وأن القول : إنه بصوت يلزم منه التشبيه ، لأن الصوت في المشاهدات يكون من اصطكاك الاجرام ، فرد عليهم ابن قدامة من وجوه ثلاثة : وذكر منها : « الثالث : أن هذا باطل بسائر صفات الله تعالى التي سلتموها من السمع والبصر والعلم والحياة ، فانها لا تكون في حقنا إلا من أدوات ، فالسمع من انخراق ، والبصر من حدقة ، والعلم من قلب ، والحياة في جسم . ثم جميع الصفات لا تكون إلا في جسم ، فان قلتم : إنها في حق الباريء كذلك فقد جسمتم وشبهتم وكفرتم ، وإن قلتم لا تفتقر إلى ذلك فلم احتيج إليها ههنا ؟ » – تحريم النظر في كتب أهل الكلام (ص : ٥١) ، صححه ونشره جورج المقدسي .

أ - فإذا كان السمع قد دل على الصفات السبع ، فقد دل أيضا على غيرها ، ووجه الدلالة وقوة النص واحدة .

ب - وإذا دل العقل على الصفات السبع ، فيمكن أن يدل العقل على غيرها ، مما ينفيه هؤلاء .

٥ - أنه يقال للأشعري نظير ما يقوله هو للمعتزلي في مسألة الأسماء .

٦ - أن هذا الأصل يمكن أن يرد به على جميع النفاة :

أ - الأشعري الذي يثبت بعض الصفات دون بعض .

ب - والمعتزلي الذي يثبت الأسماء وينفي الصفات .

جـ - والجهمي الذي ينفي الأسماء والصفات ولكن يقر بأن الله شيء وأنه موجود .

د - والغلاة : الذين يسلبون النقيضين .

وقد استخدم شيخ الإسلام هذا الأصل في الرد على هؤلاء جميعا ، وبين تناقضهم . وبالنسبة للأشاعرة - الذين هم مدار هذا البحث - فيمكن بيان منهجه في تقرير هذا الأصل بذكر أحد ردوده العامة ، ثم ذكر عدد من الأمثلة التي أوردها شيخ الإسلام في مناقشته لهم معتمدا على الأصل :

سبق - في مبحث الأسماء - أن الأشاعرة وإن أثبتوا أسماء الله بإجمال ، إلا أنهم يتأولون - في بعض هذه الأسماء - ما تدل عليه من الصفات ، فمثلا يثبتون من أسمائه تعالى : الرحيم ، والعلي ، والودود ، ولكنهم حينما يفسرونها يتأولونها كما يتأولون صفة الرحمة ، والعلو ، والمحبة ، وغيرها . أما العليم والقدير فلا يتأولونه ، كذلك هم في الصفات يثبتون السمع والبصر والكلام والإرادة ، ويتأولون غيرها كالرحمة والرضا والغضب وغيرها .

فشيخ الإسلام بين تناقضهم في ذلك كله فقال : « من أقر بفهم بعض معنى الأسماء والصفات دون بعض ، فيقال له : ما الفرق بين ما أثبته وبين ما نفيته ، أو أمسكت عن إثباته ونفيه ؟ فإن الفرق :

- أما أن يكون من جهة السمع .

- أو من جهة العقل بأن أحد المعنيين يجوز أو يجب إثباته دون الآخر .
وكلا الوجهين باطل بأكثر المواضع :

أما الأول : فدلالة القرآن على أنه : رحمن ، رحيم ، ودود ، سميع ، بصير ، عليّ ، عظيم ، كدلالته على أنه : عليم ، قدير ، ليس بينهما فرق من جهة النص ، وكذلك ذكره لرحمته ، ومحبته ، وعلوه ، مثل ذكره لمشيئته وإرادته .

وأما الثاني : فيقال من أثبت شيئا ونفى آخر : لم نفيت مثلا حقيقة رحمته ، ومحبته ، وأعدت ذلك إلى إرادته ؟ .

فإن قال : لأن المفهوم من الرحمة رقة تمتنع على الله .

قيل له : والمعنى المفهوم من الإرادة في حقنا هي ميل يمتنع على الله .

فإن قال : إرادته ليست من جنس إرادة خلقه .

قيل له : ورحمته ليست من جنس رحمة خلقه ، وكذلك محبته .

وإن قال - وهو حقيقة قوله - : لم أثبت الإرادة وغيرها بالسمع ، وإنما أثبت العلم والقدرة والإرادة بالعقل ، وكذلك السمع والبصر والكلام - على أحد الطريقتين - ؛ لأن العقل دل على القدرة ، والإحكام دل على العلم ، والتخصيص دل على الإرادة .

قيل له : الجواب من ثلاثة أوجه :

أحدها : أن الأنعام ، والإحسان ، وكشف الضر ، دل أيضا على الرحمة ، كدلالة التخصيص على الإرادة . والتقريب والإدناء وأنواع التخصيص التي لا تكون إلا من المحب ، تدل على المحبة ، ومطلق التخصيص يدل على الإرادة ، وأما التخصيص بالإنعام فتخصيص خاص ، والتخصيص بالتقريب والاصطفاء تقريب خاص . وما سلكه في مسلك الإرادة يسلك في مثل هذا .

الثاني : يقال له : هب أن العقل لا يدل على هذا ، فإنه لاينفيه إلا بمثل ما ينفي به الإرادة . والسمع دليل مستقل بنفسه ، بل الطمأنينة إليه في هذه المضايق

أعظم ، ودلالته أتم . فلأى شيء نفيت مدلوله ، أو توقفت ، وأعدت هذه الصفات كلها إلى الإرادة ، مع أن النصوص لم تفرق ؟ فلا يذكر حجة إلا عورض بمثلها في إثباته الإرادة زيادة على الفعل » [١] .

ثم ذكر شيخ الإسلام نموذجا لما يمكن أن يكون من مناقشة بين الأشعري والجهمي المعتزلي الذي ينكر صفة الإرادة فقال :

« **الثالث** : يقال له [أي للأشعري] [٢] إذا قال الجهمي [والمعتزلي] : الإرادة لا معنى لها إلا عدم الإكراه ، أو نفس الفعل والأمر به ، وزعم أن إثبات إرادة تقتضي محذورا - إن قال بقدمها ، ومحذورا إن قال بحدوثها [٣] ....

كان جوابه [أي جواب الأشعري للمعتزلي الجهمي] : أن ما ادعى إحالته من ثبوت الصفات ليس بمحال ، والنص قد دل عليها ، والعقل أيضا . فإذا أخذ الخصم [أي المعتزلي] ينازع في دلالة النص أو العقل جعله مسفسطا أو مقرمطا [أي حكم الأشعري على المعتزلي بذلك] . [فيقول أهل السنة للأشعري :] وهذا بعينه موجود في الرحمة ، والمحبة ، ... » [٤] .

وقد أكمل شيخ الإسلام المناقشة لبيان بطلان مذهب المعتزلة والجهمية وغيرهم ، ثم ذكر كلاما مجملا مهما ، فقال :

« ونكتة هذا الكلام : أن غالب من نفي وأثبت شيئا مما دل عليه الكتاب والسنة ، لابد أن يثبت الشيء لقيام المقتضي وانتفاء المانع ، وينفي الشيء لوجود المانع ، أو لعدم المقتضى ، أو يتوقف إذا لم يكن له عنده مقتض ولا مانع :

فيبين له أن المقتضى فيما نفاه قائم ، كما أنه فيما أثبته قائم ، إما من كل وجه ، أو من وجه يجب به الإثبات ، فإن كان المقتضى هناك حقا فكذلك هنا ،

---

(١) الاكليل في المتشابه والتأويل - مجموع الفتاوى - (١٣/٢٩٨-٣٠٠) .

(٢) ما بين المعكوفتين زيادة مني لتوضيح الكلام .

(٣) أي المعتزلي ، لأن القول بقدم الصفة - كالارادة - يلزم منه تعدد القدماء ، والقول بحدوثها يلزم منه حلول الحوادث ، وكلاهما ممتنع عندهم ، انظر الاكليل - مجموع الفتاوى (١٣/٣٠٠) .

(٤) الاكليل في المتشابه والتأويل - مجموع الفتاوى - (١٣/٣٠٠-٣٠١) .

وإلا فدرء ذاك المقتضى من جنس درء هذا .

وأما المانع فيبين أن المانع الذي تخيله فيما نفاه من جنس المانع الذي تخيله فيما أثبته ؛ فإذا كان ذلك المانع المستحيل موجودا على التقديرين لم ينج من محذوره بإثبات أحدهما ونفي الآخر ، فإنه إن كان حقا نفاهما ، وإن كان باطلا لم ينف واحدا منهما ، فعليه أن يسوى بين الأمرين في الإثبات والنفي ، ولا سبيل إلى النفي فتعين الإثبات .

فهذه نكتة الإلزام لمن أثبت شيئا وما من أحد إلا ولابد أن يثبت شيئا ، أو يجب عليه إثباته » [١] .

ثم ضرب شيخ الإسلام مثالا في الرد على متأخري الأشعرية – سبق نقله عند الكلام على شبهة التركيب – .

وبعد هذه المقدمة العامة يمكن ذكر نماذج من تطبيق شيخ الإسلام لهذا الأصل في ردوده ومناقشاته للأشاعرة ، ومنها :

١ – إذا كان التجسيم لازما لبعض الصفات فهو لازم للصفات التي أثبتموها ، وبالعكس ، أي إذا لم يكن التجسيم لازما للصفات التي أثبتموها ، فلا يلزم في الصفات التي نفيتموها ، وهكذا . والنتيجة أنكم إما أن تثبتوا جميع الصفات لأنها لا تستلزم التجسيم ، أو تنفوها كلها لا ستلزامها التجسيم .

وهذا وارد في جميع الصفات التي نفاها متأخرو الأشاعرة كصفة الرضا ، والغضب ، والرحمة ، والوجه ، واليد ، والاستواء ، والمجيء وغير ذلك .

وقد بدأ شيخ الإسلام تقرير هذا بأن نفاة الصفات من المعتزلة والجهمية والقرامطة والباطنية ومن وافقهم من الفلاسفة ، يقولون : « إذا قلتم : إن القرآن غير مخلوق ، وإن لله تعالى علما ، وقدرة ، وإرادة ، فقد قلتم بالتجسيم ؛ فإنه قد قام دليل العقل على أن هذا يدل على التجسيم ؛ لأن هذه معاني لا تقوم بنفسها ،

---

(١) الأكليل في المتشابه والتأويل – مجموع الفتاوى – (١٣/٣٠٢) .

لا تقوم إلا بغيرها ، سواء سميت صفاتا أو أعراضا ، أو غير ذلك ، قالوا : ونحن لانعقل قيام المعنى إلا بجسم ، فإثبات معنى يقوم بغير جسم غير معقول » (١) .

هذه خلاصة شبهة واستدلال نفاة جميع الصفات ، دون تفريق بين صفات المعاني وغيرها .

وحينئذ فإن الأشعري سيرد عليهم بإثباتهم لأسماء الله وعدم استلزامها للتجسيم ، فكذلك هذه الصفات التي أثبتها . فهو يقول : « بل هذه المعاني يمكن قيامها بغير جسم ، كما أن عندنا وعندكم إثبات عالم ، قادر ، ليس بجسم » (٢) .

وهذا جواب صحيح ، ولذلك فالمثبت لجميع الصفات الواردة سيقول للأشعري معلقا على جوابه السابق لنفاة جميع الصفات : « الرضا ، والغضب ، والوجه ، واليد ، والإستواء والمجيء [وغيرها كذلك] (٣) ، فأثبتوا هذه الصفات أيضا ، وقولوا : إنها تقوم بغير جسم » (٤) .

وحينئذ سيعترض الأشاعرة قائلين : « لا يعقل رضا وغضب إلا ما يقوم بقلب هو جسم ، ولا نعقل وجها ويدا إلا ما هو بعض من جسم » (٥) .

وحينئذ فيجيبهم أهل السنة بقولهم : « ولا نعقل علما إلا ما هو قائم بجسم ، ولا قدرة إلا ما هو قائم بجسم ، ولا نعقل سمعا وبصرا وكلاما إلا ما هو قائم بجسم ، فلم فرقتم بين المتماثلين ؟ وقلتم : إن هذه يمكن قيامها بغير جسم ، وهذه لا يمكن قيامها إلا بجسم ، وهما في المعقول سواء » (٦) .

وهذا مما لا محيد للأشاعرة عنه ، لأنه لافرق بين مانفوه وما أثبتوه ، وقد صاغها شيخ الإسلام في مكان آخر بعبارة أخرى فقال : « إن من نفى شيئا

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/٤٤-٤٥) .

(٢) المصدر السابق (٦/٤٥) .

(٣) في مجموع الفتاوى [وغير ذلك] ولعل ما أثبت يناسب سياق الكلام .

(٤) مجموع الفتاوى (٦/٤٥) .

(٥) المصدر السابق ، نفس الجزء والصفحة .

(٦) المصدر نفسه ، نفس الجزء والصفحة .

من الصفات لكون إثباته تجسيما وتشبيها ، يقول له المثبت : قولي فيما أثبته من الصفات والأسماء كقولك فيما أثبته من ذلك ، فإن تنازعا في الصفات الخبرية ، أو العلو ، أو الرؤية أو نحو ذلك وقال له النافي : هذا يستلزم التجسيم والتشبيه ؛ لأنه لا يعقل ما هو كذلك إلا الجسم ، قال المثبت : لا يعقل ما له حياة وعلم وقدرة وسمع وبصر وكلام وإرادة إلا ما هو جسم ، فإذا جاز لك أن تثبت هذه الصفات وتقول : الموصوف بها ليس بجسم ، جاز لي مثل ما جاز لك من إثبات تلك الصفات مع أن الموصوف بها ليس بجسم ، فإذن جاز أن يثبت مسمى بهذه الأسماء ليس بجسم . فإن قال له : هذه معان وتلك أبعاض . قال له : الرضا والغضب والحب والبغض معان ، واليد والوجه - وإن كان بعضا - فالسمع والبصر والكلام أعراض لاتقوم إلا بجسم ، فإن جاز لك إثباتها مع أنها ليست أعراضا ومحلها ليس بجسم ، جاز لي أن أثبت هذه مع أنها ليست أبعاضا » [١] .

ولكن الأشاعرة يعترضون ويقولون : « الغضب هو غليان دم القلب لطلب الإنتقام ، والوجه هو ذو الأنف والشفتين واللسان والخد ، أو نحو ذلك » [٢] .

فيجيبهم المثبتة بقولهم : « إن كنتم تريدون غضب العبد ووجه العبد ، فوزانه أن يقال لكم : ولا يعقل بصر إلا ما كان بشحمه ، ولا سمع إلا ما كان بصماخ ، ولا كلاما إلا ما كان بشفتين ولسان ، ولا إرادة إلا ما كان لاجتلاب منفعة أو استدفاع مضرة ، وأنتم تثبتون لله السمع والبصر والكلام والإرادة على خلاف صفات العبد ، فإن كان ما تثبتونه مماثلا لصفات العبد لزمكم التمثيل في الجميع ، وإن كنتم تثبتونه على الوجه اللائق بجلال الله تعالى من غير مماثلة بصفات المخلوقات ، فأثبتوا الجميع على هذا الوجه المحدود ، ولا فرق بين صفة وصفة ، فإن ما نفيتموه من الصفات فيه نظير ما أثبتموه .

فإما أن تعطلوا الجميع ، وهو ممتنع ، وإما أن تمثلوه بالمخلوقات وهو ممتنع ، واما أن تثبتوا الجميع على وجه يختص به لا يماثله فيه غيره ، وحينئذ فلا فرق بين صفة وصفة ، فالفرق بينهما بإثبات أحدهما ونفي الآخر فرارا من التشبيه

---

(١) درء التعارض (١٢٧/١-١٢٨) .

(٢) مجموع الفتاوى (٤٥/٦) .

والتجسيم قول باطل ، يتضمن الفرق بين المتماثلين ، والتناقض في المقالتين » (١) .

ولا تحتاج هذه المناقشة إلى تعليق ، لأن التناقض واضح في تفريقهم بين ما يلزم منه تجسيم وتشبيه وبين مالا يلزم منه ذلك ، لأن هذه الصفات كلها يتصف بها المخلوق ، فإن لزم في بعضها التشبيه لزم في الباقي ، وإن لم يلزم في بعضها لم يلزم في الباقي .

ولذلك فإن الأشاعرة يرجعون في التفريق إلى دليل العقل ، فيقولون : ما دل عليه العقل وجب إثباته ، وما لم يدل عليه العقل فيجب نفيه ، أو على الأقل التوقف فيه .

يقول الأشعري – معللا تفريقه بين إثبات الصفات السبع ونفي ما عداها – : « تلك الصفات أثبتها بالعقل ، لأن الفعل الحادث دل على القدرة ، والتخصيص دل على الإرادة ، والإحكام دل على العلم ، وهذه الصفات مستلزمة للحياة ، والحي لايخلو عن السمع والبصر والكلام ، أو ضد ذلك » (٢) .

وهناك يذكر شيخ الإسلام أن لسائر أهل الإثبات ثلاثة أجوبة :

أحدها : أن عدم الدليل المعين لايستلزم عدم المدلول المعين ، وهذا مبني على مسألة واضحة جدا يقر بها كل عاقل ، وهي أن عدم العلم ليس علما بالعدم (٣) ، فعدم علمي بوجود كتاب ، أو مدينة من المدن المغمورة ، أو وجود شخص ما – لا يعني أن هذه الأمور غير موجودة ، بل قد تكون موجودة وقد يكون علمها غيري ، فعدم علمي بها ليس علما بعدمها ، وهذا لو أنكره إنسان لعد من أجهل الناس .

ولذلك فإنه يقال لهؤلاء الأشاعرة : عدم الدليل المعين ، الذي هو دليل العقل ، والذي قلتم إنه لم يدل على ما عدا الصفات السبع ، لا يستلزم عدم المدلول المعين الذي هو باقي الصفات ، « فهب أن ما سلكته من الدليل العقلي

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/٤٥-٤٦) .

(٢) التدمرية (ص : ٣٣) – المحققة .

(٣) انظر : الرد على المنطقيين (ص : ١٠٠) .

لا يثبت ذلك ، فإنه لا ينفيه ، وليس لك أن تنفيه بغير دليل ، لأن النافي عليه الدليل كما على المثبت » (١) .

الثاني : أن يقال : إذا كان دليل العقل لم يثبت هذه الصفات ، - وعدم إثباته لها ليس دليلا على نفيها - فإن هناك دليلا آخر دل عليها ، وهو دليل السمع « ولم يعارض ذلك معارض عقلي ولا سمعي ، فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالم عن المعارض المقاوم » (٢) .

وهذا الوجه الثاني مترتب على الوجه الأول ، ولذلك جمع بينهما في وجه واحد في التدمرية ، وأفردهما عن بعض في مجموع الفتاوي (٣) .

الثالث : « أن يقال : يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبت به تلك من العقليات ، فيقال : نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على الرحمة كدلالة التخصيص على المشيئة ، وإكرام الطائعين يدل على محبتهم ، وعقاب الكافرين يدل على بغضهم ، كما قد ثبت بالشاهد والخبر من إكرام أوليائه وعقاب أعدائه ، والغايات المحمودة في معقولاته ومأموراته - وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة - تدل على حكمته البالغة كما يدل التخصيص على المشيئة وأولى ، لقوة العلة الغائية ، ولهذا كان ما في القرآن من بيان ما في مخلوقاته من النعم والحكم وأعظم مما في القرآن من بيان ما فيها من الدلالة على محض المشيئة » (٤) .

ولا فرق بين استدلالهم بالعقل على الإرادة والعلم ، وبين استدلال غيرهم به على الحب والبغض ، والحكمة والرحمة وغيرها .

وهذه الوجوه الثلاثة مبينة أن احتجاجهم بدليل العقل على الصفات السبع لايدل على نفي ما عداها من الصفات الثابتة . ولكن لو عاد الأشعري وقال :

---

(١) التدمرية (ص : ٣٣-٣٤) - المحققة ، وانظر في تقرير هذا الوجه : شرح الأصفهانية (ص : ٩) - ت مخلوف - ودرء التعارض (٤/٥٩-٦٠) ، التسعينية (ص : ٢٤٢-٢٤٣،٢٥٨) .

(٢) التدمرية (ص : ٣٤) - المحققة .

(٣) قارن التدمرية (ص : ٣٣-٣٤) - المحققة ، بمجموع الفتاوى (٦/٤٦) .

(٤) التدمرية (ص : ٣٤-٣٥) - المحققة .

صحيح انني أثبت هذه الصفات بالعقل ، ولكني أيضا نفيت ما عداها بالعقل لأنها تستلزم التجسيم . وحينئذ يعود الكلام إلى ما ذكر أولا في بداية هذه المناقشة ويقال له : « القول في هذه الصفات التي تنفيها كالقول في الصفات التي أثبتها ، فإن كان هذا مستلزما للتجسيم فكذلك الآخر ، وإن لم يكن مستلزما للتجسيم فكذلك الآخر » [(١)] ، فدعواه التفريق بينهما باطل وهو متناقض كما تقدم .

هذا هو أهم الأمثلة التي ذكرها شيخ الإسلام ، وهو مثال شامل لجميع الصفات التي نفاها الأشاعرة [(٢)] . وهناك أمثلة أخرى ترجع إلى ما سبق ومنها :

٢ - تطبيقه في صفة النزول :

يقول شيخ الإسلام في شرح حديث النزول بعد تقريره لهذا الأصل وهو **أن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر** : « ومثال ذلك أنه إذا قال : النزول والإستواء ونحو ذلك ، من صفات الأجسام ؛ فإنه لايعقل النزول والإستواء إلا لجسم مركب ، والله سبحانه منزه عن هذه اللوازم ، فيلزم تنزيهه عن الملزوم ، أو قال : هذه حادثة ، والحوادث لاتقوم إلا بجسم مركب ، وكذلك إذا قال : الرضا والغضب والفرح والمحبة ونحو ذلك من صفات الأجسام .

فإنه يقال له : وكذلك الإرادة ، والسمع ، والبصر ، والعلم ، والقدرة - من صفات الأجسام ، فإنا كما لا نعقل ما ينزل ، ويستوى ، ويغضب ، ويرضي ، إلا جسما ، لم نعقل ما يسمع ، ويبصر ، ويريد ، ويعلم ، ويقدر ، إلا جسما .

فإذا قيل : سمعه ليس كسمعنا ، وبصره ليس كبصرنا ، وإرادته ليست كارادتنا ، وكذلك علمه وقدرته . قيل له : وكذلك رضاه ليس كرضانا ، وغضبه

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/٤٦-٤٧) .

(٢) انظر أيضا في تقرير هذا الأصل : درء التعارض (١/٩٩-١٠٠) ، الرسالة الاكملية - مجموع الفتاوى (٦/٧٥) ، شرح الأصفهانية (ص : ٢٧-٢٨،٣٨٤) - ت السعوي ، والفرقان بين الحق والباطل - مجموع الفتاوى (١٣/١٦٥) ، ومنهاج السنة (٢/٨٤) - ط دار العروبة المحققة ، ومجموع الفتاوى (٦/٤٠-٤١) .

ليس كغضبنا ، وفرحه ليس كفرحنا ، ونزوله واستواؤه ليس كنزولنا واستوائنا ... » [١] ثم أكمل الكلام بمثل ما سبق [٢] .

٣ - في نفيهم العلو :

من شبه الأشاعرة في نفي العلو أنه يلزم منه أن يكون الله مركبا ، منقسما ، ذا قدر :

وكان من مناقشة شيخ الإسلام أن ألزمهم ذلك بإثباتهم للصفات فقال : « وإذا جاز أن يقولوا : إن الموصوف الذي له صفات متعددة هو واحد غير متكثر ولا مركب ولا ينقسم ، جاز أيضا أن يقال : إن الذي له قدر هو واحد غير متكثر ولا مركب ولا ينقسم ، وإن كان في الموضعين يمكن أن يشار إلى شيء منه ، ولا يكون المشار إليه هو عين الآخر » [٣] .

ثم إن شيخ الإسلام ألزم الأشاعرة في إثبات علو الله وقيامه بنفسه بما أثبتوه أيضا من الصفات التي لايجعلونها أعراضا وينكرون على من ألزمهم بذلك فكذلك يقال لهم : إذا ثبت أن الله تعالى بائن من خلقه قائم بنفسه لايلزم أن يكون جسما مركبا ، يقول شيخ الإسلام : « فيقال إذا كان القائم بغيره من الحياة والعلم والقدرة وإن شارك سائر الصفات في هذه الخصائص « ولم يكن عندك عرضا ، فكذلك القائم بنفسه وإن شارك غيره من القائمين بأنفسهم فيما ذكرته ، لم يجب أن يكون جسما مركبا منقسما ، ولا فرق بين البابين بحال ؛ فإن المعلوم من القائم بنفسه أنه جسم ، ومن القائم بغيره أنه عرض ، وأن القائم بنفسه لابد أن يتميز منه شيء عن شيء ، والقائم بغيره لابد أن يحتاج إلى محله ، فإذا أثبت قائما بغيره يخالف ماعلم من حال القائم بنفسه [٤] في ذلك ، فكذلك لزمه أن يثبت قائما بنفسه يخالف ما علم من حال القائمين بأنفسهم » [٥] .

---

(١) شرح حديث النزول - مجموع الفتاوى (٣٥٢/٥) .
(٢) انظر : المصدر السابق (٣٥٣/٥) .
(٣) نقض التأسيس - مطبوع (٦٦/٢) .
(٤) كذا ولعل الصواب [بغيره] .
(٥) نقض التأسيس - مطبوع (٦٧/٢) .

ومثل ذلك مايقال من أن اختصاص الله تعالى بالوصف كاختصاصه بالقدر ، فكيف يفرق بينهما من ينكر العلو والاستواء لاستلزامه القدر [١] وقد سبق توضيح هذا عند الكلام على شبهة « الاختصاص » ضمن حجج الأشاعرة العقلية على نفي مانفوه من الصفات .

٤ - في حديث الصورة : « خلق الله آدم على صورته » [٢] .

ذكر شيخ الإسلام في رده على من تأوله فقال : « المحذور الذي فروا منه لتأويل الحديث على أن الصورة بمعنى الصفة ، أو الصورة المعنوية ، أو الروحانية ، ونحو ذلك ، يلزمهم فيما أثبتوه نظير مافروا منه ، وإذا كان مثل هذا لازما على التقديرين لم يجز ترك مقتضى الحديث ومفهومه لأجله ، ولم يكن أيضا محذورا بالإتفاق ... » [٣] .

٥ - القول في نصوص الصفات كالقول في نصوص المعاد :

أي أن النصوص التي ثبتت بها الصفات هي مثل النصوص التي ثبت بها المعاد ، فتفريق الأشاعرة - وغيرهم - بينهما بإثبات هذا ونفي هذه تناقض ، بل يلزمهم أن يقروا بكل ماورد من الصفات كإقرارهم بنصوص المعاد ، خاصة وأن نصوص الصفات أكثر [٤] . وهذا وضح جدا .

هذه أهم الأمثلة ، وقد ذكر شيخ الإسلام - في معرض مناقشاته - للأشاعرة في ردودهم على الكرامية ، أنه يمكن للكرامية أن يردوا على الأشاعرة بهذا الأصل . وهو يدل على تناقض الأشاعرة في مذهبهم وفي ردودهم على خصومهم من أهل الإثبات [٥] .

---

(١) انظر : المصدر السابق (١٩٩/٢) ، وانظر : درء التعارض (٣٧٢/٣-٣٨٥) .

(٢) متفق عليه : البخاري ، كتاب الاستئذان ، باب بدا السلام ، ورقمه (٦٢٢٧) ، فتح الباري (٣/١١) ، ومسلم ، كتاب الجنة وصفة نعيمها ، باب يدخل الجنة أقوام أفئدتهم مثل أفئدة الطير . ورقمه (٢٨٤١) .

(٣) نقض التأسيس - مخطوط - (٢٧٣/٣) .

(٤) انظر : الفتوى الحموية - مجموع الفتاوى (٣٣/٥) .

(٥) انظر : درء التعارض (٢٠٤/٢-٢٠٥ ، ١٠٢/٤-١٠٣) .

وبعد هذه المناقشات الإجمالية في ذكر شبه الأشاعرة والرد عليها ، وبيان الأصول والقواعد التي تنقض مذهبهم ، ننتقل إلى بعض المناقشات المفصلة في بعض الصفات ، مثل : الصفات الإختيارية ، والخبرية ، وكلام الله ، والعلو .

المسألة الثالثة : الرد عليهم في نفيهم للصفات الاختيارية :

من بداية هذه المسألة وإلى نهاية مباحث الرسالة يكون البحث قد دخل مرحلة المناقشات المفصلة لكل صفة ، ولكل جانب من جوانب العقيدة .

ولابد من الإشارة هنا إلى طول المباحث والمناقشات الواردة في كل مسألة من هذه المسائل ، ومن خلال جمع المادة العلمية لكل واحدة منها ، وهي طويلة جدا ، وقف البحث على مفترق طرق :

– إما تتبع الفروع والمسائل المتفرقة ، والأدلة والمناقشات المتعددة . وذلك لكل جانب من جوانب الصفات وقضايا العقيدة الأخرى .

– وإما الاقتصار على بيان الخطوط المجملة ، التي توضح منهج شيخ الإسلام في كل واحدة منها . وتأجيل المناقشات التفصيلية إلى بحوث لاحقة .

ولما كان الأمر الأول – على فائدته وأهميته – يقتضي طولا غير عادي في هذه الرسالة ، إضافة إلى ضيق الوقت وقصر المدة – فإني رأيت أن أسلك الأمر الثاني . ولعل مما يبرر ذلك أن الفصول السابقة اشتملت على أهم القضايا المتعلقة بموضوع الرسالة ، ومنها : منهجه العام في الرد على الأشاعرة ، ومنهجه في الرد عليهم في توحيد الألوهية والربوبية ، وفي الأسماء ، وفي الصفات التي أثبتوها ، ثم في حججهم العامة على مانفوه من الصفات والعلو ومناقشتها ، وهذه تحتوي على كثير من المسائل الدقيقة ، التي قد لا يفطن لها بعض الناس .

ولذلك كان من الضروري تفصيل القول فيها ، أما المسائل الأخرى مثل مسألة : الصفات الإختيارية ، والخبرية ، وكلام الله ، والعلو ، والقدر ، والإيمان ، فهذه واضحة بشكل مجمل ، وخلاف الأشاعرة فيها لأهل السنة مما لايجهله كثير من طلبة العلم ، وإن كانت لاتخلو من التفاصيل والدقائق التي يهتم بها من يعني

بهذا الشأن [١] .

هذه تقدمة ضرورية بين يدي مايأتي من بحوث ومناقشات والله المستعان .

ومسألة الصفات الاختيارية ، أو الفعلية ، هي التي يسميها المعتزلة والأشاعرة مسألة حلول الحوادث [٢] ، وأهم مايميزها بالنسبة للمذهب الأشعري إجماع متقدمي الأشاعرة ومتأخريهم عليها ، لأنها كانت الأساس الذي قام عليه المذهب الكلابي ، ثم الأشعري . وهذا بخلاف الصفات الخبرية ، أو العلو ، فإن الخلاف فيها قائم بين المتقدمين والمتأخرين .

والصفات الاختيارية هي – كما يقول شيخ الإسلام – « الأمور التي يتصف بها الرب عز وجل ، فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته ، مثل كلامه ، وسمعه وبصره ، وإرادته ، ومحبته ، ورضاه ، ورحمته ، وغضبه ، وسخطه ، ومثل خلقه ، وإحسانه ، وعدلة ، ومثل استوائه ، ومجيئه ، وإتيانه ، ونزوله ، ونحو ذلك من الصفات التي نطق بها الكتاب العزيز والسنة » [٣] .

ويمكن عرض منهج شيخ الإسلام في إثباتها والرد على الأشاعرة الذين نفوها من خلال الفروع التالية :

الفرع الأول : مقدمات في بيان الخلاف حول الصفات الإختيارية ومنشئه :

ذكر شيخ الإسلام خلاصة أقوال الطوائف في هذه المسألة فقال : « وأما مسألة قيام الأفعال الإختيارية به : فإن ابن كلاب والأشعري وغيرهما ينفونها ، وعلى ذلك بنوا قولهم في مسألة القرآن ، وبسبب ذلك وغيره تكلم الناس فيهم في هذا بما هو معروف في كتب أهل العلم ، ونسبوهم إلى البدعة وبقايا بعض الإعتزال فيهم .

---

(١) ولعل الله أن ييسر ابراز كل مسألة من هذه المسائل في بحوث مستقلة ، خاصة وأن مادتها العلمية موجودة ومصنفة . والله هو الموفق والمعين .

(٢) انظر : درء التعارض (٢/١٠) .

(٣) مجموع الفتاوى (٦/٢١٧) .

وشاع النزاع في ذلك بين عامة المنتسبين إلى السنة من أصحاب أحمد وغيرهم . وقد ذكر أبو بكر عبد العزيز في كتاب « الشافي » عن أصحاب أحمد في معنى أن القرآن غير مخلوق قولين ، مبنيين على هذا الأصل :

أحدهما : أنه قديم ، لا يتعلق بمشيئته وقدرته .

والثاني : أنه لم يزل متكلما إذا شاء .

وكذلك ذكر أبو عبد الله بن حامد قولين .

وممن كان يوافق على نفي ما يقوم به من الأمور المتعلقة بمشيئته وقدرته - كقول ابن كلاب - أبو الحسن التميمي وأتباعه ، والقاضي أبو يعلى وأتباعه ، كابن عقيل ، وأبي الحسن بن الزاغوني وأمثالهم ، وإن كان في كلام القاضي ما يوافق هذا تارة ، وهذا تارة .

وممن كان يخالفهم في ذلك أبو عبد الله بن حامد ، وأبو بكر عبد العزيز وأبو عبد الله بن بطه ، وأبو عبد الله بن منده ، وأبو نصر السجزي ، ويحيى ابن عمار السجستاني ، وأبو إسماعيل الأنصاري وأمثالهم .

والنزاع في هذا الأصل بين أصحاب مالك ، وبين أصحاب الشافعي ، وبين أصحاب أبي حنيفة ، وبين أهل الظاهر أيضا : فداود بن علي صاحب المذهب وأئمتهم على إثبات ذلك ، وأبو محمد بن حزم على المبالغة في إنكار ذلك .

وكذلك أهل الكلام : فالهشامية والكرامية على إثبات ذلك ، والمعتزلة على نفي ذلك ...

وكذلك المتفلسفة : فحكوا عن أساطينهم - الذين كانوا قبل أرسطو - أنهم كانوا يثبتون ذلك ، وهو قول أبي البركات صاحب « المعتبر » ، وغيره من متأخريهم ، وأما أرسطو وأتباعه - كالفارابي وابن سينا - فينفون ذلك ، وقد ذكر أبو عبد الله الرازي عن بعضهم أن إثبات ذلك يلزم جميع الطوائف وإن أنكروه ، وقرر ذلك .

وكلام السلف والأئمة ، ومن نقل مذهبهم ، في هذا الأصل كثير ، يوجد في كتب التفسير والأصول ... » [١] .

ومن خلال هذا العرض المفصّل لأقوال الطوائف في هذه المسألة يتبين أن الخلاف فيها ليس مع الأشاعرة فقط ، كما أن القائلين بها ليسوا أهل السنة فقط ، وإنما وافقهم عليها - ولو بشكل مجمل - كثير من أتباع الطوائف المختلفة .

ومنشأ الخلاف في هذه المسألة من جهتين :

الجهة الأولى : المضافات إلى الله وأنواعها ، وقد ذكر شيخ الإسلام أن المضافات إلى الله في الكتاب والسنة ثلاثة أقسام :

أحدها : إضافة الصفة إلى الموصوف ، مثل علم الله ، وقدرة الله سواء كان إضافة اسمية مثل استخيرك بعلمك ، أو بصيغة الفعل مثل ﴿ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ ﴾ [البقرة : ١٨٧] ، أو الخبر الذي هو جملة أسمية مثل : ﴿ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة : ٢٨٢] .

الثاني : إضافة المخلوقات ، مثل : بيت الله ، ناقة الله ، رسول الله .

الثالث : ما فيه معنى الصفة والفعل ، مثل قوله : ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيماً ﴾ [النساء : ١٦٤] وقوله : ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [يس : ٨٢] وقوله : ﴿ فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ ﴾ [البقرة : ٩٠] وغيرها .

فالقسم الأول : لم يختلف أهل السنة والجماعة في إنه قديم وغير مخلوق ، وقد خالفهم بعض أهل الكلام في ثبوت الصفات لافي أحكامها .

والقسم الثاني : لا خلاف بين المسلمين في أنه مخلوق .

أما القسم الثالث - وهو مافيه معنى الصفة والفعل - فالناس فيه على قولين :

---

(١) انظر : درء التعارض (٢/١٨-٢٠) .

القول الأول : قول المعتزلة ، والكلابية ، والأشعرية ، وغيرهم ، أن هذا القسم لابد أن يلحق بأحد القسمين قبله ، فيكون : إما قديما قائما به أزليا ، وإما مخلوقا منفصلا عنه . ثم هؤلاء فريقان :

فريق : يرى امتناع قيام الصفات به ، وهؤلاء هم المعتزلة ، قالوا : القرآن مخلوق ، وليس لله مشيئة ولا حب ولا بغض .

وفريق : – وهم الصفاتية – الذين يرون قيام الصفات به ، ويقولون : له مشيئة ، وكلام قديم ، واختلفوا في حبه وبغضه ، وأسفه ورحمته وسخطه ونحو ذلك هل هو بمعنى المشيئة أو صفات أخرى غير المشيئة ؟ على قولين .

ثم هؤلاء اختلفوا في الاستواء والنزول والمجيء وغير ذلك من أنواع الأفعال التي هي أنواع جنس الحركة على أحد قولين :

أ – إما أن يجعلوها من باب النسب والإضافات المحضة ، بمعنى أن الله خلق العرش بصفة النحت فصار مستويا عليه ، وأنه يكشف الحجب التي بينه وبين خلقه فيصير جائيا إليهم ... مثل قول الأشعري عن الإستواء إنه فعل فعله في العرش سماه استواء .

ب – أو يقول هذه أفعال محضة في المخلوقات من غير إضافة ولا نسبة .

القول الثاني : وهو قول الكرامية وكثير من الحنبلية وأكثر أهل الحديث ومن اتبعهم من الفقهاء والصوفية وجمهور المسلمين وأكثر كلام السلف يدل على هذا القول ، وهو : أن هذه الصفات الفعلية ونحوها ، المضافة إلى الله تعالى ، قسم ثالث ، ليست من المخلوقات المنفصلة عنه ، وليست بمنزلة الذات والصفات القديمة الواجبة التي لا تتعلق بها مشيئته لا بأنواعها ، ولا بأعيانها .

وقد يقول هؤلاء : إنه يتكلم إذا شاء ، ويسكت إذا شاء ، ولم يزل متكلما بمعنى إنه لم يزل يتكلم إذا شاء ، ويسكت إذا شاء ، وكلامه منه ليس مخلوقا ، وكذلك يقولون : وإن كان له مشيئة قديمة فهو يريد إذا شاء ، ويغضب ويمقت ويقر هؤلاء – أو أكثرهم – بما جاء من النصوص على ظاهره مثله قوله :

﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾ [الأعراف : ٥٤] إنه استوى عليه بعد أن لم يكن مستويا عليه ، وإنه يدنو إلى عباده ويقرب منهم ، وينزل إلى سماء الدنيا ويجيء يوم القيامة بعد أن لم يكن جائيا

ثم هؤلاء اختلفوا : هل يقال : تحل الحوادث بذاته ؟ فمنهم من يطلقه ، ومنهم من لا يطلق ذلك إما لعدم ورود الأثر به ، أو لايهام معنى فاسد ... [(١)] .

وببيان هذه المسألة العظيمة ، مسألة المضاف إلى الله تعالى يتبين كيف وقع كثير من الطوائف في الانحراف في هذا الباب [(٢)] .

الجهة الثانية : التي نشأ بسببها الخلاف في الصفات الفعلية أو الإختيارية هي : أن الخلق هل هو المخلوق أو غيره ؟ وبيان ذلك أنه إذا كان من المتفق عليه بين جميع الطوائف أن الله تعالى هو الذي خلق السموات والأرض ، كما اتفقوا على أن هذه المخلوقات وجدت مخلوقة منفصلة عنه . إلا أنهم اختلفوا في أنه تعالى لما خلقها هل قامت به صفة الخلق ، أو أن الخلق هو نفس المخلوق من غير أن تقوم به صفة ؟

وارتباط هذه المسألة بحلول الحوادث أو الصفات الإختيارية واضح جدا ؛ لأن من المعلوم أن السموات والأرض أو غيرها من المخلوقات ليست مخلوقة منذ الأزل ، بل هي حادثة ، فحين خلقها الله لابد أن تكون قد تجددت له صفة لم تكن موجودة من قبل ، فبخلقه للسماء قامت به صفة الخلق لها لأن السماء لم تكن مخلوقة من قبل ، ومعنى ذلك حسب تعبير أهل الكلام أن الله حلت به الحوادث التي لم تكن موجودة من قبل .

---

(١) انظر فيما سبق مجموع الفتاوى (١٤٤/٦-١٥١) .

(٢) انظر في مسألة المضافات إلى الله . الجواب الصحيح (٢٤١/١-٢٤٥) ، ودرء التعارض (٢٦٣/٧- ٢٦٦) ، وشرح الأصفهانية (ص : ٦٦-٦٧) - ت مخلوف ، وجواب أهل العلم والإيمان - مجموع الفتاوى (١٥٠/١٧-١٥٢) ، ومجموع الفتاوى (٢٩٠/٩-٢٩١) .

فالذين يقولون بنفي الصفات الإختيارية ومنع حلول الحوادث أجابوا عن ذلك بأن قالوا إن الخلق هو المخلوق ، والفعل هو المفعول ، ومعنى ذلك أن صفة الخلق أو الفعل لا تقوم بالله تعالى ويفسرون أفعاله المتعدية مثل قوله : ﴿ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ ﴾ [الأنعام : ١] وأمثاله أن ذلك وجد بقدرته من غير أن يكون منه فعل قام بذاته ، بل حاله قبل أن يخلق وبعد ما خلق سواء ، لم يتجدد عندهم إلا إضافة نسبة وهي أمر عدمي لا وجودى ، كما يقولون في كلامه واستوائه . وهذا قول الأشاعرة [١] .

أما جمهور أهل السنة فيفرقون بينهما ويقولون : الخلق غير المخلوق والفعل غير المفعول ، فيثبتون صفة الخلق والفعل قائمة بالله ، ويقولون بوجود المخلوق والمفعول المنفصل عن الله تعالى ، ويقولون بإثبات الصفات الإختيارية التي تقوم بالله وتتعلق بمشيئته .

وهذا مع أن النصوص المتواترة من الكتاب والسنة قد دلت عليه فقد دل عليه صريح المعقول ، « فإنه قد ثبت بالأدلة السمعية والعقلية أن كل ما سوى الله تعالى مخلوق ، محدث ، كائن بعد أن لم يكن ، وأن الله انفرد بالقدم والأزلية ، وقد قال تعالى : ﴿ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ﴾ [الفرقان : ٥٩ ، والسجدة : ٤] ، فهو حين خلق السموات ابتداء : إما أن يحصل منه فعل يكون هو خلقا للسموات والأرض ، وأما أن لا يحصل منه فعل ، بل وجدت المخلوقات بلا فعل ، ومعلوم أنه إذا كان الخالق قبل خلقها ، ومع خلقها سواء ، وبعده سواء لم يجز تخصيص خلقها بوقت دون وقت بلا سبب يوجب التخصيص .

وأيضا : فحدوث المخلوق بلا سبب حادث ممتنع في بداية العقول ، وإذا قيل الإرادة والقدرة خصصت قيل : نسبة الإرادة القديمة إلى جميع الأوقات سواء ،

---

(١) انظر : شرح حديث النزول – مجموع الفتاوى (٥/٣٧٨–٣٧٩،٥٢٨–٥٢٩) .

وأيضا فلا تعقل إرادة تخصص أحد المتماثلين إلا بسبب يوجب التخصيص ، وأيضا فلابد عند وجود المراد من سبب يقتضي حدوثه ، وإلا فلو كان مجرد ما تقدم من الإرادة والقدرة كافيا للزم وجوده قبل ذلك ، لأنه مع الإرادة التامة والقدرة التامة يجب وجود المقدور » [١] .

وقد سبق تقرير هذا عند الكلام عن مسألة دليل حدوث الأجسام والتسلسل ومسألة حوادث لا أول لها .

والذين قالوا بأن الخلق هو المخلوق من الأشاعرة وغيرهم - عمدتهم في ذلك : أنه لو كان الخلق غير المخلوق : لكان إما قديما وإما حادثا : فإن كان قديما لزم قدوم المخلوق ، وهو محال ، وإن كان حادثا لزم أن تقوم به الحوادث ، ثم ذلك الخلق يفتقر إلى خلق آخر ويلزم التسلسل وهو باطل .

فأجابهم الجمهور - كل طائفة بحسب أصلها -:

فطائفة قالت : الخلق قديم ، وإن كان المخلوق حادثا ، وهذه مسألة التكوين التي قال بها الأحناف والماتريدية ، وهؤلاء يقولون القول في الخلق كالقول في الإرادة ، فإذا كنتم تسلمون أن الإرادة قديمة أزلية ، والمراد حادث ، فكذلك نحن نقول في الخلق .

وطائفة قالت : بل الخلق حادث في ذاته ، ولا يفتقر إلى خلق آخر ، بل يحدث بقدرته ، وهؤلاء يقولون : إذا كان المخلوق يحصل بقدرته بعد أن لم يكن ، والمخلوق منفصل فالمتصل به أولى . وهذا قول الكرامية والهشامية .

وطائفة قالت : هب أنه يفتقر إلى فعل قبله فلم قلتم إن ذلك ممتنع ، وقولكم : هذا تسلسل ، يقال : ليس هذا تسلسلا في الفاعلين والعلل الفاعلة ، وإنما هو تسلسل في الآثار ، وهو حصول شيء بعد شيء ، والسلف على إثباته ، فإنهم يقولون إن الله تعالى لم يزل متكلما إذا شاء ، وقد قال تعالى : ﴿ قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَـٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَـٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/٢٣٠-٢٣١) .

بِمِثْلِهِ مَدَداً ﴾ [الكهف : ١٠٩] فكلمات الله لا نهاية لها ، وهذا تسلسل جائز كالتسلسل في المستقبل لأن نعيم الجنة لانفاد له [١] . وقد سبق توضيح هذا في مسألة التسلسل ،

وأهل السنة يقولون : الخلق والتكوين حادث إذا أراد الله خلق شيء وتكوينه ، والله تعالى ذكر وجود أفعاله شيئا بعد شيء ، فهو خلق السموات والأرض ، ثم استوى على العرش ، وكذا رضاه ومحبته وكلامه وغيرها من الصفات المتعلقة بمشيئته وإرادته [٢] .

فهذه الطوائف الثلاث ردت على مايقوله الأشاعرة من أن الخلق هو المخلوق ، وقول الطائفة الثالثة هو قول أهل السنة الموافق للسمع والعقل .

الفرع الثاني : الأدلة على إثبات الصفات الاختيارية :

وهي أدلة كثيرة جدا من الكتاب والسنة وأقوال السلف ، تدل على اتصاف الله تعالى بهذه الصفات . وقد أفرد لذلك شيخ الإسلام قرابة مجلد كامل من مجلدات درء تعارض العقل والنقل [٣] ، واشتمل ذلك على :

أ - أدلة كثيرة من كتاب الله تعالى [٤] .

ب - وأدلة من الأحاديث الصحيحة [٥] .

جـ - وأدلة من أقوال أئمة السلف وغيرهم [٦] .

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى (٦/٢٣١-٢٣٢) ، ومنهاج السنة (٢/٣٠٦) - ط دار العروبة - المحققة .

(٢) انظر : منهاج السنة - ط دار العروبة - المحققة (٢/٣٠٦-٣٠٧) ، وانظر في موضوع هل الخلق هو المخلوق أو غيره مع بيان الراجح : درء التعارض (١/٢٣٨-٢٣٩ ، ٢/٢٦٤ ، ٤/٦٠ ، ٩/٥٧٩ ، ١٠/٢٢) ، ونقض التأسيس - مخطوط - (٣/٣٨٠) ، ومجموع الفتاوى (٦/١٤٨-١٤٩ ، ٢٢٩-٢٣٠ ، ١٦/٣٧٦-٣٧٧) ، وشرح حديث النزول - مجموع الفتاوى (٥/٥٢٨-٥٣٦) .

(٣) من بداية الجزء الثاني إلى ص : ٣٤٢ .

(٤) درء التعارض (٢/١١٥) ومابعدها ، وانظر : مجموع الفتاوى (٦/٢٢٢-٢٢٤) .

(٥) المصدر السابق (٢/١٢٤) ومابعدها .

(٦) المصدر نفسه (٢/٢٠-١١٥) .

وهذه الأدلة صريحة في إثبات الصفات الإختيارية القائمة به « كالاستواء إلى السماء ، والاستواء على العرش ، والقبض ، والطي ، والإتيان ، والمجئ ، والنزول ، ونحو ذلك ، بل والخلق ، والإحياء ، والإماتة ، فإن الله تعالى وصف نفسه بالأفعال اللازمة كالإستواء ، وبالأفعال المتعدية كالخلق ، والفعل المتعدي مستلزم للفعل اللازم ، فإن الفعل لابد له من فاعل ، سواء كان متعديا إلى مفعول ، أو لم يكن ، والفاعل لابد له من فعل ، سواء كان فعله مقتصرا عليه أو متعديا إلى غيره ، والفعل المتعدي إلى غيره لا يتعدى حتى يقوم بفاعله ، إذ كان لابد له من الفاعل ، وهذا معلوم سمعا وعقلا :

أما السمع فإن أهل العربية التي نزل بها القرآن ، بل وغيرها من اللغات متفقون على أن الإنسان إذا قال : « قام فلان وقعد » وقال : « أكل فلان الطعام وشرب الشراب » ، فإنه لابدّ أن يكون في الفعل المتعدي إلى المفعول به ما في الفعل اللازم وزيادة ، إذ كلتا الجملتين فعلية ، وكلاهما فيه فعل وفاعل ، والثانية امتازت بزيادة المفعول ....

فقوله تعالى : ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾ [الحديد : ٤] تضمن فعلين : أولهما متعد إلى المفعول به ، والثاني مقتصر لايتعدى ، فإذا كان الثاني – وهو قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ ﴾ – فعلا متعلقا بالفاعل ، فقوله ﴿ خَلَقَ ﴾ كذلك بلا نزاع بين أهل العربية ....

وأما من جهة العقل : فمن جوز أن يقوم بذات الله تعالى فعل لازم له كالمجئ والإستواء ، ونحو ذلك ، لم يمكنه أن يمنع قيام فعل يتعلق بالمخلوق كالخلق والبعث والإماتة والإحياء ، كما أن من جوز أن تقوم به صفة لا تتعلق بالغير كالحياة ، لم يمكنه أن يمنع قيام الصفة المتعلقة بالغير كالعلم والقدرة والسمع والبصر ، ولهذا لم يقل أحد من العقلاء بإثبات أحد الضربين دون الآخر ...

وإذا كان كذلك كان حدوث ما يحدثه الله تعالى من المخلوقات تابعا لما يفعل من أفعاله الإختيارية القائمة بنفسه ، وهذه سبب الحدوث ، والله تعالى حي قيوم لم يزل موصوفا بأنه يتكلم بما شاء ، فعال لما يشاء ، وهذا قد قاله العلماء الأكابر من أهل السنة والحديث ، ونقلوه عن السلف والأئمة وهو قول طوائف كثيرة

من أهل الكلام والفلسفة المتقدمين والمتأخرين ، بل هو قول جمهور المتقدمين من الفلاسفة » [١] .

ولعل هذا النص المطول يوضح خلاصة مذهب السلف ، ومنهج شيخ الإسلام في تقريره ، ومن أنكره من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم فقولهم متناقض ، ولهذا ذكر الرازي أن القول به – وهو مايسمى بحلول الحوادث – لازم لجميع الطوائف [٢] .

الفرع الثالث : أدلة نفاة الصفات الاختيارية ومناقشتها :

لما كان متأخرو الأشعرية حاولوا استقصاء أدلة من سبقهم من نفاة الصفات الاختيارية القائمة بالله تعالى ، جعل شيخ الإسلام ردوده منصبة على ما كتبه هؤلاء المتأخرون ، مستخدما منهجه الفريد في المناقشة وهو ردود بعضهم على بعض ، ثم إضافة مايراه من أدلة أخرى تثبت بطلان مذهب النفاة .

ولما كان الآمدي والرازي هما أبرز المتأخرين الذين كتبوا كتبا مطولة في عقائد الأشاعرة ، وصار من بعدهما يعتمد على أقوالهم – ذكر شيخ الإسلام – في مناقشة هذه المسألة – ماذكراه ابطالا لحجج من سبقهما ، أو حججا جديدة أتوا بها .

ويلاحظ هنا أن هذه المسألة قد اتفق على نفيها متقدمو الأشعرية ومتأخروهم ، ولكن لما أن المتأخرين أبطلوا أدلة المتقدمين وزيفوها أورد ذلك شيخ الإسلام ، فيكون من باب رد المتأخرين على المتقدمين . كما أن شيخ الإسلام في مسألة العلو والإستواء والصفات الخبرية لما كان المتقدمون يثبتونها وينكرها المتأخرون ، رد على هؤلاء المتأخرين بأقوال شيوخهم المتقدمين . عكس المسألة التي معنا .

---

(١) درء التعارض (٢/٣-٥) .

(٢) انظر : المصدر السابق (٢/٢٥٦،٢٣٧،٢٤٢) ، وانظر في أدلة السلف على إثبات ذلك غير ما سبق : شرح الأصفهانية (ص : ١٨٢-٢٣٨) – ت العودة ، ومجموع الفتاوى (٦/٢٢٥- ٢٣٨، ٢٥٩-٢٦٨) ، ودرء التعارض (٢/٢٢٠-٢٢٢،٢٩١-٣٠١) .

ويمكن ذكر نماذج من ردود المتأخرين على نفاة حلول الحوادث . يقول شيخ الإسلام : « وفحول النظار كأبي عبد الله الرازي ، وأبي الحسن الآمدي وغيرهما ذكروا حجج النفاة لحلول الحوادث وبينوا فسادها . فذكروا لهم أربع حجج .

إحداها : الحجة المشهورة وهي : أنها لو قامت به لم يخل منها ومن أضدادها ، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث .

ومنعوا المقدمة الأولى . والمقدمة الثانية . ذكر الرازي وغيره فسادها »[(١)] ، كما أن الآمدي قال : « وقد احتج أهل الحق على امتناع قيام الحوادث به بحجج ضعيفة : الأولى ... »[(٢)] ، وذكر الحجة السابقة ثم زيفها وذكر الاعتراضات عليها ، وانظر تعليقات شيخ الإسلام على كلام الآمدي[(٣)] ، حيث قال في آخرها : « وهذه الحجة التي صدر بها الآمدي وزيفها هي الحجة التي اعتمد عليها الكلابية والأشعرية ومن وافقهم من السالمية ... »[(٤)] .

الثانية : – من حجج النفاة – « أنه لو كان قابلا لها في الأزل لكان القبول من لوازم ذاته ، فكان القبول يستدعي إمكان القبول ، ووجود الحوادث في الأزل محال .

وهذه أبطلوها هم بالمعارضة بالقدرة : بأنه قادر على إحداث الحوادث ، والقدرة تستدعي إمكان المقدور ، ووجود المقدور وهو الحوادث في الأزل محال »[(٥)] .

وقد أورد هذه الحجة الآمدي ، وزيفها[(٦)] ، وعلق على ذلك شيخ الإسلام[(٧)] ، كما أوردها الرازي ، ورد عليه الأرموي[(٨)] ، كما نقضها شيخ الإسلام من وجوه[(٩)] .

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى (٢٤٧/٦) .
(٢) انظر : درء التعارض (٢٧/٤) .
(٣) انظر : المصدر السابق (٢٧/٤–٤٠) .
(٤) انظر : درء التعارض (٤٠/٤) ، وانظر أيضا : مجموع الفتاوى (٢٣٨/٦–٢٣٩) .
(٥) انظر : مجموع الفتاوى (٢٤٧/٦) .
(٦) انظر : درء التعارض (٦٢/٤–٦٣) .
(٧) النظر : المصدر السابق (٦٣/٧١) .
(٨) انظر : المصدر نفسه (٢١٢/٢–٢١٦) مع تعليق شيخ الإسلام .
(٩) انظر : مجموع الفتاوى (٢٤٧/٦–٢٤٩) .

الحجة الثالثة : للنفاة : « أنهم قالوا : لو قامت به الحوادث للزم تغيره والتغير على الله محال .

وأبطلوا هم هذه الحجة – الرازي وغيره – بأن قالوا : ما تريدون بقولكم : لو قامت به تغير ، أتريدون بالتغير نفس قيامها به أم شيئا آخر ؟ فإن أردتم الأول كان المقدم هو الثاني ، والملزوم هو اللازم ، وهذا لا فائدة منه ، فإنه يكون تقدير الكلام : لو قامت به الحوادث لقامت به الحوادث ، وهذا كلام لا يفيد ، وإن أردتم بالتغير معنى غير ذلك فهو ممنوع ، فلا نسلم أنها لو قامت به لزم « تغير » غير حلول الحوادث . فهذا جوابهم » (١) .

وقد أوضح شيخ الإسلام وجه الرد على النفاة ببيان مافي لفظ « التغير » من الإجمال ، وأن التغير المعروف في اللغة العربية لايراد به مجرد كون المحل قامت به الحوادث ، ولذلك فالناس لايقولون للشمس والقمر والكواكب إذا تحركت : إنها تغيرت ، ولا يقولون للإنسان إذا تكلم ومشى تغير .. وإنما يقولون لمن استحال من صفة إلى صفة ، كالشمس إذا زال نورها ظاهرا لا يقال تغيرت ، فإذا أصفرت قيل تغيرت ... (٢) .

الحجة الرابعة :– للنفاة – وهي مرتبطة بالحجة السابقة ، حيث قالوا : حلول الحوادث أفول والخليل قد قال ﴿ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ ﴾ [الأنعام : ٧٦] ، والآفل هو المتحرك ، أو المتغير (٣) .

وقد ذكر هذه الحجة – مع التي قبلها – الآمدي وزيفها ، انظر كلامه مع تعليق شيخ الإسلام (٤) ، كما أن شيخ الإسلام بين الحق في الآية التي استدلوا بها (٥) – وقد سبق الكلام حولها عند بحث موضوع دليل حدوث الأجسام – .

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٤٩/٦) .
(٢) انظر : مجموع الفتاوى (٢٤٩/٦–٢٥٠) .
(٣) انظر : المصدر السابق (٢٥٢/٦) .
(٤) انظر : درء التعارض (٧١/٤–٨٢) .
(٥) انظر : مجموع الفتاوى (٢٥٣/٦–٢٥٧) ، وشرح حديث النزول – مجموع الفتاوى (٥٤٢/٥–٥٥١) ، ودرء التعارض (٢١٦/٢–٢٢٢) .

فهذه أهم حجج النفاة لحلول الحوادث بين الأشاعرة أنفسهم فسادها وهي فاسدة في نفس الأمر ، لأنها مصادمة لأدلة الكتاب والسنة والمعقول .

ولكن إذا كان كل من الرازي والآمدي قد أبطلا حجج النفاة فهل رجعا إلى الحق وقالا بقول أهل السنة الذي قال فيه الرازي : إنه لازم لجميع الطوائف ؟ .

والجواب أنهما لما أبطلا الحجج كلها اعتمدا على حجة واحدة وهي « حجة الكمال والنقصان » ، وخلاصتها : أن هذه الصفات « إن كانت صفات نقص وجب تنزيه الرب عنها ، وإن كانت صفات كمال فقد كان فاقدا لها قبل حدوثها وعدم الكمال نقص ، فيلزم أن يكون ناقصا ، وتنزيهه عن النقص واجب بالإجماع »[(1)] .

وقد رد شيخ الإسلام على هذه الحجة - في أماكن متعددة من كتبه - من وجوه عديدة : ومنها :

١ - « أن يقال القول في أفعاله القائمة به الحادثة بمشيئته وقدرته كالقول في أفعاله التي هي المفعولات المنفصلة التي يحدثها بمشيئته وقدرته ، فإن القائلين بقدم العالم أوردوا عليهم هذا السؤال فقالوا : الفعل إن كان صفة كمال لزم عدم الكمال له في الأزل ، وإن كان صفة نقص لزم اتصافه بالنقائض . فأجابوهم بأنه ليس صفة نقص ولا كمال »[(2)] .

وهذا نقض لحجتهم وإلزام لا محيد لهم عنه ، لأن كلاً من الأمرين حادث بقدرته ومشيئته ، فحكمها بالنسبة للكمال والنقصان واحد .

٢ - أن يقال : « إذا عرض على العقل الصريح ذات يمكنها أن تتكلم بقدرتها وتفعل ماتشاء بنفسها ، وذات لايمكنها أن تتكلم بمشيئتها ولا تتصرف بنفسها البتة ، بل هي بمنزلة الزَّمِنِ الذي لا يمكنه فعل يقوم به باختياره ، قضى

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٤١/٦) ، وانظر : درء التعارض (٢١٠/٢-٢١١ ، ٣/٤، ٨٢) ، والرسالة الأكملية - مجموع الفتاوى (١٠٥/٦) .

(٢) درء التعارض (٣/٤) ، وانظر أيضا : الأكملية - مجموع الفتاوى (١٠٥/٦) ، ومجموع الفتاوى (٢٤٢/٦) .

العقل الصريح أن هذه الذات أكمل ، وحينئذ فأنتم الذين وصفتم الرب بصفة النقص ، والكمال في اتصافه بهذه الصفات ، لا في نفي اتصافه بها » (١) .

٣ - أن يقال : « الأفعال التي حدثت بعد أن لم تكن ، لم يكن وجودها قبل وجودها كمالا ، ولا عدمها نقصا ، فإن النقص إنما يكون إذا عدم ما يصلح وجوده ، وما به يحصل الكمال ، وينبغي وجوده ، ونحو ذلك ، والرب تعالى حكيم في أفعاله ، وهو المقدم والمؤخر ، فما قدمه كان الكمال في تقديمه ، وما أخره كان الكمال في تأخيره ، كما أن ما خصصه بما خصصه به من الصفات فقد فعله على وجه الحكمة وإن لم نعلم نحن تفاصيل ذلك ، واعتبر ذلك بما يحدثه من المحدثات » (٢) . ومثال ذلك تكليم الله لموسى عليه السلام ونداؤه له : « فنداؤه حين ناداه صفة كمال ولو ناداه قبل أن يجيء لكان ذلك نقصا ، فكل منها كمال حين وجوده ليس بكمال قبل وجوده ... » (٣) .

وقد ذكر شيخ الإسلام أوجها أخرى عديدة (٤) .

الفرع الرابع : الصفات الاختيارية تفصيلا :

لم يكتف شيخ الإسلام بالمناقشات المجملة حول الصفات الإختيارية القائمة بالله تعالى (٥) ، وإنما ناقشها صفة ، صفة ، ويمكن الإشارة إلى بعض هذه الصفات ، ومجمل منهجه فيها .

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٤٢/٦) ، وانظر : درء التعارض (٧/٤-١٠) .

(٢) درء التعارض (١٠/٤) .

(٣) مجموع الفتاوى (٢٤١/٦) .

(٤) انظر : درء التعارض (٣/٤-١٨ ، ٨٤-٩٦) ، ومجموع الفتاوى (٢٤١/٦-٢٤٢) .

(٥) انظر في مسألة الصفات الفعلية القائمة بالله - المسماة حلول الحوادث - غير ما سبق : منهاج السنة (٢٩٨/١) - ومابعدها (١٩٥/٢-١٩٧،٢٩٨) ومابعدها - ط دار العروبة المحققة ، ونقض التأسيس - مطبوع - (٣٠٣/١) ، وجامع الرسائل (١٥٩/١-١٦٠) ، والتسعينية (ص : ٩٧،١٩٨-٢٠١) ، والصفدية (١٢٨/١-١٣٠) ، والرسالة الأكملية - مجموع الفتاوى (٨٦/٦) ، وشرح الأصفهانية (ص : ٦٢-٦٣،٦٨) - ت مخلوف ، وشرح حديث النزول - مجموع الفتاوى (٥٣٧/٥-٥٣٩) ، والرد على المنطقيين (ص : ٢٣١-٢٣٢) ، والاستقامة (١٨٣/١) ، ودرء التعارض (٣١٠/٦-٣١١ ، ٢٨٦/٨ ، ٢٥٣/٩-٢٥٤) ، ومجموع الفتاوى (١٩٤/٥-٢١٧ ، ٨/٦-١٨، =

وأهم هذه الصفات :

أولا : صفة الإستواء :

هذه الصفة يرد بحثها في موضعين :

أ - في هذا الموضع ، وهو الصفات الإختيارية القائمة بالله تعالى ، لأنه تعالى استوى على العرش بعد خلقه ، فهو متعلق بمشيئته وإرادته .

ب - وفي موضوع « العلو » ، لأن من أهم أدلة العلو الإستواء على العرش . ويلاحظ أن العلو من الصفات العقلية المعلومة بالعقل والسمع . أما الإستواء فهو من الصفات المعلومة بالسمع فقط [١] . وبهذا يكون الإستواء جزءا من أدلة العلو السمعية .

ولذلك فإن الأشاعرة تأولوا الإستواء بأحد تأويلين :

أ) بالإستيلاء ، وهذا تأويل نفاة العلو من متأخري الأشاعرة .

ب) أو بأنه فعل فعله الله في العرش سماه استواء ، وهذا قول الأشعري وكثير من أصحابه الذين يثبتون العلو ولكن ينفون قيام الصفات الفعلية به . وقولهم هذا ليس خاصا بالإستواء ، بل يشمل جميع الصفات الدالة على هذا المعنى كالنزول والمجيء والإتيان . ومعنى الإستواء عند هؤلاء أن الله « يحدث في العرش **قربا فيصير مستويا عليه من غير أن يقوم به نفسه فعل اختياري ، سواء قالوا : الفعل هو المفعول أو لم يقولوا ، وكذلك النزول ... »** [٢] **. وهذا بسبب أصلهم في منع حلول الحوادث ، ومعنى هذا القول أن الإستواء أو النزول أو المجيء ليس**

= ٢٢٩،٢٣٣،٢٥٠-٢٥١،٢٦٨-٢٨٣ ، ١٢/٣١٥-٣١٩ ، ١٦/٣٧٢-٣٧٤،٣٩٣،٤٠٦-٤٠٧) ، ومسألة الأحرف - مجموع الفتاوى (١٢/٩٤) .

(١) انظر : مجموع الفتاوى (٥/١٢١-١٢٢) ، وشرح حديث النزول - مجموع الفتاوى (٥/٥٢٣) ، ونقض التأسيس - مخطوط (١/٢٩،٣/٢٧١) .

(٢) شرح حديث النزول - مجموع الفتاوى (٥/٤٣٧) .

إلا نسبة وإضافة بين المخلوق والخالق من غير صفة فعل تقوم بالخالق نفسه [١] .

ومذهب السلف وأئمة السنة أن هذه الصفات الفعلية تقوم بذات الله تعالى كما دلت عليها النصوص .

فمتقدمو الأشاعرة أثبتوا الإستواء دالا على العلو فقط ولذا جعلوه من صفات الذات . ولم يثبتوه صفة فعل تقوم بالله . أما متأخروهم فقد نفوا دلالته على الأمرين [٢] .

ومنهج شيخ الإسلام في تقرير هذه الصفة - الإستواء - والرد على متأوليها ، هو كما يلي - باختصار - :

١ - بين أدلة إثبات صفة الإستواء لله وأقوال السلف في معناه ، وأنه مخالف لأقوال هؤلاء المتأولين . وقد أكثر شيخ الإسلام من النقول عن الأئمة - على اختلاف طبقاتهم وبلدانهم - التي يثبتون فيها صفة الإستواء لله تعالى ويردون على من تأوله بالإستيلاء أو غيره .

وغالب هذه النقول ذكرها شيخ الإسلام في إثبات صفة العلو لله تعالى ولعل الإشارة إليها هنا - مع ذكر مصادرها - يغنى عن إعادتها هناك [٣] .

٢ - الرد على من أول استوى بمعنى استولى من عدة وجوه [٤] .

---

(١) انظر في مذهب الأشاعرة ومخالفتهم لمذهب السلف في ذلك : التبيان في نزول القرآن - مجموع الفتاوى (٢٥٠/١٢-٢٥١) ، ودرء التعارض (٣٢١/٦-٣٢٢) ، ومجموع الفتاوى (٣٩٣/١٦-٣٩٥) ، ومنهاج السنة (٥١٣/٢) - ط دار العروبة المحققة . والاستقامة (١٦٢/١) ، وشرح حديث النزول - مجموع الفتاوى (٣٨٦/٥) ، ونقض التأسيس - مطبوع (٥٦٥/١ ، ٢٠٦/٢،٣١٦) .

(٢) انظر : مجموع الفتاوى (٣٩٥/١٦-٣٩٧) .

(٣) أهم هذه النقول ما ذكره في نقض التأسيس - مخطوط (١٥/١،١٠٢-١٢١) ، ودرء التعارض (١٩١/٦-٢٦٧) ، وانظر أيضا : الدرء (٢٠/٢-٢١ ، ١١٥/٦-١١٩) ، مجموع الفتاوى(٣١٠/٥-٣١٤، ٣٩٨/٦-٣٩٩) ، والتسعينية (ص : ١٢٢،١٢٧-١٣١) ، شرح حديث النزول (٥١٨/٥-٥٢٢) .

(٤) انظر : مجموع الفتاوى (١٤٤/٥-١٤٩) حيث أبطل تأويله من اثنى عشر وجها ، وانظر أيضا : التدمرية (ص : ٨١-٨٤) - المحققة ، ودرء التعارض (٢٧٨/١-٢٧٩) ، ونقض التأسيس - مخطوط - (٢٣٨/٢-٢٤٠) ، والفتوى الحموية - مجموع الفتاوى (٢٩/٥-٤١) ، ومجموع الفتاوى (٣٩٥/١٦-٤٠٣) ، وتفسير سورة الاخلاص - مجموع الفتاوى (٣٤٧/١٧-٣٧٩) .

٣ - الرد على متأخري الأشعرية بأقوال متقدميهم الذين أثبتوا الإستواء وردوا على من تأوله بالإستيلاء [١] .

٤ - بقي مما يتعلق بالإستواء مسألتان :

احداهما : هل يلزم من اثبات الإستواء على العرش أن يكون الله جسما ؟ وقد أجاب شيخ الإسلام عن ذلك بأن مثبتي الإستواء اختلفوا :

- فمنهم من يقول : هو فوق العرش وليس بجسم ، وهذا قول ابن كلاب والأشعرية القدماء .

- ومنهم من يقول : هو فوق العرش وهو جسم .

- ومنهم من يقول : هو فوق العرش ولا أقول هو جسم ولا ليس بجسم ، ثم من هؤلاء من يسكت عن هذا النفي والإثبات ، ومنهم من يستفصل عن المراد بالجسم ، فإن فسر بما ينزه الرب عنه نفاه ، وإن فسر بما يتصف الرب به أثبته [٢] .

وشيخ الإسلام يرجح هذا القول الأخير الذي هو الاستفصال كما هو منهجه عموما في مثل هذه المسائل .

والمسألة الثانية : مسألة « الحد » ، وهل يقال إن استواء الله تعالى على العرش بحد ، أو بغير حد ، وهذه مرتبطة بالمسألة السابقة ، وقد أورد شيخ الإسلام الخلاف في ذلك بين مثبتي الإستواء ؛ وأن منهم من قال بالحد ، ومنهم من منع إطلاقه . وإن كان الذي ورد في عامة كتب السلف إطلاق الحد لبيان بينونة الله عن خلقه والرد على الجهمية والحلولية وغيرهم .

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى (٥/٣١٧-٣٢٠ ، ١٦/٩١) ، ونقض التأسيس - مخطوط - (١/٨٢-٨٤ ، ٢/١٠٢-١٠٣،١٨٢-١٨٤) ، ونقض التأسيس - مطبوع - ٢/٩-١٠) ، ودرء التعارض (٦/١٩٣-٢٠٧) .

(٢) انظر : شرح حديث النزول - مجموع الفتاوى - (٥/٤١٨-٤١٩) ، ونقض التأسيس - مطبوع - (١/٣٩٦-٣٩٧ ، ٢/٦٢-٦٣،١٠٦-١١١) ، ودرء التعارض (٤/٢٠٩-٢١١ ، ٦/٢٨٩-٢٩٠) .

وقد ذكر شيخ الإسلام في معرض رده على الرازي لما اعترض بأنه يلزم من إثبات العلو والإستواء لله إثبات الحد والنهاية وأن هذا تجسيم – ذكر أن الكلام في هذه الحجة في مقامين :

المقام الأول : « قول من يقول : هو فوق العرش وليس له حد ولا مقدار ولا هو جسم ، كما يقول ذلك كثير من الصفاتية ، من الكلابية ، وأئمة الأشعرية وقدمائهم ، ومن وافقهم من الفقهاء والطوائف الأربعة وغيرهم ، وأهل الحديث والصوفية ، وغير هؤلاء . وهم أمم لايحصيهم إلا الله ، ومن هؤلاء أبو حاتم ابن حبان ، وأبو سفيان الخطابي ، البستيان ... » [(١)] والقاضي أبو يعلي كان ينكر الحد ثم رجع إلى الإقرار به [(٢)] . وممن نفي الحد أبو نصر السجزي [(٣)] .

فهؤلاء الذين ينفون الحد والمقدار والجسم ونحو ذلك من الصفاتية الذين يثبتون الإستواء على العرش يقولون إذا كان هو نفسه فوق العرش لا يلزم أن يوصف بالحد أو تناهي المقدار [(٤)] .

والمقام الثاني : « كلام من لا ينفي هذه الأمور التي يحتج بها عليه نفاة العلو على العرش ... بل قد يثبتها أو يثبت بعضها لفظا أو معنى ، أو لا يتعرض لها بنفي ولا إثبات ، وهذا المقام هو الذي يتكلم فيه سلف الأمة وأئمتها ، وجماهير أهل الحديث ، وطوائف من أهل الكلام والصوفية وغيرهم . وكلام هؤلاء أسد في العقل والدين ، حيث ائتموا بما في الكتاب والسنة ، وأقروا بفطرة الله التي فطر عليها عباده ، فلم يغيروا ، وجعلوا كتب الله التي بعث بها رسله هي الأصل في الكلام ، وأما الكلام في المجمل والمتشابه الذي يتكلم فيه النفاة ، ففصلوا مجمله ،

---

(١) نقض التأسيس – مطبوع – (١٦٩/٢) .

(٢) انظر : المصدر السابق (١٧١/٢) ومابعدها وقارن بابطال التأويلات للقاضي أبي يعلى – مخطوط – (ص : ٣١٥) ومابعدها .

(٣) انظر : نقض التأسيس – مطبوع – (٤٤٦/١) ، وكلام السجزي في كتابه الرد على من أنكر الحرف والصوت – (ص : ١٥٧-١٥٨) – ط على الآلة الكاتبة .

(٤) انظر : نقض التأسيس – مطبوع – (١٧٤/٢-١٧٥) .

ولم يوافقوهم على لفظ مجمل قد يتضمن نفي معنى حق ، ولا وافقوهم أيضا على نفي المعاني التي دل عليها القرآن والعقل ، وإن شنع النفاة على من يثبت ذلك ، أو زعموا أن ذلك يقدح في أدلتهم وأصولهم » [(١)] .

وقد أثبت الحد الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة كما ذكر ذلك الدارمي في نقضه على المريسي ، والقاضي أبو يعلي في إبطال التأويلات ، والخلال في كتاب السنة ، والهروي في ذم الكلام . وغيرهم [(٢)] .

وهم لما أثبتوا « الحد » قالوا : له حد لا يعلمه إلا هو ، كما بينوا مع ذلك أن العباد لا يحدونه ولا يدركونه ، وهذا الذي قصده الإمام أحمد لما قال : « نحن نؤمن بالله عز وجل على عرشه كيف شاء ، وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف أو يحده أحد ... » [(٣)] . وإلا فهو قد قال في رواية أخرى عنه : لله تعالى حد لا يعلمه إلا هو [(٤)] . فما نفاه الإمام أحمد قصد به الصفة التي يعلمها الخلق ، وما أثبته قصد به مايتميز به عن عباده ، ويبين به عنهم ، وهذا هو الذي قصده بقوله : له حد لا يعلمه إلا الله وهو الذي قصده من أطلق هذا من السلف . وقد أخطأ من ظن من الحنابلة أو غيرهم أن للإمام أحمد في ذلك روايتين ، بل كلامه متسق غير متناقض وكل رواية موافقة للأخرى [(٥)] .

وقد اعترض « الخطابي » على إثبات « الحد » بأن صفة « الحد » لم ترد في الكتاب والسنة ، ولكن شيخ الإسلام رد عليه من وجوه وبين أن السلف لم يقصدوا بذلك الصفة مطلقا ، ولم يقولوا : له صفة هي « الحد » ، والحد إنما هو ما يتميز به الشيء عن غيره من صفته وقدره ، والسلف قصدوا بذلك الرد

---

(١) نقض التأسيس – مطبوع – (٢/١٨٠) .

(٢) انظر : نقض التأسيس – مطبوع – (١/٤٢٦-٤٤٠) ، حيث نقل نصوص كلامهم ، وقارن بالنقض على المريسي للدارمي (ص : ٣٨١) ومابعدها – ضمن عقائد السلف ، وابطال التأويلات (٣١٦-٣١٧) .

(٣) نقض التأسيس – مخطوط – (٢/١٦٣) .

(٤) انظر : نقض التأسيس – مطبوع – (١/٤٣٠) ومابعدها .

(٥) انظر : المصدر السابق (١/٤٣٣-٤٣٨ ، ٢/١٦٣،١٧٤) .

على الجهمية الذين قالوا : ليس له حد ، وقصدوا بذلك أنه لا يباين المخلوقات ولا يكون فوق العالم لأن ذلك مستلزم للحد ، فلم استفصل الأمر على أئمة السلف بذكر هذا اللازم وقيل لهم : بحد قالوا : بحد . ومقصودهم بذلك واضح جدا [١] .

هذه ملامح من منهج شيخ الإسلام في تقرير هذه الصفة والرد على من تأولها .

ثانيا : صفة « النزول » :

القول في هذه الصفة كالقول في صفة الإستواء وغيرها من الصفات الفعلية ، ومذهب الأشاعرة فيها واحد ، ومعنى النزول عندهم : أن الله يخلق اعراضا في بعض المخلوقات يسميها نزولا ، وهذا بناء على أصلهم في نفي قيام الحوادث به [٢] ، وبعضهم يقول في النزول إنه من صفات الذات وإنه أزلي كما يقولون أيضا مثل ذلك في الاستواء والمجيء والغضب والفرح والضحك ونحوها [٣] . فالقول في صفة النزول كالقول في صفة الاستواء .

والسلف رحمهم الله تعالى أثبتوا هذه الصفة كما وردت ، وردوا على من تأولها بنزول أمره أو رحمته أو ملك أو غير ذلك . وأقوالهم في ذلك مشهورة متواترة [٤] .

ومن الأمور المتعلقة بصفة النزول :

١ - بطلان قول من تأوله بنزول رحمته أو أمره أو ملك أو غير ذلك ، وقد ذكر شيخ الإسلام في إبطال هذه التأويلات وجوها عديدة [٥] .

---

(١) انظر نقض التأسيس - مطبوع - (١/٤٤١-٤٤٦) .
(٢) انظر : شرح حديث النزول - مجموع الفتاوى - (٥/٣٨٦) .
(٣) انظر : المصدر السابق (٥/٤١٠-٤١١) .
(٤) انظر : المصدر نفسه (٥/٣٢٢،٣٧٤-٣٧٥،٣٨٧-٣٩٥) ، ومنهاج السنة (٢/٥١١-٥١٣) - ط دار العروبة - المحققة .
(٥) انظر : شرح حديث النزول - مجموع الفتاوى - (٥/٣٦٩-٣٧٣،٤١٥-٤١٨) .

٢ - ومما يتعلق بالنزول والمجيء والإتيان وغيرها مسألة « الحركة » وهل يوصف الله بها أم لا ؟ ، وقد ساق شيخ الإسلام الخلاف في ذلك فقال : « واختلف أصحاب أحمد وغيرهم من المنتسبين إلى السنة والحديث في النزول والإتيان والمجيء وغير ذلك ، هل يقال : إنه بحركة وانتقال ، أم يقال : بغير حركة وانتقال ، أم يمسك عن الإثبات والنفي ؟ على ثلاثة أقوال ذكرها القاضي أبو يعلى في كتاب : اختلاف الروايتين والوجهين :

فالأول : قول أبي عبد الله بن حامد وغيره .

والثاني : قول أبي الحسن التميمي وأهل بيته .

والثالث : قول أبي عبد الله بن بطة وغيره .

ثم هؤلاء فيهم من يقف عن إثبات اللفظ مع الموافقة على المعنى وهو قول كثير منهم كما ذكر ذلك أبو عمر بن [عبد البر] [1] وغيره .

ومنهم من يمسك عن إثبات المعنى مع اللفظ ، وهم في المعنى منهم من يتصوره مجملا ، ومنهم من يتصوره مفصلا إما مع الإصابة أو مع الخطأ ... » [2] .

وخلاصة مذهب أئمة السلف في إطلاق لفظ « الحركة » ، مع اتفاق الجميع على إثبات المعنى الذي دلت عليه هذه النصوص - أنهم على ثلاثة أقوال :

- منهم من يصرح بلفظ الحركة . وممن نقل مذهب الأئمة المتقدمين والمتأخرين حرب الكرماني ، والدارمي الذي قال : إن الحركة من لوازم الحياة ، وذكر حرب أنه قول من لقيه من أئمة السنة كأحمد بن حنبل ، وإسحاق ابن راهويه ، وعبد الله بن الزبير الحميدي ، وسعيد بن منصور .

---

(١) في المطبوعة من شرح حديث النزول - مجموع الفتاوى - [عبد الرحمن] ولعل الصواب ما أثبت ، وانظر : ما يرجع هذا في (٥/٥٧٥) ، وكلام ابن عبد البر في التمهيد (٧/١٣٦-١٣٧) .

(٢) شرح حديث النزول - مجموع الفتاوى - (٥/٤٠٢) .

- وطائفة أخرى من أئمة السلف كنعيم بن حماد ، والبخاري ، وأبي بكر ابن خزيمة ، وابن عبد البر ، وغيرهم ، يثبتون المعنى الذي يثبته هؤلاء ، ويسمون ذلك فعلا ، ولكن من هؤلاء من يمنع اطلاق لفظ الحركة لكونه لم يؤثر [١] .

وقد رجح شيخ الإسلام أن المأثور عن الإمام أحمد « انكار نفي ذلك ولم يثبت عنه إثبات لفظ الحركة ، وإن أثبت أنواعا قد يدرجها المثبت في جنس الحركة ، فإنه لما سمع شخصا يروي حديث النزول ، ويقول : ينزل بغير حركة ولا انتقال ، ولا بغير حال ، أنكر أحمد ذلك ، وقال : قل كما قال رسول الله ﷺ ، فهو كان أغير على ربه منك » [٢] .

أما العقيدة التي كتبها حرب بن اسماعيل - وفيها تصريحه بالحركة - فقد قال عنها شيخ الإسلام : « ليست هذه العقيدة ثابتة عن الإمام أحمد بألفاظها ، فإني تأملت لها ثلاثة أسانيد مظلمة برجال مجاهيل ، والألفاظ هي ألفاظ حرب ابن اسماعيل ، لا ألفاظ الإمام أحمد ... » [٣] .

ولعل ما يرجحه شيخ الإسلام في ذلك ماقاله في مثل هذه الألفاظ : « والأحسن في هذا الباب مراعاة ألفاظ النصوص » [٤] .

٣ - ومن المسائل المتعلقة بالنزول : هل يخلو منه العرش أم لا ؟ وقد ذكر شيخ الإسلام أن في ذلك ثلاثة أقوال :

- طائفة ممن يدعي السنة يظن خلو العرش منه ، وقد صنف أبو القاسم عبد الرحمن ابن أبي عبد الله بن محمد ابن منده [٥] في ذلك كتابا .

- وطائفة تقف ، لا تقول يخلو ، ولا لايخلو ، وتنكر على من يقول ذلك .

---

(١) انظر : درء التعارض (٢/٧-٨) .
(٢) الاستقامة (١/٧٢-٧٣) .
(٣) المصدر السابق (١/٧٣) .
(٤) مجموع الفتاوى (١٦/٤٢٣) ، وانظر في موضوع « الحركة » والأقوال فيه - شرح حديث النزول - مجموع الفتاوى - (٥/٤٢٦،٥٦٥-٥٧٥) ، ومجموع الفتاوى (٦/١١ ، ٨/٢١-٢٩) ، والدرء (٤/٢٥) .
(٥) والده أبو عبد الله ابن منده الإمام المشهور .

وهذا قول الحافظ عبد الغني المقدسي .

- والصواب : قول جمهور السلف إنه ينزل ولا يخلو منه العرش [١] .
وقد رد شيخ الإسلام على قول عبد الرحمن ابن منده وأطال في ذلك [٢] . كما أبطل قول من زعم أنه يكون تحت العرش [٣] .

٤ - كما أجاب شيخ الإسلام على اعتراض من اعترض على النزول باختلاف الليل والنهار والبلدان والفصول في التقدم والتأخر والطول والقصر ، وبين أن الكلام في ذلك وفي غيره - مثل مسألة خلو العرش منه - مبنية على قياس خاطئ وهو تشبيه الله بخلقه ، وهذا باطل لأن القول في الصفات كالقول في الذات فكما أن لله ذاتا لا تشبه ذوات المخلوقين فكذلك له صفات لا تشبه صفات المخلوقين [٤] .

ثالثا : الإتيان والمجيء :

وهذا أيضا من الصفات الثابتة لله تعالى كما يليق بجلاله ، وقد رد شيخ الإسلام على الرازي الذي تأولهما بإتيان أمره أو إتيان ملك ، أو غير ذلك من التأويلات [٥] .

كما سبق - في مبحث التأويل - بيان بطلان ما نسب إلى الإمام أحمد من تأويل هذه الصفة .

رابعا : اللقاء والقرب والدنو :

والمقصود قرب العبد من ربه ، أو قرب الله من عباده ودنوه منهم ، وهذه الصفات حكمها حكم ما سبق من صفات النزول والمجيء والإتيان فمن يثبت هذه

---

(١) مجموع الفتاوى (٥/٣١-١٣٢) .

(٢) انظر : شرح حديث النزول - مجموع الفتاوى (٥/٣٨٠-٣٩٦) ، وانظر أيضا (٥/٣٦٦-٣٦٨، ٣٧٥-٣٨٥، ٤١٤-٤١٥، ٤٥٩-٤٦٠) .

(٣) انظر : درء التعارض (٧/٧) ، وشرح حديث النزول - مجموع الفتاوى - (٥/٤٧٥-٤٧٦) .

(٤) انظر : شرح حديث النزول - مجموع الفتاوى - (٥/٤١٨) ومابعدها ، (٤٦٧-٤٨٠) ، ونقض التأسيس - مطبوع - (٢/٢٢٨-٢٣٠) .

(٥) انظر نقض التأسيس - مخطوط - (٣/٨٦-٨٧ ، ١٧٧-١٨٨) ، ومجموع الفتاوى (١٦/٤٠٩) ، وفي « الهرولة » انظر : نقض التأسيس - مخطوط - (٣/٩١-٩٣) .

أثبت تلك ، ومن يتأول هذه يتأول تلك كما هو مذهب جمهور الأشاعرة . وقد رد شيخ الإسلام على الرازي وغيره في تأويلهم لهذه الصفات [(١)] .

خامسا : الغضب ، والضحك ، والعجب ، والغيرة ، والجود ، والفرح ، والبغض ، والسخط ، والمقت ، والحب والرضا ، والرحمة :

والأشاعرة يتأولون هذه الصفات : إما بالإرادة ، أو بقولهم إنها أزلية ، وكل ذلك بناء على أصلهم في مسألة حلول الحوادث ، ومذهب السلف أن هذه الصفات كغيرها من الصفات يثبت ماورد منها ، ولا يجوز تأويل شئ منها ، وأهل السنة يثبتونها كما يليق بجلال الله وعظمته من غير تشبيه بصفات المخلوقين ومن غير تكييف ولا تحريف ولا تعطيل .

وقد رد شيخ الإسلام على من تأول هذه الصفات من الأشاعرة وغيرهم [(٢)] .

---

(١) انظر في ذلك : نقض التأسيس – مخطوط – (٢/١٧٠–١٩٧ ، ٣/٥٢–٧٧) ، ومجموع الفتاوى (٥/١٣٤ ، ٦/٧–٢١) ، وشرح حديث النزول – مجموع الفتاوى (٥/٤٦٠–٤٦٧، ٥١٠) ، وفي اللقاء أنظر نقض التأسيس – مخطوط – (٢/١٠٠–١٢٧) ، ومجموع الفتاوى (٦/٤٧١– ٤٧٥) .

(٢) انظر : العقيدة الواسطية – مجموع الفتاوى – (٣/١٣٨–١٣٩) ، وجواب أهل العلم والإيمان – مجموع الفتاوى – (١٧/١٥٨) ، ومجموع الفتاوى (٥/١٣٤) ، ونقض التأسيس – مخطوط – (٢/١٤–١٥) ، وانظر : حول صفة « الغضب » الرسالة الأكملية – مجموع الفتاوى – (٦/١١٩) ، ودرء التعارض (٤/٩٢) ، وفي صفة « الضحك » نقض التأسيس – مخطوط – (٣/١٨٨–١٩٢) ، والرسالة الأكملية – مجموع الفتاوى – (٦/١٢١–١٢٢) ، وفي صفة « العجب » الرسالة الأكملية – مجموع الفتاوى – (٦/١٢٣–١٢٤) ، ونقض التأسيس – مخطوط – (٣/١٩٢) ، وفي صفة « الغيرة » نقض التأسيس – مخطوط – (٢/١١–٢٠) ، وفي صفة « الجود » نقض التأسيس – مطبوع – (١/١٨٦–١٩٧) ، وفي صفة « الرحمة » الرسالة الأكملية – مجموع الفتاوى – (٦/١١٧–١١٨) ، وفي صفة « المحبة » درء التعارض (٦/٦٢– ٦٦، ٧٢–٧٧) ، منهاج السنة (٢/٣٥–٣٧، ٤٢) ط مكتبة الرياض الحديثة ، (٣/٩٨) ط بولاق ، الاستقامة (١/٢١٥، ٤٣١) ، جامع الرسائل (٢/٢٣٧) ، النبوات (ص : ٦٨– ٦٩، ٩٧، ١٠٥–١٠٩) ط دار الكتب العلمية ، شرح الأصفهانية (ص : ١١–١٢) – ت مخلوف ، التحفة العراقية – مجموع الفتاوى – (١٠/٦٦–٧٥) ، قاعدة في المعجزات والكرامات – مجموع الفتاوى – (١١/٣٥٧–٣٦٢) ، جواب أهل العلم والإيمان – مجموع الفتاوى – (١٧/٥١) .

المسألة الرابعة : الصفات الخبرية :

ويقصد بها الصفات التي ثبتت عن طريق الخبر من الكتاب والسنة كالوجه واليدين والعين ، وغيرها كاليمين والقبضة ، والأصابع ، والحقو والساق .

والملاحظ في مذهب الأشاعرة تفريقهم بين الصفات السمعية القرآنية والحديثية ، فأكثر متقدميهم أو كلهم يثبت الصفات الواردة في القرآن كالوجه واليدين والعين . أما مالم يرد إلا في الحديث فأكثرهم لايثبتها ، ثم منهم من يؤولها ومنهم من يفوض معناها [(١)] .

أما متأخرو الأشاعرة فأكثرهم يتأول جميع الصفات الخبرية ، ومن أثبتها منهم - سواء كانت عنده قولا واحدا ، أو قولا ثانيا - فوض معناها .

وبعض الأشاعرة يجعل هذه الصفات معنوية كصفات العلم والحياة والقدرة ، ولا يفرقون بينهما إلا أن هذه ثبتت بالعقل والسمع ، وتلك طريقها السمع فقط .

وأهل السنة لا يلتزمون هذا الاصطلاح فلا يسمون هذه بالصفات الخبرية لأن من الصفات المعنوية مالا يعلم إلا بالخبر [(٢)] .

وقد سبق مناقشة متأخري الأشعرية الذين تأولوا الصفات الخبرية من خلال بعض القضايا ومنها :

١ - الرد على متأخري الأشعرية بأقوال متقدميهم الذين أثبتوا ومنعوا من تأويلها [(٣)] . وقد سبقت الإشارة إلى ذلك .

٢ - مناقشة شبهة « التركيب » و « التجسيم » التي نفوا لأجلها العلو والصفات الخبرية . وقد سبق بيانها [(٤)] .

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى (٣٢/١٢) .

(٢) انظر : نقض التأسيس - مطبوع - (٧٦/١) .

(٣) انظر : مجموع الفتاوى (١٧٤/٤ ، ٨٩/١٦-٩٠) ، والتسعينية (ص : ٢٤١-٢٨٨،٢٤٣) ، والمسألة المصرية في القرآن - مجموع الفتاوى - (٢٠٣/١٢) ، ونقض التأسيس - مخطوط - (١٣٥/٣-١٣٧) ، ومن المطبوع (٦٣/١-٦٥) .

(٤) وانظر أيضا : نقض التأسيس - مطبوع - (٧٩/١-١٠٧) .

٣ - كما سبق في « المسألة الثانية » مناقشة أقوالهم من خلال قاعدة أن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر .

وبقي من ذلك أن الرازي استدل على وجوب تأويل الصفات الخبرية **لاختلاف النصوص حيث ورد فيها : (بيده) ، (أيدينا) ، (بيدي) ، (بأعيننا) ، (على عيني) ، وقد رد عليه شيخ الإسلام بقوله : « إن دعواه أن لله أعينا كثيرة وأيديا كثيرة باطل ، وذلك وإن كان قد قال : ﴿ تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا ﴾** [القمر : ١٤] وقال : ﴿ وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا ﴾ [هود : ٣٧] وقال : ﴿ وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾ [الطور : ٤٨] وقال : ﴿ أَوَ لَمْ يَرَوْاْ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ ﴾ [يٓس : ٧١] وقد قال في قصة موسى : ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ إِذْ تَمْشِىٓ أُخْتُكَ فَتَقُولُ : هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ ﴾ [طه : ٣٩-٤٠] فقد جاء هذا بلفظ المفرد في الموضعين ، فلم يكن دعواه الظهور في معنى الكثرة لكونه جاء بلفظ الجمع بأولى من دعوى غيره الظهور في معنى الإفراد لكونه قد جاء بلفظ المفرد في موضعين ، بل قد ادعى الأشعري فيما اختاره ونقله عن أهل السنة والحديث هو وطوائف معه إثبات العينين لأن الحديث ورد بذلك ، وفيه جمع بين النصين ، كما في لفظ اليد بل [لو] [1] قال القائل : الظاهر في العين للمفرد أو المثنى دون المجموع لتوجه قوله ، وذلك أن قوله (بأعيننا) في الموضعين مضاف إلى ضمير الجمع والمراد به الله وحده بلا نزاع ، ومثل هذا كثير في القرآن يسمى الرب نفسه من الأسماء المضمرة بصفة الجمع على سبيل التعظيم لنفسه كقوله تعالى : ﴿ إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحاً مُّبِيناً ﴾ [الفتح : ١] وقوله : ﴿ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ﴾ [الزخرف : ٣٢] فلما كان المضاف إليه لفظه لفظ الجمع جاء المضاف كذلك فقيل : بأعيننا ، وفي قصة موسى لما أفرد المضاف إليه أفرد المضاف فقال (ولتصنع على عيني) ، وجعلوا أن هذا هو الأصل والحقيقة ، فإن الله واحد ، سبحانه ، ومن احتج بما ذكره الله عن نفسه بلفظ الجمع على العدد ، فهو ممن تمسك بالمتشابه وترك المحكم ، كما فعل نصارى نجران ....

---

(١) زيادة مني ليستقيم الكلام .

وهذا الكلام يقال في لفظ « أيدينا » مع قوله : ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ [ص : ٧٥] وقوله : ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ [المائدة : ٦٤] ، فإن صيغة المضاف إليه هناك صيغة جمع بخلاف صيغة المضاف إليه في بقية الآيات ، فجاء على لفظ المضاف إليه .

ومما يوضح الأمر في ذلك أن من لغة العرب الظاهرة التي نزل بها القرآن استعمال لفظ الجمع في موضع التثنية في المضاف إذا كان متصلا بالمضاف إليه ، والمعنى ظاهر ، كقوله تعالى : ﴿ إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِن تَظَاهَرَا ﴾ [التحريم : ٤] ، وليس لكل منهما إلا قلب ، فالمعنى قلباكما ، لكن النطق بلفظ الجمع أسهل ، والمعنى معروف أنه ليس لكل منهما إلا قلب ، وكذلك قوله : ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة : ٣٨] والمعنى فاقطعوا أيمانهما ، إذ لا يقطع من كل واحد إلا يده اليمنى ، لكن وضع الجمع موضع التثنية لسهولة الخطاب وظهور المراد ...

وإذا كان كذلك قيل : لفظ (أعيننا) ولفظ (أيدينا) مع كون المضاف إليه ضمير جمع أولى بالحسن مما إذا كان المضاف ضمير تثنية ، فإذا كان من لغتهم ترك استحسان « قلباكما » و « يديهما » فلأن يكون في لغتهم ترك استحسان « بعيننا » أو « بعينينا » ، ومما عملت يدنا ، أو يدانا أولى وأحرى ... »[١] .

ثم إن شيخ الإسلام بين أن التثنية وردت في القرآن في صفة اليدين بشكل صريح لا يحتمل المجاز مطلقا ، وهو قوله تعالى : ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ [ص : ٧٥] فدلالة هذه الآية على الصفة أصرح من دلالة الآية الأخرى وهي قوله تعالى : ﴿ مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ ﴾ [يس : ٧١] وقد عقد مقارنة بين الآيتين ، بين فيها - من وجوه عديدة - أنه لايصح تأويل آية سورة « ص » بحال[٢] .

---

(١) نقض التأسيس - مخطوط - (٣/١٦-١٩) .

(٢) انظر : المصدر السابق (٣/٢٠-٢٢) ، وانظر أيضا : التدمرية (ص : ٧٣-٧٦) ، والرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز - مجموع الفتاوى - (٦/٣٦٢-٣٧٢) ، ودرء التعارض (٧/٢٦٧) ، والرسالة الأكملية ــ مجموع الفتاوى - (٦/٩٢) .

أما لفظ التثنية في العين فلم يرد في القرآن ، ولكن جاء في الحديث ما يدل عليه (١) ، ونسبه الأشعري إلى أهل السنة ، ولكن هذه الصفة ثابتة قد دلت عليها النصوص (٢) .

وكذلك صفة الوجه ثابتة دلت عليها نصوص الكتاب والسنة (٣) .

ومثلها كل صفة وردت في الكتاب والسنة الصحيحة ، مثل : الأصابع (٤) ، والقدم (٥) ، والساق (٦) ، والحقو (٧) ، والصورة (٨) ، وغيرها .

---

(١) من ذلك الحديث الذي بوب له البخارى بقوله « باب قول الله تعالى ﴿ ولتصنع على عينى ﴾ » . ثم ذكر حديث عبد الله بن عمر قال : ذكر الدجال عند النبي ﷺ فقال : « إن الله لا يخفى عليكم إن الله ليس بأعور ، وأشار بيده إلى عينه – وإن المسيح الدجال أعور عين اليمنى ، كأن عينه عنبة طافية » [البخاري – كتاب التوحيد – حديث رقم ٤٧٠٧] .

قال ابن قتيبه في الرد على المريسى [صـ ٤٠٦ ضمن عقائد السلف] : « ففي تأويل قول رسول الله ﷺ : « إن الله ليس بأعور » بيان أنه بصير ذو عينين خلاف الأعور » . وحديث عقبة بن عامر : « سمعت رسول الله ﷺ يقول على المنبر : إن ربنا سميع بصير وأشار إلى عينيه » [قال ابن حجر : وسنده حسن [الفتح شرح باب (وكان الله سميعاً بصيراً) . حديث رقم ٧٣٧٦] . وممن قال بذلك غير ابن قتيبه ابن خزيمة والأشعري وغيرهم .

(٢) انظر : الجواب الصحيح (١٤٤/٣) ، والواسطية – مجموع الفتاوى – (١٣٣/٣) ، والحموية – مجموع الفتاوى – (٩٠/٥-٩١) ، وانظر مقالات الإسلاميين للأشعري (ص : ٢٩٠) – ت ريتر ، والأبانة (ص : ١٨) – ت فوقية .

(٣) انظر : الواسطية – مجموع الفتاوى – (١٣٣/٣) ، والحموية – مجموع الفتاوى – (٩٨/٥-٩٩) ، والرد الأقوم على ما في نصوص الحكم – مجموع الفتاوى (٤٣٣/٢) ، ونقض التأسيس – مطبوع – (٣٥/١-٣٩) .

(٤) انظر : نقض التأسيس – مخطوط – (١١٥/٣-١١٦،١٤٢) .

(٥) انظر : الواسطية – مجموع الفتاوى – (١٣٩/٣) ، والحموية – مجموع الفتاوى – (٤٤/٥،٧٥) .

(٦) انظر : نقض التأسيس – مخطوط – (١٥/٣-١٦) .

(٧) أطال شيخ الإسلام في مناقشة الرازي حول هذه الصفة ، وبين أنها مثل غيرها من الصفات تثبت كما وردت . انظر : نقض التأسيس – مخطوط – (١٢٧/٣-١٤٢) .

(٨) وقد أطال في الكلام على حديث الصورة ، نقض التأسيس – مخطوط – (٢٠٢/٣-٥١٤) .

المسألة الخامسة : العلو :

هذه الصفة من أظهر الصفات التي جاءت بها النصوص مستفيضة متواترة من الكتاب والسنة ، كما دلت عليها العقول والفطر السليمة ، وقد أجمع على إثباتها سلف الأمة وأئمتها من الصحابة والتابعين وتابعيهم ، وسطر أئمة السلف – في كتبهم وردودهم على الجهمية المعطلة – مافيه بيان الحق من الضلال في هذا الباب . والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم .

وليس العجب في أن يوجد من ينكر هذه الصفة من الجهمية أو المعتزلة أو غيرهم ممن عرفوا بالزيغ والإلحاد في أسماء الله وصفاته وآياته ، ولكن العجب أن يقلدهم في ذلك جماعات من العلماء الفضلاء ، الذين يعتبرون من أئمة الفقهاء والعلماء والقضاة . ولو كانت أدلة العلو دليلين أو ثلاثة أو خمسة أو لو كان القائل به عددا محدودا من علماء السلف ، لكان لهؤلاء بعض العذر في موقفهم **مما قد يقال فيه : إن الأمر التبس عليهم . أما أن تكون أدلة العلو بهذه الكثرة والوضوح والقطعية في الثبوت والدلالة ، وأن تتوافق الأدلة النقلية – التي زادت على ألف دليل – مع أدلة العقل والفطرة ، ثم بعد ذلك يأتي إجماع السلف على إثباتها ، ويوافقهم على ذلك أئمة أهل الكلام المتقدمين من الكلابية والأشعرية وغيرهم – فهذا مالا يجد له المسلم المنصف أي تفسير أو تبرير إلا أن باعثه التقليد والتعصب الأعمى لشيوخهم النفاة .**

وقد أولى شيخ الإسلام ابن تيمية هذه المسألة اهتماما كبيرا ، وأطال النفس جدا في بيان أدلتها والرد على نفاتها ومناقشتهم ، ولا يكاد يخلو كتاب من كتبه العقدية من عرض لها اثباتا أو ردا على الخصوم فيها . وقد وصل إلينا – والحمد لله – قسط كبير منها ، بلغ مئات الصفحات ، خاصة في كتابين من أهم كتبه ، وهما :

١ – درء تعارض العقل والنقل ، حيث أفرد لمسألة العلو الجزء السادس بأكمله وجزءا من الجزء السابع [١] .

---

(١) من أوله إلى ص : ١٤٠ .

٢ – نقض تأسيس الجهمية ، والذي يسمى أحيانا نقض أساس التقديس ، أو بيان تلبيس الجهمية ، وقد شمل البحث في العلو جزءا من الجزء الأول المطبوع ، والجزء الثاني – المطبوع أيضا – بكامله .

إضافة إلى مواضع أخرى عديدة في منهاج السنة ، ومجموع الفتاوى وغيرها .

واستقصاء كلام شيخ الإسلام ومناقشاته في ذلك مما يصعب الإلمام به هنا في هذا المبحث الذي هو ضمن بحوث ومسائل أخرى ، ويمكن الإشارة بإجمال إلى منهجه في معالجة هذه المسألة ، وذلك من خلال الأمور التالية :

أولا : الأقوال في العلو :

يطلق كثير من أهل الكلام على مسألة العلو والفوقية : الجهة ، حتى صارت شبه علم عليها ، مع أن « العلو » و« الفوقية » مصطلح شرعي وردت به النصوص ، و« الجهة » اصطلاح حادث ، ولفظ مجمل ، قد يراد بنفيه أو إثباته ما هو حق وما هو باطل .

أما الأقوال في « العلو » فذات شقين :

أ – الأقوال في علو الرب تبارك وتعالى وفوقيته ، وبينونته عن خلقه .

ب – الأقوال في مايعتبره أهل الكلام من لوازم القول بالعلو مثل « الجهة » و« التحيز » و« الجسم » ونحوه .

أما الأول : فقد وقع الخلاف فيه بين الطوائف على أقوال :

١ – قول من ينكر العلو مطلقا ، ويقول : ليس فوق العالم شيء أصلا ولا فوق العرش شيء ، وهذا قول الجهمية والمعتزلة وطوائف من متأخري الأشعرية ، والفلاسفة النفاة ، والقرامطة الباطنية وغيرهم .

وهؤلاء قسمان :

قسم يقول : ليس داخل العالم ولا خارجا عنه ، ولا حالا فيه وليس في مكان من الأمكنة . فهؤلاء ينفون عنه الوصفين المتقابلين . وهذا قول طوائف من متكلميهم ونظارهم .

وقسم منهم يقول : إنه في كل مكان بذاته ، كما يقول ذلك طوائف من عبّادتهم ومتكلميهم ، وصوفيتهم وعامتهم [١] .

« وكثير منهم يجمع بين القولين : ففي حال نظره وبحثه يقول بسلب الوصفين المتقابلين فيقول : لا هو داخل العالم ولا خارجه ، وفي حال تعبده وتألهه يقول بأنه في كل مكان ، ولا يخلو منه شئ حتى يصرحون بالحلول في كل موجود – من البهائم وغيرها – بل بالاتحاد بكل شئ ، بل يقولون بالوحدة التي معناها أنه عين وجود الموجودات » ، ثم يعلل شيخ الإسلام سبب هذا التناقض فيقول : « وسبب ذلك أن الدعاء والعبادة والقصد والإرادة والتوجه يطلب موجودا ، بخلاف النظر والبحث والكلام ؛ فإن العلم والكلام والبحث والقياس والنظر يتعلق بالموجود والمعدوم ، فإذا لم يكن القلب في عبادة وتوجه ودعاء سهل عليه النفي والسلب ، وأعرض عن الإثبات ، بخلاف ما إذا كان في حال الدعاء والعبادة فإنه يطلب موجودا يقصده ، ويسأله ويعبده ، والسلب لا يقتضي إلا النفي والعدم ، فلا ينفي في السلب مايكون مقصودا معبودا » [٢] .

وهذا تحليل دقيق جدا ، غاص شيخ الإسلام من خلاله في ثنايا النفس البشرية وطبيعتها ، وهو يفسر مايلاحظه المطلع والباحث في كتب العقائد الكلامية من وجود أنواع من التناقض عند كثير من هؤلاء المتكلمين والفلاسفة ، ومن أمثلة ذلك :

أ – جمعهم بين علم الكلام الفلسفي ، والتصوف .

ب – تعويلهم على العقل في كثير من مباحث أصول الدين ، حتى أنهم يقدمونه على النصوص ، ثم في الوقت نفسه يعولون على الكشوفات والمشاهدات الصوفية عندهم أو عند أشياخهم .

جـ – وفي العلو قد يقولون لا داخل العالم ولا خارجه ، ثم يقولون هو في كل مكان .

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى (٥/١٢٢–١٢٣، ٢٧٢) .

(٢) مجموع الفتاوى (٥/٢٧٢–٢٧٣) ، وانظر : درء (٥/١٦٩) ، ونقض التأسيس – مطبوع – (٢/٥–٦ ، ٥٠٥، ٥١٢) .

د - وفي توحيد الربوبية قد يبالغ في إثباته إلى حد نفي كثير من الصفات الثابتة لله لأجل تحقيقه كما يزعم ، ثم هو يناقض هذا التوحيد حين يرد في خاطره أو يعتقد أن النجوم أو القبور أو غيرها لها تأثير في الضر والنفع والرزق وغيرها .

إلى غير ذلك من أنواع التناقض الذي يصعب أن يجد له الإنسان تفسيرا ، فرحم الله شيخ الإسلام ابن تيمية وغفر له على ماأوضح وبين .

وإنما طال القول في بيان مذهب هؤلاء لدخول كثير من متأخري الأشعرية النفاة فيهم . فهذان قولان ، **قد** يجمع بينهما بعضهم .

٢ - قول من يقول : « هو فوق العرش ، وهو في كل مكان ويقول : أنا أقر بهذه النصوص وهذه ، لا أصرف واحدا منها عن ظاهره وهذا قول طوائف ذكرهم الأشعري في المقالات الإسلامية [(١)] ، وهو موجود في كلام طائفة من السالمية والصوفية ، ويشبه هذا مافي كلام أبي طالب المكي ... » [(٢)] ، وهؤلاء غالطون وإن زعموا أنهم جمعوا بين نصوص العلو والمعية .

٣ - قول سلف الأمة وأئمتها ، أئمة أهل العلم والدين ، وهؤلاء آمنوا بجميع ما جاء في الكتاب والسنة ، وأثبتوا علو الله تعالى وفوقيته ، وأنه تعالى فوق سماواته على عرشه ، بائن من خلقه ، وهم بائنون منه ، وهو أيضا مع العباد بعلمه ، ومع أوليائه وأنبيائه بالنصر والتأييد [(٣)] .

والخلاصة أن الأقوال في مباينة الله لخلقه أربعة :

١ - منهم من يقول بالحلول والإتحاد فقط ، كقول ابن عربي وأمثاله .

٢ - ومنهم من يثبت العلو ونوعا من الحلول وهو الذي يضاف إلى السالمية أو بعضهم ، وفي كلام أبي طالب وغيره ماقد يقال إنه يدل على ذلك .

---

(١) انظر : مقالات الإسلاميين (ص : ٢١٥-٢٩٩) - ت ريتر .

(٢) مجموع الفتاوى (١٢٤/٥) .

(٣) انظر : المصدر السابق (١٢٦/٥) .

٣ - ومنهم من لا يثبت لا مباينة ولا حلولا ولا اتحادا ، كقول المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم .

٤ - والقول الرابع إثبات مباينة [الخالق] [١] للمخلوق بلا حلول ، وهذا قول سلف الأمة وأئمتها ... » [٢] .

ويمكن أن يضاف إلى ذلك قولان آخران :

أحدهما : قول من يجمع بين قول الصوفية الحلولية ، وقول المعتزلة بأنه لا داخل العالم ولا خارجه - كما سبق - .

والثاني : قول من يتوقف في هذا الأمر ، فلا يقول بإثبات علوه على العرش ولا نفيه ، بل يقول إن الله تعالى واحد في ملكه وهو رب كل شيء ويسكت عما سوى ذلك . وقد رد شيخ الإسلام على هؤلاء [٣] .

وأما الثاني - وهو في إطلاق الجهة والتحيز ، والجسم - ففيه أقوال :

١ - قول من يقول : « لا أقول إنه متحيز ولا غير متحيز ، ولا في جهة ولا في غاير جهة ، بل أعلم أنه مباين للعالم وأنه يمتنع أن يكون لا مباينا ولا مداخلا » [٤] ، وهذا قول كثير من أهل الكلام والحديث .

٢ - « قول من يقول : بل أقول : إنه ليس بمتحيز ولا في جهة ، وأقول مع ذلك : إنه مباين للعالم . وهذا قول من يقول : إنه فوق العالم وليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز ، كما يقول ذلك من يقوله من الكلابية والأشعرية والكرامية ومن وافقهم من أتباع الأئمة الأربعة وأهل الحديث والصوفية .

فإذا قيل لهؤلاء : إثبات مباين ليس بمتحيز مخالف لضرورة العقل قالوا :

---

(١) في درء التعارض [الخلق] وهو خطأ .

(٢) درء التعارض (٢٨٧/١٠) .

(٣) انظر : القاعدة المراكشية (ص : ٢٣-٢٤) ومابعدها ، ط دار طيبة .

(٤) مجموع الفتاوى (٣٠٢/٥) .

إثبات موجود لا محايث ولا مباين أظهر فسادا في ضرورة العقل من هذا ... »[١] .

٣ – « **قول من يلتزم أنه متحيز ، أو في جهة ، أو أنه جسم ، ويقول :** لا دلالة على نفي شيء من ذلك ، وأدلة النفاة لذلك أدلة فاسدة ، فإنهم متفقون على أن نفي ذلك ليس معلوما بالضرورة ، وإنما يدعون النظر ، ونفاة ذلك لم يتفقوا على دليل واحد ، بل كل واحد منهم يطعن في دليل الآخر ... »[٢] ، وهذا قول الكرامية وبعض أهل الحديث ومن وافقهم .

٤ – « جواب أهل الاستفصال : وهم الذين يقولون : لفظ « التحيز » و« الجهة » و« الجوهر » ونحو ذلك ، ألفاظ مجملة ، ليس لها أصل في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ، ولا قالها أحد من سلف الأمة وأئمتها في حق الله تعالى ، لا نافيا ولا إثباتا ، وحينئذ فإطلاق القول بنفيها أو إثباتها ليس من مذهب أهل السنة والجماعة بلا ريب ، ولا عليه دليل شرعي ، بل الإطلاق من الطرفين مما ابتدعه أهل الكلام الخائضون في ذلك . فإذا تكلمنا معهم بالبحث العقلي استفصلناهم عما أرادوه بهذه الألفاظ ... »[٣] فإن كان حقا قبل – ولا يمنع من قبوله تسميته بهذه المصطلحات الحادثة – وإن كان باطلا رد .

ومن خلال ماسبق من عرض الخلاف حول المسألتين يتبين مذهب الأشاعرة ، القدماء منهم والمتأخرين ، كما يتبين مذهب السلف رحمهم الله تعالى .

ثانيا : أدلة أهل السنة على أثبات العلو :

إثبات علو الله تعالى معلوم بالاضطرار من الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة ، ولهذا كان السلف مطبقين على تكفير من أنكر ذلك لأنه عندهم معلوم بالاضطرار من الدين[٤] .

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٠٣/٥) ، وانظر بقية الاجابة والمناقشة إلى ص : ٣٠٤ ، وانظر أيضا : (ص : ٢٧٢) من هذا الجزء .

(٢) المصدر السابق (٣٠٤/٥) .

(٣) المصدر نفسه (٣٠٥/٥) ، وانظر : نقض التأسيس – مطبوع – (١٣/٢-١٤) .

(٤) انظر : درء التعارض (٢٧/٧) .

وسياق الأدلة مما يصعب حصره ، وقد ذكر شيخ الإسلام أنها تبلغ مئين ، وأن الأحاديث عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين متواترة موافقة لذلك [(١)] .

ونقل شيخ الإسلام عن بعض أكابر أصحاب الشافعي أنه قال : « في القرآن ألف دليل أو أزيد تدل على أن الله تعالى عال على الخلق ، وأنه فوق عباده ، وقال غيره : فيه ثلاثمائة دليل تدل على ذلك ... » [(٢)] .

وقد ذكر ابن القيم في نونيته أكثر من عشرين نوعا من الأدلة ، وكل نوع تحته عدد من الأدلة [(٣)] ، كما ذكر في الصواعق ثلاثين دليلا من أدلة العقل والفطرة [(٤)] - وهي كلها ملخصة مما ذكره شيخه في مناقشاته .

وخلاصة هذه الأدلة :

أ - أما أدلة الكتاب والسنة ، فمنها نصوص : الاستواء ، والنزول ، والرؤية [(٥)] ، وصعود الأعمال إليه ، وعروج الملائكة إليه ، وأنه في السماء ، ونزول القرآن ، وتنزل الملائكة ، والمعراج ، والسؤال عنه بالأين ، والتصريح بالفوق ، وغيرها كثير جدا .

ب - أما أدلة العقل والفطرة ، فقد ذكر شيخ الإسلام الخلاف في العلو هل يعلم بالعقل أو بالسمع ، وذكر أن قول الجماهير أنه يعلم بالعقل وبالسمع . وهذا قول الكلابية وطريقة أكثر أهل الحديث . وممن قال إنه يعلم بالسمع أبو الحسن الأشعري وبعض أصحابه ، ولكن هؤلاء يثبتون العلو بالسمع ويبطلون أدلة نفاته .

---

(١) انظر : درء التعارض (٢٦/٢) ، وانظر : القاعدة المراكشية (ص : ٣٥) - ط دار طيبة .

(٢) مجموع الفتاوى (١٢١/٥) ، وانظر : الصواعق المرسلة - الأصل - (١٢٧٩/٤) ، والنونية لابن القيم (٤٨٦/١) ، مع شرح ابن عيسى .

(٣) انظر : النونية (٣٩٦/١) ومابعدها ، مع شرح ابن عيسى .

(٤) انظر : الصواعق المرسلة - الأصل - (١٢٧٩/٤-١٣٤٠) .

(٥) انظر : جانبا من الرد على الرازي وتناقضه حول الرؤية والعلو في نقض التأسيس - مطبوع - (٧٧/٢-٩٠) .

يقول شيخ الإسلام : « والعقل دل على أن الله تعالى فوق العالم ، وهذه طريقة حذاق أهل النظر من أهل الإثبات ، كما هو طريق السلف والأئمة ، يجعلون العلو من الصفات المعلومة بالعقل ، وهذه طريقة أبي محمد بن كلاب وأتباعه ، كأبي العباس القلانسي ، والحارث المحاسبي ، وأشباههما من أئمة الأشعرية ، وهي طريقة محمد بن كرام وأتباعه ، وطريقة أكثر أهل الحديث والفقه والتصوف ، وإليها رجع القاضي أبو يعلي ، وأمثاله .

ولكن طائفة من الصفاتية من أصحاب الأشعري ومن وافقهم من أصحاب أحمد وغيرهم ، يظنون أن العلو من الصفات الخبرية كالوجه واليدين ونحو ذلك ، وأنهم إذا أثبتوا ذلك أثبتوه لمجيء السمع به فقط ، ولهذا كان من هؤلاء من ينفي ذلك ويتأول نصوصه ، أو يعرض عنها ، كما يفعل ذلك في نصوص الوجه واليد .

ومن سلك هذه الطريقة فإنه يبطل الأدلة التي يقال : إنها نافية لهذه الصفة ، كما يبطل ما به ينفون صفة الإستواء والوجه واليد ، ويبين أنه لا محذور في إثباتها ، كما يقول مثل ذلك في الاستواء والوجه واليد ، ونحو ذلك من الصفات الخبرية . وهؤلاء كلامهم أمتن من كلام نفاة الصفات الخبرية نقلا وعقلا ... »[1] .

ولاشك أن الراجح أن العلو معلوم بدليل العقل والفطرة ، وقد قرر ذلك شيخ الإسلام بطرق منها :[2]

١ – أن هذا أمر مستقر في فطر بني آدم ، معلوم لهم بالضرورة .

٢ – أن قصدهم لربهم عند الحاجات التي لا يقضيها إلا هو ، وذلك في دعاء العبادة ودعاء المسألة – إنما يكون إلى جهة العلو ، فهو كما أنهم مضطرون إلى دعائه ومسألته هم مضطرون إلى أن يوجهوا قلوبهم إلى العلو إليه ، لا يتوجهون إلى غيره من الجهات .

---

(١) درء التعارض (٧/١٣١–١٣٢) ، وانظر أيضا : درء التعارض (٦/٢٠٨–٢٠٩ ، ٩/١٦) ، ومجموع الفتاوى (١٦/٤٠٧) ، وجواب أهل العلم والإيمان – مجموع الفتاوى – (١٧/٥١–٥٢) ، ونقض التأسيس – مخطوط – (١/٢٩،٣/٢٧١) .

(٢) انظر : قواعد مهمة وبراهين قوية لأهل الإثبات في نقض التأسيس – مطبوع – (١/٣١٧–٣٦٩) .

٣ – وهذا أيضا متفق عليه بين العقلاء السليمي الفطرة ، وكل منهم يخبر عن فطرته من غير مواطأة من بعضهم لبعض ، ويمتنع في مثل هؤلاء أن يتفقوا على تعمد الكذب عادة .

٤ – ومنها الطرق النظرية مثل قولهم : كل موجودين فإما أن يكون أحدهما مباينا للآخر أو مداخلا له ، وإذا ثبت أنه ليس مداخلا له فلابد أن يكون مباينا له ، وهكذا .

٥ – ومنها أنه إذا ثبت أن العالم كرى ، وأن الله لابد أن يكون مباينا لخلقه ، والعلو المطلق فوق الكرة ، فيلزم أن يكون في العلو [(١)] .

وكثيرا مايربط شيخ الإسلام مناقشاته بأمور عملية واقعية ، ولذلك فهو يورد قصة أبي المعالي الجويني مع أبي جعفر الهمذاني لما اعترض عليه وهو يقرر نفي العلو ، فقال له الهمذاني : دعنا مما تقول ، ماهذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا ، ما قال عارف قط يا الله إلا وجد من قلبه معنى يطلب العلو ، لا يلتفت يمنة ولا يسرة ، فكيف ندفع هذه الضرورة من قلوبنا . فصرخ أبو المعالي ، ووضع يده على رأسه وقال : حيرني الهمذاني ، أو كما قال ، ونزل [(٢)] .

ومن عجيب ما جرى لشيخ الإسلام ابن تيمية نفسه مع هؤلاء النفاة ما حكاه بقوله : ولقد كان عندي من هؤلاء النافين لهذا من هو من مشايخهم ، وهو يطلب مني حاجة ، وأنا أخاطبه في هذا المذهب كأني غير منكر له ، وأخرت قضاء حاجته حتى ضاق صدره ، فرفع رأسه إلى السماء ، وقال : ياالله ، **فقلت له : أنت محقق ، لمن ترفع طرفك ؟ وهل فوق عندك أحد ؟ فقال : استغفر الله ،**

---

(١) انظر : درء التعارض (٧/٣-٥، ١٣٢-١٣٤) ، ونقض التأسيس – مطبوع – (١/١١٠، ٢/٢١- ٢٢، ٧٨، ١٠٣-١٠٤، ٤٨٠-٤٨١) ، ومن المخطوط (١/٢٦-٢٧) ، ومجموع الفتاوى (٥/١٥٢، ٢٧٥-٢٧٦) ، ودرء التعارض (٦/١١-١٣) ، ومنهاج السنة (٢/٥١٧) – ط دار العروبة – المحققة .

(٢) انظر : مجموع الفتاوى (٤/٤٤، ٦١ ، ٥/٢٥٩) ، والاستقامة (١/١٦٧) ، ومنهاج السنة (٢/٥١٥-٥١٧) – ط دار العروبة – المحققة ، ونقض التأسيس – مخطوط – (١/٢٧-٢٨) . وقد سبقت الإشارة إلى قصة الجويني والهمذاني – مع بعض مصادرها – في ترجمة الجويني (ص : ٦١٩) .

ورجع عن ذلك لما تبين له أن اعتقاده يخالف فطرته ، ثم بينت له فساد هذا القول ، فتاب من ذلك ، ورجع إلى قول المسلمين المستقر في فطرهم »[(١)] .

أما أقوال السلف في هذا الباب فكثيرة جدا ، وسترد الإشارة إليها عند الرد على زعم الرازي أنه لم يقل بالجهة سوى الحنابلة والكرامية .

ثالثا : حجج النفاة واعتراضاتهم ، والرد عليها :

ليس لنفاة العلو دليل نقلي واحد على مايدعونه ، سوى أثر مكذوب رواه ابن عساكر فيما أملاه في نفي الجهة عن شيخه ابن عبد الله العوسجي عن النبي ﷺ قال : الذي أيّن الأين فلا يقال له : أين » ، وقد حكم شيخ الإسلام بأنه مكذوب ، وكثيرا مايشير إليه باسم : حديث عوسجة[(٢)] .

ولما لم يكن للنفاة دليل من الكتاب والسنة عولوا على ما زعموه من أدلة العقل ، والاعتراض على أدلة السلف المثبتة له .

ومجمل أدلة النفاة هي :

١ - حججهم العقلية المعروفة مثل : التجسيم ، والتركيب ، والانقسام ، والتجزء والتناهي ، والتحيز ، حيث قالوا : هذه لازمة لمن قال بالجهة والله منزه عنها .

٢ - اعترضوا على أدلة السمع كلها بأنها معارضة بالعقل ، والعقل عندهم مقدم على النقل عند التعارض .

٣ - أما دليل أن كل موجودين لابد أن يكون أحدهما داخلا في الآخر أو بائنا منه ، وأنه لايجوز أن يكون لا داخلا ولا بائنا - فقد اعترضوا عليه بأن هذا من حكم الوهم والخيال ، وإلا فالقسم الثالث صحيح في القسمة العقلية ، واستدلوا عليه بوجود العقول والكليات المطلقة .

---

(١) درء التعارض (٦/٢٤٣-٢٤٤) .

(٢) انظر : درء التعارض (٥/٢٢٥،٦/٥) ، والتسعينية (ص : ٢٦٣) ، ونقض التأسيس - مطبوع - (١/٥٧١) ، ولم أجد هذا الحديث الموضوع ، ولعله لم يرد إلا في كتاب ابن عساكر في نفي الجهة كما أشار شيخ الإسلام .

٤ – أنه لو كان بدهياً لا متنع اتفاق الجمع العظيم على انكاره وهم من سوى الحنابلة والكرامية .

٥ – أما التوجه عند الدعاء إلى العلو فلأن السماء قبلة الدعاء وهو منقوض بوضع الجبهة على الأرض .

٦ – كما اعترضوا بكون العالم كرة ، ولا فرق بين الفوق والتحت .

وقد ناقش شيخ الإسلام ذلك كما يلي :

١ – أما حججهم التي ذكروها من لزوم التجسيم والتركيب والتناهي والتحيز وغيرها فقد سبق الجواب عنها وبيان مافيها من الإجمال وذلك في المسألة الأولى ضمن مسائل هذا المبحث ، وقد استقصى شيخ الإسلام حججهم هذه كما ذكرها الرازي في كتابين من كتبه هما : الأربعين ، وأساس التقديس ، ورد عليها كلها في منهجه المعروف من حكاية الأقوال ، ثم مناقشتها وبيان تناقض الخصوم ، وردود بعضهم على بعض .

وإذا تبين بطلان هذه الحجج – التي سموها براهين – وجب الرجوع إلى ما يدل عليه السمع والعقل [(١)] .

٢ – أما اعتراضه على أدلة السمع المثبتة بأنها معارضة بالأدلة العقلية ، فهذه أيضا سبق تفصيلها في المنهج العام في الرد على الأشاعرة وقد أفرد شيخ الإسلام مسألة العلو – وبين كيف عارض الرازي أدلتها النقلية بأدلة العقول – ثم رد عليه من وجوه عديدة منها :

أ – أن القول بأن الله فوق العالم معلوم بالإضطرار من الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة ، كالعلم بالأكل والشرب في الجنة ، والعلم بإرسال الرسل

---

(١) انظر : أساس التقديس للرازي (ص : ٤٥–٦١) – ط الحلبي ، والأربعين للرازي (ص : ١٠٦–١١٣) ، وانظر : الرد على هذه الحجج مستوفى في درء التعارض (٢٨٩/٦–٣٤٤) ، ونقض التأسيس – مطبوع – (٤٥/٢–٣١٩) . وقد ذكر في الأربعين ست حجج ، وفي أساس التقديس ثمانية براهين ، وقد رد شيخ الإسلام على كل واحد منها من وجوه عديدة .

وإنزال الكتب ، ونصوص العلو متواترة مستفيضة وثبوتها أعظم من ثبوت كثير مما يقر به هؤلاء كأحاديث الرجم ، والشفاعة ، والحوض ، والميزان ، والشفاعة ، وسجود السهو وغيرها [١] .

ب - أن نصوص العلو صريحة لا تقبل التأويل ، بل التأويلات في ذلك من جنس تأويلات القرامطة والباطنية وهي معلومة الفساد ضرورة [٢] .

جـ - « أن يقال : لا نسلم أنه عارض ذلك دليل عقلي أصلا ، بل العقليات التي عارضتها هذه السمعيات هي من جنس شبه السوفسطائية التي هي أوهام وخيالات غير مطابقة ، وكل من قالها لم يخل من أن يكون مقلدا لغيره ، أو ظانا في نفسه ، وإلا فمن رجع في مقدماتها إلى الفطر السليمة واعتبر تأليفها ، لم يجد فيما يعارض السمعيات برهانا مؤلفا من مقدمات يقينية تأليفا صحيحا .

وجمهور من تجده يعارض بها أو يعتمد عليها ، إذا بينت له فسادها وما فيها من الاشتباه والإلتباس ، قال : هذه قالها فلان وفلان ، وكانوا فضلاء ، فكيف خفي عليهم مثل هذا ؟ فينتهون بعد إعراضهم عن كلام المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى ، وإجماع السلف الذين لا يجتمعون على ضلالة ، ومخالفة عقول بني آدم التي فطرهم الله عليها - إلى تقليد رجال يقولون : إن هذه القضايا عقلية برهانية ، وقد خالفهم في ذلك رجال آخرون من جنسهم ، مثلهم وأكثر منهم ... » [٣] .

ثم ذكر بقية الأوجه [٤] .

والقول بتقديم العقل على السمع من أصول البلايا التي بلي بها أهل الكلام ، حيث أصبحت عندهم كالمخرج عندما يضايقهم أئمة السنة بالنصوص .

---

(١) انظر : درء التعارض (٧/٢٦-٢٧) .

(٢) انظر : المصدر السابق (٧/٣٧) .

(٣) انظر : درء التعارض (٧/٣٧-٣٨) ، وانظر : بقية المناقشة وهي مهمة جدا .

(٤) انظر : المصدر السابق (٧/٣٩، ٤١، ١٣٠، ١٣١، ١٣٤، ١٣٧) . وانظر أيضا : القاعدة المراكشية (ص : ٤٣-٤٤) - ط دار طيبة .

٣ – أما زعمهم أن دليل العقل والفطرة إنما هو من حكم الوهم والخيال وأن حكم الوهم والخيال إنما يقبل في الحسيات لا في العقليات ثم استشهادهم بالكليات وبالنفوس – فقد أجاب عنه شيخ الإسلام في مناسبات مختلفة ، ومن ردوده عليهم قوله بأن هذا باطل من وجوه :

أحدها : أنه إذا جاز أن يكون في الفطرة حكمان بديهان ، أحدهما مقبول والآخر مردود ، كان هذا قدحا في مبادي العلوم كلها ، وحينئذ لايوثق بحكم البديهة .

الثاني : أنه إذا جوز ذلك ، فالتمييز بين النوعين : إما أن يكون بقضايا بديهية ، أو نظرية مبنية على البديهية ، وكلاهما باطل ... فإذا جاز أن تكون البديهيات مشتبهة : فيها حق وباطل ، كانت النظريات المبنية عليها أولى بذلك ، وحينئذ فلا يبقى علم يعرف به حق وباطل ، وهذا جامع كل سفسطة ...

الثالث : أن قول القائل : إن الوهم يسلم للعقل قضايا بديهية تستلزم إثبات وجود موجود ، تمتنع الإشارة الحسية إليه – ممنوع .

الرابع : أنه بتقدير التسليم تكون المقدمة جدلية ؛ فإن الوهم إذا سلم للعقل مقدمة ، لم ينتفع العقل بتلك القضية ، إلا أن تكون معلومة له بالبديهية الصحيحة ، فإذا لم يكن له سبيل إلى هذا انسدت المعارف على العقل ، وكان تسليم الوهم إنما يجعل القضية جدلية لا برهانية . وهذا وحده لا ينفع في العلوم البرهانية العقلية .

الخامس : أن قول القائل : إن حكم الوهم والخيال إنما يقبل في الحسيات دون العقليات ، إنما يصح إذا ثبت أن في الخارج موجودات لا يمكن أن تعرف بالحس بوجه من الوجوه ، وهذا إنما يثبت إذا ثبت أن في الوجود الخارجي مالا يمكن الإشارة الحسية إليه . وهذا أول المسألة فإن المثبتين يقولون : ليس في الوجود الخارجي إلا مايمكن الإشارة الحسية إليه ، أو لا يعقل موجود في الخارج إلا كذلك ...

السادس : أن يقال : إن أردتم بالعقليات ما يقوم بالقلب من العلوم العقلية الكلية ونحوها ، فليس الكلام هنا في هذه ، ونحن لا نقبل مجرد حكم الحس

ولا الخيال في مثل هذه العلوم الكلية العقلية ، وأن أردتم بالعقليات موجودات خارجة ، لا يمكن الإشارة الحسية إليها ، فلم قلتم : إن هذا موجود ؟ فالنزاع في هذا ، ونحن نقول : إن بطلان هذا معلوم بالبديهة » [١] .... إلى آخر الأوجه [٢] .

ويلاحظ أن شيخ الإسلام بدأ من الوجه الخامس يناقش المسألة التي اعتمد عليها الرازي - ومن وافقه - في هذا الباب ، حيث اتبعوا ابن سينا وغيره من الفلاسفة في مسألة الكليات الذهنية التي زعموا أنها موجودة في الخارج .

وهذه من المسائل التي تخبط بسببها المتكلمون في كثير من قضايا العقيدة ودلائلها . وهي من الباطل الذي لا حقيقة له ، إذ ليس كل مافي الأذهان يكون موجودا في الأعيان ، وهذه الكليات المطلقة توجد مطلقة في الأذهان فقط ، أما في الأعيان فلا توجد إلا مقيدة ، وقد سبقت الإشارة إلى هذا .

ولما تكلم شيخ الإسلام عن هذه المسألة - في موضع آخر - ضرب مثالا عليه في مسألة العلو عند هؤلاء النفاة ، فقال : « ولكن طائفة من أهل الجدل والحكمة السوفسطائية ، يستدلون على إمكان الشيء في الخارج بإمكانه في الذهن ، كما يوجد مثل ذلك في كلام كثير من أهل الكلام والفلسفة . والرازي والآمدي ونحوهما يستعملون ذلك كثيرا ، كاستدلال الرازي وغيره على إمكان وجود موجود لا مباين للعالم ولا مجانب بأن يقولوا : القسمة العقلية تقتضي أن كل موجود فإما مباين لغيره أو مجانب له ، وإما لا مباين ولا مجانب ، أو كل موجود فإما داخل في غيره وإما خارج عنه وإما لا داخل ولا خارج .

ويجعلون مثل هذا التقسيم دليلا على إمكان كل من الأقسام في الخارج ، وقد يسمون ذلك برهانا عقليا ، وهو من أفسد الكلام .... » [٣] .

---

(١) درء التعارض (٦/١٥-١٧) .
(٢) انظر : المصدر السابق (٦/١٧-١٨) .
(٣) المصدر نفسه (٣/٣٦٥-٣٦٦) .

ومثل هذا احتجاجهم بأن الفلاسفة وطائفة من المتكلمين من المعتزلة والشيعة والأشعرية – أثبتوا النفس ، وقالوا : إنها لا داخل البدن ولا خارجه ، ولا مباينة له ولا حالة فيه . وبطلان هذا مثل بطلان وجود الكليات في الخارج (١) .

وكثيرا مايختلط الأمر عند هؤلاء فيظنون أن الفرق بين الغيب والشهادة هو الفرق بين المحسوس وبين المعقول ، وهذا أحد مداخل ملاحدة الباطنية والصوفية وغيرهم . والحق أن الغيب ليس غير المحسوس بل الغيب يمكن إحساسه ، والله تعالى أعظم الغيب وهو يرى (٢) .

وأكبر دليل على فساد ما زعمه هؤلاء من صحة قولهم بإمكان موجود لا مباين ولا محايث ، أو لا داخل العالم ولا خارجه – أنهم عجزوا عن الرد على الحلولية من النصارى والصوفية ، وقد أفرد شيخ الإسلام لبيان ذلك فصلا طويلا (٣) ، ومما قاله : « ولهذا كان الحلولية والإتحادية منهم ، الذين يقولون : إنه في كل مكان ، يحتجون على النفاة منهم الذين يقولون : ليس مباينا للعالم ولا مداخلا له ، بأنا قد اتفقنا على أنه ليس فوق العالم ، وإذا ثبت ذلك تعين مداخلته للعالم : إما أن يكون وجوده وجود العالم ، أو يحل في العالم ، أو يتحد به ، كما قد عرف من مقالاتهم .

والذين أنكروا الحلول والاتحاد من الجهمية ، ليست لهم على هؤلاء حجة إلا من جنس حجة المثبة عليهم ، وهو قول المثبتة : إن مالا يكون لا مداخلا ولا مباينا ، غير موجود ، فإن أقروا بصحة هذه الحجة بطل قولهم ، وإن لم يقروا بصحتها أمكن إخوانهم الجهمية الحلولية أن لا يقروا بصحة حجتهم ، إذ هما من جنس واحد » (٤) ، ثم ذكر شيخ الإسلام نموذجا على ذلك ، وهو رد الرازي على حلولية النصارى ، حيث علق شيخ الإسلام بعد نقل كلام الرازي

---

(١) انظر : درء التعارض (١٦١/٦) ، وانظر : مجموع الفتاوى (٢٩٢/٥-٢٩٥) .

(٢) انظر : المصدر السابق (١٧١/٥-١٧٣) ، وانظر : مناقشة أخرى مطولة ومهمة في نقض التأسيس – مطبوع – (٥٠٢/٢-٥٥٨) .

(٣) انظر : درء التعارض (١٣٧/٦-١٨٦) .

(٤) المصدر السابق (١٤٨/٦-١٤٩) .

في الرد عليهم [١] بقوله : « قلت ماذكره الرازي من إبطال الحلول بإلزام النصارى كلام صحيح ، لكن هذا إنما يستقيم على قول أهل الإثبات المثبتين لمباينته للعالم ، فأما على قول الجهمية النفاة فلا تستقيم هذه الحجة ... » [٢] .

وذلك أنه يلزم من تجويز إثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه تجويز قول الحلولية ، ولا يمكن أن يوجد في النفاة من يرد على الحلولية ردا مستقيما ، بل إن لم يوافقهم كان معهم بمنزلة المخنث - كما يعبر شيخ الإسلام [٣] .

وقد سبقت الإشارة إلى مابين هذين المذهبين - النفاة والحلولية - من توافق ، إلى حد أن الواحد منهم قد يتلبس بالمذهبين في وقت واحد ، حسب حالته . وكثير من النفاة يعظم ملاحدة الصوفية كابن عربي وابن سبعين وابن الفارض ، بل إن أحد أفضل المتكلمين من نفاة العلو « يعتقد في مثل هذا أنه كان من أفضل أهل الأرض ، أو أفضلهم ويأخذ ورقة فيها سر مذهبه ، يرقي بها المرضي ، كما يرقي المسلمون بفاتحة الكتاب ، كما أخبرنا بذلك الثقاة ، وهم يقدمون تلك الرقية على فاتحة الكتاب ... » [٤] .

ويركز شيخ الإسلام على أن هؤلاء جميعا ينطلقون من تلك المناظرة المشهورة التي جرت بين الجهم والسمنية وقد ذكرها الإمام أحمد [٥] ، فالجهم لما احتج عليهم بالروح بأن الروح لا ترى ولا تسمع ولا تحس ولا تجس ، طبق ذلك على الله تعالى ، فقال : وكذلك هو موجود ولا يرى ولا يسمع ولا يوصف بصفة .

ومن هذه المناظرة انطلق المبطلون :

- نفاة الأسماء والصفات من الجهمية وغيرهم .

---

(١) انظر : المصدر السابق (٦/١٤٩-١٥١) .

(٢) المصدر نفسه (٦/١٥١) .

(٣) انظر : المصدر نفسه (٦/١٧٣) .

(٤) المصدر نفسه (٦/١٧٠) .

(٥) الرد على الزنادقة (ص : ٦٤-٦٧) - ضمن عقائد السلف ، وخلاصتها أن جماعة من السمنية أرادوا أن يناظروا الجهم - وكان مشهورا بالخصومات والكلام - فاحتجوا عليه بأنه إذا لم ير إلهه ولم يسمعه ولم يشمه ولم يحسه - فهو غير موجود . فتحير الجهم وبقى أربعين يوما لا يدرى من يعبد ، ثم استدرك حجة النصارى في عيسى فأخذها ، ورد على السمنية بالروح وأنها لا ترى ولا تسمع ولا تشم ...

– ونفاة العلو القائلون بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه .

– والحلولية القائلون بأن الله في كل مكان .

فصاروا ينطلقون مما انطلق منه الجهم ، والذين تفلسفوا كالرازي وغيره اعتمدوا على مثل هذا تماما وذلك حين احتجوا بالكليات التي لا توجد إلا في الأذهان ، وبالنفوس المفارقة التي قال بها الفلاسفة وغيرهم . وهذا يبين ما بين أهل الباطل من ترابط ، وكيف يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا .

وقد بين شيخ الإسلام الجواب الصحيح لهؤلاء السمنية ، وكيف عدل الجهم عن ذلك ، وشبه حجته بحجة الرازي على نفي العلو واحتجاجه بما يقوله الفلاسفة في المعقول والنفوس [١] .

وكثيرا ما يعتمد هؤلاء المتكلمون على شبه الفلاسفة [٢] .

٤ – أما دعوى أنه لو كان بديهيا لا متنع اتفاق الجمع العظيم على انكاره ، وهم من سوى الحنابلة والكرامية . فجوابه من وجوه :

أحدها : أن العكس هو الصحيح ، فإن أمم الأرض جميعا يقولون بأن الله فوق العالم ، والذين خالفوا ذلك فئات قليلة من الفلاسفة والجهمية والمعتزلة والأشاعرة ، تلقاه بعضهم عن بعض تقليدا .

ومسألة العلو ليست من المسائل الصغيرة – التي قد تعرفها أمة أو أتباع نبي دون غيرهم – بل هي من المسائل الكبار المتعلقة بأصل التوحيد وهي مما ينفصل فيه أهل الإيمان عن الإلحاد ، ولذلك اتفق الأنبياء جميعا عليها كما اتفقوا على التوحيد [٣] .

ولتواتر النصوص الواردة في إثبات العلو لم يستطع – الأشاعرة المتأخرون

---

(١) انظر : نقض التأسيس – مطبوع – (٣١٨/١-٣٢٥) ، ودرء التعارض (١٦٥/٥-١٧٥) ، والتسعينية (ص : ٣٢-٣٩) .

(٢) انظر : مثالا على ذلك في نقض التأسيس – مطبوع – (١٠٣/١-١٢١) .

(٣) انظر : المصدر السابق (٩/٢) .

ولا غيرهم – انكارها أو معارضتها ، وإنما صاروا يعبرون عن المعاني التي يريدونها من نفي العلو بعبارات ابتدعوها ، ويكون فيها اشتباه وإجمال ، مثل أن يقولوا : إن الله ليس بمتحيز ولا في جهة ، وغيرها من العبارات المحتملة للحق والباطل ، وهم قصدوا بها رد الحق [١] . ولو كانت دعواهم كما صورها الرازي أنه لم يخالف فيها إلا الحنابلة والكرامية لما تدسسوا إلى آرائهم وأقوالهم بمثل هذه الأساليب حين يتعاملون مع مئات النصوص الواردة المثبتة للعلو .

وقد رد شيخ الإسلام على هذه الدعوى بنقل النصوص العديدة لعشرات الأئمة والعلماء من السلف وممن جاء بعدهم من مختلف الطوائف : من الفقهاء : المالكية ، والشافعية ، والحنفية ، والحنبلية ، والظاهرية ، وأهل الحديث ، والصوفية والشيعة وأهل الكلام والفلسفة غيرهم . فكيف يقال مع هذا إنه لم يقل بالعلو إلا الحنابلة والكرامية ؟ .

ومن هؤلاء الأئمة الذين أثبتوا العلو ونقلت أقوالهم : عبد الله بن المبارك ، وربيعة ، والإمام مالك ، والشافعي ، وأحمد ، وأبو حنيفة ، والبخاري ، والفضيل ابن عياض ، وسليمان بن حرب ، وابن خزيمة ، والصابوني ، والحاكم ، وابن عبد البر ، وابن أبي زمنين ، وأبو نصر السجزي ، وأبو عمر الطلمنكي ، ونصر المقدسي ، وأبو نعيم الأصبهاني ، وأبو أحمد الكرخي ، وأبو محمد المقدسي ، وابن أبي حاتم ، والخلال ، وعبد الله بن الإمام أحمد ، والقرطبي ، والبيهقي ، وابن رشد ، وغيرهم كثير جدا ، وأقوالهم ونصوصهم مدونة يثبتون فيها هذه الصفة ويردون على من تأولها [٢] .

فكيف يدعي الرازي أنه لم يثبت العلو سوى الحنابلة والكرامية ؟ .

الثاني : أن من المخالفين للرازي – ولمتأخري الأشعرية كالجويني والغزالي ، والآمدي – شيوخهم المتقدمين من أئمة الأشاعرة ، كابن كلاب ، والقلانسي ،

---

(١) انظر : المصدر السابق (٢/١٢-١٣) .

(٢) انظر : أقوال هؤلاء في درء التعارض (٦/٧٨-٨٢ ، ٢١٢-٢٢٦ ، ٢٥٠-٢٦٧) ، ومجموع الفتاوى (٥/١٣٦-١٤٣ ، ١٧٥-١٨٣ ، ٢٥٦-٢٦١ ، ٣١٤-٣١٧) ، والقاعدة المراكشية (ص : ٥٥ – ٥٧ ، ٦٢-٧٩) – ط دار طيبة ، ونقض التأسيس – مطبوع – (٢/٣٥-٤٥) –مخطوط– (١/٦١-٦٥) .

والمحاسبي ، وأبي الحسن الأشعري ، وتلاميذه كابن مجاهد ، وأبي الحسن الطبري ، والباقلاني ، وابن فورك - في أحد قوليه - والقاضي أبي يعلي ، والقرطبي ، والخطابي ، وغيرهم ممن جاءت نصوصهم صريحة واضحة في إثبات العلو والرد على الجهمية [1] .

فهؤلاء المتأخرون النفاة من الأشاعرة مخالفون لأقوال شيوخهم ، وقد علق شيخ الإسلام على ذلك - بعد نقله أقوال أولئك في إثبات العلو وغيره من الصفات - بقوله : « فإذا كان قول ابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابه ، وهو الذي ذكروا أنه اتفق عليه سلف الأمة وأهل السنة ، أن الله فوق العرش ، وأن له وجها ويدين ، وتقرير ما ورد في النصوص الدالة على أنه فوق العرش ، وأن تأويل (استوى) بمعنى استولى هو تأويل المبطلين ونحو ذلك - علم أن هذا الرازي ونحوه هم مخالفون لأئمتهم في ذلك ، وأن الذي نصره ليس هو قول ابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابه ، وإنما هو صريح قول الجهمية والمعتزلة ونحوهم ، وإن كان قد قاله بعض متأخري الأشعرية كأبي المعالي ونحوه » [2] .

الثالث : « أن يقال حول قوله باتفاق الجمع العظيم على انكار العلو - « لم يطبق على ذلك إلا من أخذه بعضهم عن بعض ، كما أخذ النصارى دينهم بعضهم عن بعض ، وكذلك اليهود والرافضة وغيرهم .

فأما أهل الفطر التي لم تغير فلا ينكرون هذا العلم ، وإذا كان كذلك فأهل المذاهب الموروثة لا يمتنع أطباقهم على جحد العلوم البديهية ، فإنه ما من طائفة من طوائف الضلال - وإن كثرت - إلا وهي مجتمعة على جحد بعض العلوم الضرورية » [3] .

---

(١) انظر نصوص أقوالهم في : درء التعارض (٢/١٢-١٣ ، ٦/١١٩-١٣٤ ، ١٩٣-٢١٢ ، ٢٤٢- ٢٤٣) ، ومجموع الفتاوى (٥/١٥٢ ، ١٣/١٧٤ ، ١٦/٨٩-٩١) ، ومنهاج السنة (٢/٢٥١-٢٥٢) - ط دار العروبة - المحققة - ونقض التأسيس - مطبوع - (١/١٢٧ ، ٢/١٤-٣٥ ، ٤٣٣- ٤٣٩) ، - مخطوط - (١/٥٥-٨٢ ، ٢/١٠٩-١١١،١٨١-١٨٢) ، وغيرها كثير جدا .

(٢) نقض التأسيس - مطبوع - (٢/٣٥) .

(٣) درء التعارض (٦/٢٦٧-٢٦٨) .

أما دعوى التواطؤ فمردودة بأن الفطر التي لم تتواطأ يمتنع اتفاقها على جحد ما يعلم بالبديهة ، وقد يوافق بعض الناس - أو بعض عامتهم - على انكار الجهة والتحيز والمكان ، حين يقصد بنفيها ما هو معنى صحيح مثل نفي أن الله محصور في خلقه ، أو مفتقر إلى مخلوق ، إلى غير ذلك من المعاني التي يجب نفيها عن الله تعالى . أما لو قصد بذلك أن الله ليس فوق السموات ، وأنه ليس وراء العالم إله موجود ، فهذا لا يوافق عليه أحد بفطرته ، وإنما يوافق عليه من قامت عنده شبهة من شبه النفاة [(١)] .

٥ - أما الاعتراض على رفع الأيدي ، وأن القلوب مفطورة - عند دعائها ومسألتها - على التوجه إلى الله في العلو - بأن ذلك لأن السماء قبلة للدعاء وأن هذا منقوض بوضع الجبهة على الأرض ، أو غير ذلك من التعليلات الهزيلة [(٢)] - فقد أجاب عنه شيخ الإسلام بجواب مفصل ، اشتمل على أربعين وجها - وصلت إلينا في الجزء المطبوع من نقض التأسيس - [(٣)] والحمد لله .

وقد ركز شيخ الإسلام في هذه الأوجه على بيان أن الاستدلال برفع الأيدي والأبصار إلى السماء عند الدعاء ، إنما هو حجة أهل الإثبات من السلف والخلف ، وأن من هؤلاء الأشعري وأئمة أصحابه ، وقد نقل شيخ الإسلام كلامهم في ذلك [(٤)] ، فالرازي في الحقيقة إنما يعترض على شيوخه الأشاعرة ، وهم باستدلالهم يردون عليه . والإشارة إلى الله في العلو باليد والأصابع أو العين أو الرأس ، قد تواترت به السنن عن الرسول ﷺ [(٥)] . والنهي عن رفع البصر

---

(١) انظر : درء التعارض (٦/٢٧١-٢٧٢) ، وانظر أيضا (٦/١٩١-١٩٣) .

(٢) من ذلك ما زعمه الرازى من الرفع إلى السماء لأن الأنوار تنبعث من جانب السموات ، أو لأن الحياة متوقفة على الهواء وهو دائما فوق الأرض . أو لأن الغيث ينزل من السماء . انظر : أساس التقديس (ص : ٧٦-٧٧) . وهي تعليلات هزيلة جدا ومع ذلك فقد ناقشها شيخ الإسلام ضمن غيرها في الأوجه الأربعين التي ذكرها .

(٣) (٢/٤٣١-٥٠٢) .

(٤) انظر : نقض التأسيس - مطبوع - (٢/٤٣٣-٤٣٩) .

(٥) انظر : المصدر السابق (٢/٤٣٩-٤٤٥) .

في الصلاة لأنه من باب الخشوع الذي أثنى الله على أهله ، ولو كان الله ليس فوق ، بل هو في السفل كما هو في الفوق لم يكن رفع البصر إلى السماء ينافي الخشوع ، بل كان يكون بمنزلة خفضها (١) .

والناس على اختلاف عقائدهم وأديانهم يشيرون عند الدعاء إلى السماء لأن هذا شيء يجدونه في فطرهم (٢) .

ودعوى أن السماء قبلة للدعاء كالكعبة قبلة للصلاة ، باطل معلوم بالاضطرار بطلانه من وجوه : منها أن المسلمين مجمعون على أن قبلة الداعي هي قبلة الصلاة ، ومنها : أن كون السماء أو العرش قبلة لا يثبت بغير الشرع ، وليس في النصوص أي دليل على ذلك ، ومنها أن القبلة أمر يدخله النسخ ، ولذلك تحولت القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة ، ولو كانت القبلة هي العرش أو السماء لجاز تغييرها وتبديلها ، ولجاز أن يدعو الإنسان ربه إلى سائر الجهات ، وهذا فضلا عن أنه باطل ، فإن العباد مفطورون على أن لا يتوجهوا إلا إلى جهة العلو . ومنها : أن القبلة ما يستقبله الإنسان بوجهه ، أما مايرفع الإنسان إليه يده أو رأسه أو بصره ، فهذا باتفاق الناس لا يسمى قبلة ، ومعلوم أن مستقبل القبلة يستدبر مايقابلها ، أما الداعي فإنه لايكون مستقبلا للسماء مستدبرا للأرض ، بل يكون مستقبلا لبعض الجهات . إلى غيرها من الأوجه (٣) .

ووضع الجبهة على الأرض يفعله الناس لكل من يعظمونه ، ولهذا يسجد المشركون لأصنامهم . وهذا بين (٤) .

فتبين من هذه الأوجه وغيرها سلامة احتجاج السلف على العلو بما فطر الناس عليه من رفع أيديهم إلى السماء عند الدعاء والحاجة .

---

(١) انظر : نقض التأسيس – مطبوع – (٤٤٥/٣) ، وانظر الرسالة العرشية – مجموع الفتاوى – (٥٧٦/٥-٥٨٠) .

(٢) انظر : نقض التأسيس – مطبوع – (٤٤٦/٢-٤٤٧) .

(٣) انظر : المصدر السابق (٤٥٢/٢-٤٦٤) .

(٤) انظر مناقشة ذلك من خمسة أوجه في الدرء (٢١/٧-٢٥) .

٦ - أما اعتراضهم بأن العالم كرة ، وأن الله إذا كان في جهة فوق لكان أسفل بالنسبة لسكان الوجه الآخر .

فشيخ الإسلام لا ينازع في استدارة الفلك - كما قد ينازع فيه بعض الجهال [١] - ، وقد أجاب عن هذا الاعتراض بعدة أوجه :

منها : أن القائلين بأن العالم كرة يقولون أن السماء عالية على الأرض من جميع الجهات ، والأرض تحتها من جميع الجهات .

والجهات قسمان :

حقيقية : ولها جهتان العلو والسفل فقط ، فالأفلاك وما فوقها هو العالي مطلقا ، وما في جوفها هو السافل مطلقا .

وإضافية : وهي الجهات الست بالنسبة للحيوان ، فما حاذى رأسه كان فوقه وما حاذى رجليه فهو تحته ، وما حاذى جهته اليمنى كان عن يمينه . وهكذا .

ويتضح الفرق بينهما فيما لو علق رجل ، فجعلت رجلاه إلى أعلى ، ورأسه إلى أسفل ، فبالنسبة للجهة الحقيقة لم يتغير عليه شيء إذ لا تزال السماء فوقه والأرض تحته ، أما بالنسبة للإضافية فإن الأرض فوق رأسه [٢] .

« وإذا كان كذلك فالملائكة الذين في الأفلاك من جميع الجوانب ، هم باعتبار الحقيقة ، كلهم فوق الأرض ، وليس بعضهم تحت بعض ، ولا هم تحت شيء من الأرض ، أي الذين في ناحية الشمال ليسوا تحت الذين في ناحية الجنوب وكذلك من كان في ناحية برج السرطان ليس تحت من كان في ناحية برج العقرب وإن كان بعض جوانب السماء تلي رؤوسنا تارة وأرجلنا أخرى ، وإن كان فلك الشمس فوق القمر ، وكذلك السحاب ، وطير الهواء ، هو مع جميع الجوانب فوق الأرض وتحت السماء ، ليس شيء منه تحت الأرض ، ولا من في هذا الجانب تحت من في هذا الجانب ... [فـ] علم أنه لا يلزم من كون الخالق فوق السماوات ،

---

(١) انظر : نقض التأسيس - مطبوع - (٢/٢١٥) .
(٢) انظر : درء التعارض (٦/٣٢٧-٣٢٨) .

أن يكون تحت شيء من المخلوقات ، وكأن من احتج بمثل هذه الحجة إنما احتج بالخيال الباطل الذي لا حقيقة له ... » (١) .

« وإذا كانت المخلوقات التي في الأفلاك والهواء والأرض لا يلزم من علوها على ما تحتها أن تكون تحت ما في الجانب الآخر من العالم ، فالعلي الأعلى – سبحانه – أولى أن لايلزم من علوه على العالم أن يكون تحت شيء منه » (٢) .

وقد سبق – عند ذكر أدلة أهل السنة العقلية على العلو – أن كون العالم كرة من أدلة العلو .

ومنها : أنه لا يسلم لزوم السفول ، وإن سلم لزومه فلابد من دليل ينفي به ذلك ، ولا يلزم من ذلك نقص ، لأن الأفلاك موصوفة بالعلو على الأرض – مع لزوم ماذكر من السفول تحت سكان الوجه الآخر – وليس ذلك نقصا فيها . وإذا كان هذا في المخلوقات فالخالق أولى أن يتنزه عنه حين يوصف بالعلو عليها كلها (٣) .

أما دعوى أنه يلزم أن يكون الله فلكا محيطا بالعالم حتى يكون عاليا عليه فيقال : « على هذا التقدير إذا كان محيطا لم يكن سافلا البتة ، بل يكون عاليا ، وعلى هذا فإذا كان هو الظاهر الذي ليس فوقه شيء ، وهو الباطن الذي ليس دونه شيء ، ولو أدلى المدلي بحبل لهبط عليه – كان محيطا بالعالم عاليا عليه مطلقا ولم يلزم من ذلك أن يكون فلكا ولا مشابها للفلك ، فإن الواحد من المخلوقات تحيط قبضته بما في يده من جميع جوانبها ، وليس شكلها شكل يده ، بل ولا شكل يده شكلها » (٤) .

ثم إن العلو لا يشترط فيه الإحاطة ، وإن كانت الإحاطة لا تناقضه والناس يعلمون أن الله فوق العالم ، وإن لم يعلموا أنه محيط به ، وإذا علموا أنه محيط به لم يكن ذلك ممتنعا عندهم .

---

(١) درء التعارض (٦/٣٢٨-٣٢٩) بتصرف يسير .
(٢) المصدر السابق (٦/٣٣٠) .
(٣) انظر : المصدر نفسه (٦/٣٣٠-٣٣٣) .
(٤) المصدر نفسه (٦/٣٣٥) .

و« الله تعالى ليس مثل فلك من الأفلاك ، ولا يلزم إذا كان فوق العالم ومحيطا به أن يكون مثل فلك ، فإنه العظيم الذي لا أعظم منه » [١] .

« والمقصود : أنه إذا كان الله أعظم وأكبر وأجل من أن يقدر العباد قدره ، أو تدركه أبصارهم ، أو يحيطون به علما ، وأمكن أن تكون السموات والأرض في قبضته لم يجب - والحال هذه - أن يكون تحت العالم ، أو تحت شيء منه ، فإن الواحد من الآدميين إذا قبض قبضة أو بندقة أو حمصة أو حبة خردل وأحاط بها بغير ذلك ، لم يجز أن يقال : إن أحد جانبيها فوقه ، لكون يده لما أحاطت بها كان منها الجانب الأسفل يلي يده من جهة سفلها ، ولو قدر من جعلها فوق بعضه بهذا الاعتبار ، لم يكن هذا صفة نقص ، بل صفة كمال .

وكذلك أمثال ذلك من إحاطة المخلوق ببعض المخلوقات ، كإحاطة الإنسان بما في جوفه ، وإحاطة البيت بما فيه ، وإحاطة السماء بما فيها من الشمس والقمر والكواكب ، فإذا كانت هذه المحيطات لايجوز أن بقال : إنها تحت المحاط وإن ذلك نقص ، مع كون المحيط يحيط به غيره - فالعلي الأعلى المحيط بكل شيء ، الذي تكون الأرض جميعا قبضته يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه ، كيف يجب أن يكون تحت شيء مما هو عال عليه أو محيط به ، ويكون ذلك نقصا ممتنعا ؟ » [٢] .

والخلاصة :

١ - أن كون العالم كرة دليل على العلو ، لأنه ليس هناك إلا علو مطلق أو سفل ، وهو مركز الأرض ، وهذا بالنسبة لجميع سكان الأرض ، وإذا ثبت أن الله بائن من خلقه فهو في جهة العلو مطلقا .

٢ - أن الأرض والسموات إذا كان الله يقبضها بيده ، فتصور أن يكون تحت شيء منها تصور فاسد ، لم يقدر صاحبه ربه حق قدره . فكل ما يفترضه

---

(١) درء التعارض (٦/٣٣٩) .

(٢) المصدر السابق (٦/٣٣٩-٣٤٠) .

المفترض من لزوم أن يكون الله محيطا بالمخلوقات ، أو أنه فلك ، أو غير ذلك من التصورات فهي إما تصورات فاسدة ، كتصور أنه فلك أو أنه لا يلزم منها نقص ينافي كمال ربوبية الله تعالى ككون الله تعالى محيطا بخلقه .

ولشيخ الإسلام في ذلك مناقشات مطولة بين من خلالها أن ثبوت العلو الذي جاءت به النصوص وفطرت عليه العقول – لا يلزم منه شيء من هذه اللوازم التي ذكرها نفاته [١] .

ومن ذلك أن لقائل أن يقول : ما فائدة أن يتوجه الإنسان عند الدعاء إلى العلو ، ولماذا لا يتجه إلى إحدى الجهات الأخرى من يمين أو شمال ما دامت نهايتها العلو نفسه ؟ يقول شيخ الإسلام – بعد توضيحه لبعض الأمور – : « وإذا كان مطلوب أحدهما مافوق الفلك لم يطلبه إلا من الجهة العليا ، لم يطلبه من جهة رجليه أو يمينه أو يساره لوجهين :

أحدهما : أن مطلوبه من الجهة العليا أقرب إليه من جميع الجهات ، فلو قدر رجل أو ملك يصعد إلى السماء أو إلى ما فوق ، كان صعوده مما يلي رأسه أقرب إذا أمكنه ذلك ، ولا يقول عاقل : إنه يخرق الأرض ثم يصعد من تلك الناحية ، ...

الوجه الثاني : أنه إذا قصد السفل بلا علو كان ينتهي قصده إلى المركز ، وإن قصده أمامه أو وراءه أو يمينه أو يساره من غير قصد العلو كان منتهى قصده أجزاء الهواء ، فلابد له من قصد العلو ضرورة ، سواء قصد مع ذلك هذه الجهات أو لم يقصدها ، ولو فرض أنه قال : أقصده من اليمين مع العلو ، أو من السفل مع العلو ، كان هذا بمنزلة من يقول : أريد أن أحج من المغرب ، فأذهب إلى خراسان ثم أذهب إلى مكة ... » [٢] .

---

(١) انظر : درء التعارض (٦/٣٢٦–٣٤٠) ، ونقض التأسيس – مطبوع – (٢/٢١١–٢٣٠) ، ورسالة في الهلال – مجموع الفتاوى (٢٥/١٩٦–١٩٧) .

(٢) الرسالة العرشية ، مجموع الفتاوى – (٦/٥٦٨–٥٦٩) .

المسألة السادسة : كلام الله .

يعتبر مذهب ابن كلاب وأبي الحسن الأشعري وأتباعهم في كلام الله من المذاهب الجديدة التي لم يسبقوا إليها ، ولذلك أصبحت هذه المسألة هي أخص مذهب الأشعري التي يكون الرجل بها مختصا بكونه أشعريا ، أما سائر المسائل فليس لابن كلاب أو الأشعري بها اختصاص « بل ما قالا ، قاله غيرهما ، إما من أهل السنة والحديث ، وإما من غيرهم ، بخلاف ما قاله ابن كلاب في مسألة الكلام ، واتبعه عليه الأشعري ، فإنه لم يسبق ابن كلاب إلى ذلك أحد ، ولا وافقه عليه أحد من رؤوس الطوائف » (١) .

وهي مسألة مرتبطة ارتباطا وثيقا بمسألة الصفات الاختيارية ، وقيامها بالله تعالى ، بل مسألة الكلام إحدى أصولها الكبار .

وقبل عرض مذهب الأشاعرة فيه (٢) ، ومنهج شيخ الإسلام في مناقشاته لهم ، لابد - لكي تتضح الصورة - من عرض خلاف الطوائف في مسألتين :

إحداهما : أقوالهم في مسمى « الكلام » ومن « المتكلم » ؟

الثانية : أقوالهم في « كلام الله » .

---

(١) درء التعارض (٩٩/٢) ، وانظر التسعينية (ص : ١٤٩-٢٨٨) .

(٢) انظر في مذهب الأشاعرة في كلام الله ما سبق في فصل تطور المذهب الأشعري ، وأقوال أعلامهم فيه ، ويمكن الإشارة إلى بعض كتبهم وأقوالهم في كلام الله ، انظر : اللمع للأشعري (ص : ١٧، ١٨) - ت مكارثي ، والرسالة إلى أهل الثغر (ص : ٧٠-٧٢) ، والتمهيد للباقلاني (ص : ٢٥٠-٢٥١) ت مكارثي ، ورسالة الحرة - المطبوعة باسم الانصاف (ص : ٨٠-١٤٣) حيث أطال جدا في شرح مذهب الأشاعرة ، وانظر : مشكل الحديث لابن فورك (ص : ١٦٩، ١٩٢-١٩٤، ٢١٢-٢١٥) - ط المكتبة العصرية ، وأصول الدين للبغدادي (ص : ١٠٦-١٠٨) ، والاعتقاد للبيهقي (ص : ٩٤-١١١) ، والأسماء والصفات له (ص : ١٨١-٢٧٦) ، حيث شرح مذهب الأشاعرة وجمع في ذلك نصوصا كثيرة مع ذكر أقوال السلف ، وحاول تأويلها بما لا يعارض مذهب الأشاعرة . وانظر : الإرشاد للجويني (ص : ٩٩-١٣٧) ، ولمع الأدلة له (ص : ٨٩-٩٣) - ط الأولى ، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص : ٧٣-٨٣) - ط دار الكتب العلمية ، ونهاية الأقدام (ص : ٢٦٨-٣١٧) ، والأربعين للرازي (ص : ١٧٣-١٨٤) ، وغاية المرام للآمدي (ص : ٨٨-١٢٠) ، وطوالع الأنوار للبيضاوي (ص : ٧٨-٧٩) ، والمواقف للإيجي - مع شروحه - (٩١/٨-١٠٤) وغيرها .

أولا : الأقوال في مسمى « الكلام » و« المتكلم » :

والمقصود مسماهما عند الإطلاق ، ويلاحظ أن الخلاف في ذلك قد بنت عليه كل طائفة قولها في كلام الله تعالى .

والأقوال في مسمى « الكلام » أربعة :

١ - قيل هو اسم لمجرد الحروف ، ومسماه هو اللفظ ، وأما المعنى فليس جزء مسماه ؛ بل هو مدلول مسماه ، وهذا قول المعتزلة وغيرهم ، فعندهم أن **الكلام اسم للفظ بشرط دلالته على المعنى . ولذلك قالوا في كلام الله إنه مخلوق** منفصل عن الله ، لأن الكلام هو الألفاظ والحروف ، وهذه لا يجوز أن تقوم بالله فجعلوها مخلوقة منفصلة .

٢ - وقيل : هو اسم لمجرد المعنى ، فمسماه هو المعنى ، وإطلاق الكلام على اللفظ والحروف مجاز ، لأنه دال عليه ، وهذا قول الكلابية والأشعرية الذين يقولون إن الكلام هو المعنى المدلول عليه باللفظ . ولقولهم هذا قالوا في كلام الله إنه معنى قائم بالنفس ، ليس بحروف ولا أصوات ، ثم قالوا عن القرآن المتلو إنه ليس كلام الله ، بل هو حكاية أو عبارة عن كلام الله ، لأن الكلام عندهم هو المعنى فقط ، أما إطلاق اللفظ عليه فمجاز .

٣ - وقيل : إن الكلام يطلق على كل من اللفظ والمعنى بطريق الاشتراك اللفظي . وهذا قول بعض متأخري الأشعرية لجأوا إليه كمخرج من التناقض الذي وقعوا فيه ، ومن هؤلاء الجويني والرازي [١] . ويلاحظ أن التعبير بالمشترك اللفظي لا يقتضي أن يكون بينهما تقارب في المعنى ، بل هما بمنزلة المشترى الذي يطلق على الكوكب وعلى المبتاع .

---

(١) هذا هو القول الثاني للأشاعرة بعد القول السابق ، وقد ذكر شيخ الإسلام أن للأشاعرة قولا ثالثا يروى عن أبي الحسن وهو : أن اللفظ مجاز في كلام الله حقيقة في كلام الآدميين ، لأن حروف الآدميين تقوم بهم ، فلا يكون الكلام قائما بغير المتكلم ، بخلاف الكلام القرآني فانه لا يقوم عنده بالله ، فيمتنع أن يكون كلامه . الإيمان (ص : ١٦٢) .

٤ - وقيل : إن الكلام يتناول اللفظ والمعنى جميعا ، كما يتناول لفظ الإنسان للروح والبدن جميعا ، وهذا قول السلف والفقهاء والجمهور الذين يقولون إن الكلام اسم عام لهما جميعا ، يتناولها عند الإطلاق وإن كان مع التقييد يراد به هذا تارة ، وهذا تارة . ولقول السلف هنا في الكلام قالوا في كلام الله تعالى - من القرآن وغيره مما تكلم به - إنه شامل للفظ والمعنى ، وإن القرآن حروفه ومعانيه كلام الله تعالى [١] .

أما أهم الأقوال في من « المتكلم » فثلاثة :

١ - أحدها أن المتكلم من فعل الكلام ، ولو كان منفصلا عنه ، فعله في غيره . وهذا قول المعتزلة والجهمية . وهؤلاء يقولون : هو صفة فعل منفصل عن الموصوف لا صفة ذات . ولذلك أنكروا صفة الكلام الثابتة لله ، وقالوا إن كلام الله مخلوق .

٢ - الثاني : أن المتكلم هو من قام به الكلام ، ولو لم يكن بفعله ، ولا هو بمشيئته وقدرته . وهذا قول الكلابية والأشعرية والسالمية وغيرهم فهؤلاء يقولون : هو صفة ذات لازمة للموصوف لا تتعلق بمشيئته ولا قدرته . ولذلك **قالوا في كلام الله إنه المعنى النفسي القائم بالله ، وإن الله لا يتكلم إذا شاء متى شاء ، بل كلامه أزلي قائم به كحياته وعلمه .**

٣ - الثالث : أن المتكلم من جمع الوصفين ، فقام به الكلام وقدر عليه . فهو من تكلم بفعله ومشيئته وقدرته ، وقام به الكلام ، وهذا قول السلف وأكثر أهل الحديث وطوائف من المرجئة والكرامية وغيرهم . فهؤلاء يقولون : هو صفة ذات وصفة فعل ، وهو قائم بالمتكلم متعلق بمشيئته وقدرته . وهذا مطابق لمذهب السلف في كلام الله [٢] .

---

(١) انظر في هذه الأقوال : الإيمان (ص : ١٦٢) - ط المكتب الإسلامي ، ودرء التعارض (٣٢٩/٢ ، ٢٢٢/١٠) ، والاستقامة (٢١١/١) ، ومسألة الأحرف - مجموع الفتاوى - (٦٧/١٢) ، ومجموع الفتاوى (٥٣٣/٦) .

(٢) انظر : منهاج السنة (٢٩٤/٢) - ط دار العروبة المحققة ، ودرء التعارض (٢٢٢/١٠) ، والتسعينية (ص : ١٤٦) ، وشرح الأصفهانية (ص : ٦٧-٦٩) - ت مخلوف .

والخلاف في هاتين المسألتين : « الكلام » و « المتكلم » يوضح كيف وقع الخلاف في المسألة الأصل « مسألة كلام الله تعالى » . التي وقع فيها خلاف عريض بين الطوائف .

ثانيا : الأقوال في « كلام الله » :

الأقوال في كلام الله على وجه الإجمال ستة أو سبعة ، وعلى وجه التفصيل عشرة أو تزيد ، وأهم هذه الأقوال :

١ - أن كلام الله ليس صفة قائمة به ، ولا مخلوقا منفصلا عنه ، بل هو ما يفيض على النفوس إما من العقل الفعال أو غيره ، حسب نظريتهم في الخلق ، حيث إنهم يزعمون أن الله لا تقوم به الصفات ، وليس خالقا باختياره ، وليس عالما بالجزئيات . وهذا قول الفلاسفة والصابئة ومن وافقهم . وهؤلاء ربما سموا هذا الفيض كلاما بلسان الحال ، وربما قالوا : إن الله متكلم مجازا .

٢ - قول من قد يوافق الفلاسفة في أن كلام الله هو ما يفيض على النفوس من العقل الفعال أو غيره ، لكن يقولون إن هذا الفيض يكون للأنبياء والأولياء ، ثم إذا غلب عليهم القول بالإتحاد ووحدة الوجود قالوا : كل كلام في الوجود هو كلام الله ، سواء نثره ونظامه ، حسنه وقبيحه - تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا - وهذا قول غلاة الصوفية وفلاسفتهم [١] .

٣ - إن كلام الله مخلوق منفصل عنه ، خلقه في غيره ، وهذا قول المعتزلة والجهمية الذين ينفون أن تقوم بالله صفة من الصفات ، لا حياة ، ولا علم ، ولا قدرة ، ولا كلام .

٤ - إن كلام الله معنى واحد قديم ، قائم بذات الله أزلا وأبدا ، هو الأمر بكل ما أمر الله به ، والنهي عن كل ما نهى الله عنه ، والخبر عن كل ما أخبر الله عنه ، إن عبر عنه بالعربية كان قرآنا ، وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة ،

---

(١) لم يفرد شيخ الإسلام مذهب هذه الطائفة بقول مستقل ، وإنما جعل مذهبهم مع مذهب الفلاسفة ، وكأنه اعتبره حالة تمر على بعض غلاتهم ، ولكنه أشار إلى مذهبهم بوضوح في مجموع الفتاوى (٣١٦/٦) .

وإن عبر عنه بالسريانية كان انجيلا ، والأمر والنهي والخبر عندهم ليست أنواعا ينقسم الكلام إليها ، وإنما هي صفات إضافية ، كما يوصف الشخص الواحد بأنه ابن لزيد ، وعم لعمرو ، وخال لبكر . ويقول هؤلاء إن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته ، وكلامه بغير حرف وصوت . وهذا قول ابن كلاب والأشعري ومن اتبعهم . ثم هؤلاء افترقوا :

أ – فمنهم من قال : إنه معنى واحد في الأزل ، وإنه في الأزل أمر ونهي وخبر . وهذا قول الأشعري .

ب– ومنهم من قال : هو عدة معان : الأمر والنهي والخبر والاستخبار . وهذا قول ابن كلاب .

جـ – ومنهم من قال : بل يصير أمرا ونهيا عند وجود المأمور والنهي . وهو قول بعضهم .

٥ – قول من يوافق الكلابية والأشعرية في أن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته ولكنهم قالوا : الكلام القديم هو حروف ، أو حروف وأصوات قديمة لازمة لذات الرب أزلا وأبدا ، لايتكلم بها بمشيئته وقدرته ، ولا يتكلم بشيء بعد شيء . ولم يفرق هؤلاء بين جنس الحروف وجنس الكلام ، وبين عين الحروف الأزلية ، بل كله قديم أزلي ، وليست الباء قبل السين ولا السين قبل الميم .

وهذا قول السالمية ومن اتبعهم كابن الزاغوني وبعض أهل الحديث وغيرهم . ومن هؤلاء من يقول في الحروف : إن الترتيب يكون في ماهيتها لا في وجودها ، كما أن من هؤلاء من يقول : إن ما يسمع من أصوات العباد بالقرآن أو بعضه هو الكلام القديم ، وقد يصرحون بأنه صوت الله . وهذا أقوال باطلة ظاهرة الفساد .

٦ – إن الله يتكلم بمشيئته وقدرته بالقرآن العربي وغيره ، وكلامه قائم به ، لكنه حادث بذات الله ، تكلم به بعد أن لم يكن متكلما ، قالوا : ولم يكن يمكنه أن يتكلم بمشيئته في الأزل لامتناع حوادث لا أول لها ، فيمتنع أن يكون كلامه قديما لامتناع كون المقدور قديما . وهؤلاء يقولون : إن الله يتكلم بحروف وأصوات . وهذا قول الكرامية والهشامية ومن وافقهم .

٧ - « قول من يقول : كلامه يرجع إلى ما يحدثه من علمه وإرادته القائم بذاته . ثم من هؤلاء من يقول : لم يزل ذلك حادثا في ذاته ، كما يقوله أبو البركات صاحب المعتبر ، ومنهم من لا يقول بذلك . وأبو عبد الله الرازي يقول بهذا القول في مثل المطالب العالية » .

٨ - « قول من يقول : كلامه يتضمن معنى قائما بذاته ، وهو ما خلقه في غيره ، ثم من هؤلاء من يقول في ذلك المعنى بقول ابن كلاب ، وهذا قول أبي منصور الماتريدي . ومنهم من يقول بقول المتفلسفة ، وهذا قول طائفة من الملاحدة الباطنية ، متشيعهم ومتصوفهم » .

٩ - « قول من يقول : كلام الله مشترك بين المعنى القديم بالذات ، وبين ما يخلقه في غيره من الأصوات . وهذا قول أبي المعالي ومن اتبعه من متأخري الأشعرية » [(١)] .

١٠ - قول أهل السنة والجماعة : وهو أن الله « لم يزل متكلما إذا شاء ومتى شاء ، وكيف شاء ، بكلام يقوم به ، وهو يتكلم بصوت يسمع ، وإن نوع الكلام أزلي قديم ، وإن لم يجعل نفس الصوت المعين قديما » [(٢)] . فهم يقولون : « إن القرآن جميعه كلام الله ، حروفه ومعانيه ، ليس شيء من ذلك كلاما لغيره ، ولكن أنزله على رسوله ، وليس القرآن اسما لمجرد المعنى ، ولا لمجرد الحرف ، بل لمجموعهما ، وكذلك سائر الكلام ليس هو الحروف فقط ، ولا المعاني فقط ، كما أن الإنسان المتكلم الناطق ليس هو مجرد الروح ، ولا مجرد الجسد ، بل مجموعهما وإن الله تعالى يتكلم بصوت كما جاءت به الأحاديث الصحاح ، وليس ذلك كأصوات العباد ، لا صوت القارئ ولا غيره ، وإن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ، ولا في صفاته ، ولا في أفعاله ، فكما لا يشبه علمه وقدرته وحياته علم المخلوق وقدرته وحياته ، فكذلك لا يشبه كلامه كلام المخلوق ، ولا معانيه تشبه معانيه ، ولا حروفه يشبه حروفه ، ولا صوت الرب يشبه صوت العبد ،

---

(١) منهاج السنة (٢/٢٨١-٢٨٢) - ط دار العروبة - المحققة .

(٢) المصدر السابق (٢/٢٨١) .

فمن شبه الله بخلقه فقد ألحد في أسمائه وآياته ، ومن جحد ماوصف به نفسه فقد ألحد في أسمائه وآياته » [(١)] .

هذه خلاصة الأقوال في كلام الله [(٢)] ، وبعضها - كما يلاحظ - قد يتشعب إلى أقوال أخرى ، كما هي سنة الله في الاختلاف والافتراق أنه لايقف عند حد معين .

والذي يهم من هذا الأقوال :

- قول الأشاعرة ومن اتبعهم .

- قول أهل السنة والجماعة ، وموقفهم من مذهب الأشاعرة كما شرحه وأوضحه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى :

رد شيخ الإسلام على الأشاعرة في كلام الله :

يلاحظ أن مذهب الأشاعرة في كلام الله تعالى يقوم على عدة أمور - بعد إثباتهم لصفة الكلام بإجمال ضمن الصفات السبع - فهم يقولون :

١ - إنه معنى قائم بالنفس ، دون الحروف والألفاظ . وهذا ما يسمونه بالكلام النفسي ، ومن ثم منعوا أن يكون كلام الله بحرف وصوت .

٢ - وإنه قديم أزلي قائم بذات الله تعالى كحياته وعلمه ، ولذا فهو لايتعلق بمشيئة الله وقدرته ، ولا يتكلم إذا شاء متى شاء .

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٤٣/١٢-٢٤٤) .

(٢) انظر فيما سبق من الأقوال : الجواب الصحيح (١٦٢/٢-١٦٣ ، ٩٤/٣-١٠٣) ، مسألة الأحرف - مجموع الفتاوى - (٤٢/١٢-٥٢) ، والمسألة المصرية - مجموع الفتاوى (١٦٣/١٢-١٧٣) ، ومنهاج السنة (٢٧٨/٢-٢٨٦) - ط دار العروبة المحققة ، (١٠٤/٣-١٠٧) - ط بولاق ، درء التعارض (٢٥٥/٢) ، شرح الأصفهانية (ص : ٣٤١) - ت العودة ، جواب أهل العلم والإيمان - مجموع الفتاوى - (١٦٥/١٧-١٦٦) ، والنبوات (ص : ٢٠٢) - ط دار الكتب العلمية ، ومجموع الفتاوى (٢٨٣/٩-٢٨٥) . وانظر : مختصر الصواعق (٢٨٦/٢-٢٩٣) ، وشرح الطحاوية (ص : ١٧٩-١٨٠) - ط المكتب الإسلامي الرابعة ، وقد اعتمد شارح الطحاوية في نقل الأقوال على ما في منهاج السنة (٢٧٨/٢-٢٨٦) . ط دار العروبة ، ت رشاد سالم .

٣ - وإنه معنى واحد لا يتجزأ ، هو الأمر بكل مأمور والنهي عن كل منهي عنه ، والخبر عن كل مخبر عنه ، إن عبر عنه بالعربية كان قرآنا ، وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة ، وأن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلا .

٤ - إن القرآن العربي عبارة عن كلام الله ، وهو مخلوق ، أتى به جبريل أو محمد ﷺ ، أو أوجده الله في الهواء أو في اللوح المحفوظ . ودعموا مذهبهم هذا بمذهب اللفظية الذين قالوا : ألفاظنا بالقرآن مخلوقة ، - ولما كان الإمام أحمد وهو إمام أهل السنة قد أنكر على الطائفتين وبدعهم : من قال : لفظي بالقرآن **مخلوق ، ومن قال لفظي به غير مخلوق ، لما في ذلك من اللبس وخلط الحق بالباطل - قالت الأشعرية : إن الإمام قصد باللفظ : النبذ والطرح ، ولم يقصد التلاوة ، وإنه قصد إنكار هذا المعنى على من قال : لفظي بالقرآن مخلوق** (١) .

٥ - إن تكليم الله لملائكته وتكليمه لموسى ، وتكليمه لعباده يوم القيامة ، ومناداته لمن ناداه ، إنما هو خلق إدراك في المستمع أدرك به مالم يزل موجودا (٢) .

وقد جاءت مناقشة شيخ الإسلام وردوده على الأشاعرة في هذه المسائل متنوعة وكثيرة ، إما في رسائل مستقلة أو ضمن كتبه المطولة ، وأهمها ماجاء في كتبه التالية :

١ - قاعدة في القرآن وكلام الله .

٢ - مسألة الأحرف التي أنزلها الله على آدم .

٣ - المسألة المصرية في القرآن .

٤ - الكيلانية .

وهذه - مع رسائل وفتاوى غيرها - موجودة ضمن الجزء الثاني عشر الخاص بالقرآن ، من مجموع الفتاوي .

---

(١) انظر في مسألة « اللفظ » ومذهب الأشعرية فيها وفي المقصود بكلام الإمام أحمد : الكيلانية - مجموع الفتاوى - (١٢/٣٥٩-٣٦٤) .

(٢) انظر : درء التعارض (٢/٣٠٥-٣٠٦) .

٥ - التسعينية . وقد اشتملت على مناقشة للأشاعرة من ثمانية وسبعين وجها [١] ، كلها للرد عليهم حول كلام الله . وهي مناقشات فريدة في هذا الباب .

ويمكن ذكر منهجه في ذلك كما يلي :-

أولا : نشأة قول الأشاعرة في كلام الله ، وأسبابه :

قلما يعرض شيخ الإسلام لمسألة كلام الله وأقوال الكلابية والأشاعرة فيه إلا ويعرض لنشأة مذهبهم في ذلك ، تلك النشأة التي أصبحت تمثل مذهبا خاصا بهم ، تميزوا به عن غيرهم .

وقد بين شيخ الإسلام أن قول الأشاعرة في كلام الله جزء من مذهبهم في الصفات الاختيارية القائمة بالله ، والتي نفوها لأجل دليل حدوث الأجسام والأعراض الذي استدلوا به على حدوث العالم - وقد سبق شرحه عند الكلام على توحيد الربوبية ، وعلى مانفوه من الصفات - وأول من ابتدع مقالة نفي **الصفات الفعلية القائمة بالله ومقالة القول بقدم كلام الله وأنه معنى واحد ليس بحرف ولا صوت ابن كلاب ، وتبعه على ذلك الأشاعرة .**

فإن الناس قبل ابن كلاب كانوا في الصفات على قولين :

- قول أهل السنة الذين يثبتون جميع الصفات ، كالعلم والحياة والقدرة والإرادة والكلام والوجه واليدين والعين والمجيء والنزول والاستواء والغضب والمحبة وغيرها ، دون أن يفرقوا بين صفات الذات ، وصفات الفعل المتعلقة بمشيئته وقدرته .

- وقول الجهمية والمعتزلة الذين ينفون جميع هذه الصفات دون تفريق .

---

(١) عرض شيخ الإسلام في بداية التسعينية لبعض القضايا المتعلقة بمحنته في مصر ، وموقفه منها ، وأهمها مسألة العلو والجهة ومسألة كلام الله ، وبدأ في (ص : ٣٠) مناقشة مسألة كلام الله والحرف والصوت ، وفي (ص : ١٣٨-١٤٣) نقل كلام الرازي في نهاية العقول ، ثم رد عليه من ثمانية وسبعين وجها (ص : ١٤٣-٢٤١) .

– ولم يكن هناك قول ثالث غيرهما حتى جاء ابن كلاب فأثبت لله الصفات المعنوية والذاتية كالعلم والإرادة والكلام والوجه واليدين ، ونفي ما يتعلق بمشيئته وإرادته مما يقوم بذاته ، من الصفات الاختيارية . وتبعه على ذلك الأشعري وجمهور الأشاعرة .

وكذلك كانوا في كلام الله على قولين :

– قول المعتزلة والجهمية الذين يقولون إن كلام الله مخلوق خلقه في غيره . ولذلك قالوا بخلق القرآن .

– قول أهل السنة الذين يثبتون صفة الكلام وأن الله يتكلم إذا شاء متى **شاء ، وأنه كلم موسى ، ويكلم عباده يوم القيامة ، وأن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وهذا شامل لحروفه ومعانيه ، وأن نوع الكلام قديم وجنسه حادث بناء على أن الله يتكلم بمشيئته وإرادته .**

– ولم يكن هناك قول ثالث حتى جاء ابن كلاب فابتدع القول بأن كلام الله قديم ، وأنه معنى واحد ، وأنه لا يتعلق بمشيئة الله وإرادته .

يقول شيخ الإسلام في جواب سؤال عن أن القول بأن كلام الله قديم ، لا بصوت ولا حرف إلا معنى قائم بذات الله ، هو قول الأشعرية – فقال : « هذا صحيح ولكن هذا القول أول من قاله في الإسلام عبد الله بن كلاب ، فإن السلف والأئمة ، كانوا يثبتون لله تعالى مايقوم به من الصفات ، والأفعال المتعلقة بمشيئته وقدرته . والجهمية تنكر هذا وهذا ، فوافق ابن كلاب السلف على القول بقيام الصفات القديمة ، وأنكر أن يقوم به شيء يتعلق بمشيئته وقدرته ... » [(١)] ، ثم ذكر أن الأشعري وافق ابن كلاب على قوله .

وابن كلاب والأشعري إنما ابتدعا هذا القول – في كلام الله وفي الصفات الاختيارية – لتقصيرهما في علم السنة ، وتسليمهما للمعتزلة أصولا فاسدة ، فصارا يوافقان المعتزلة في بعض أصولهم وإن لم يكونا موافقين لهم بإطلاق [(٢)] .

---

(١) المسألة المصرية في القرآن – مجموع الفتاوى – (١٧٨/١٢) .
(٢) انظر : الاستقامة (٢١٢/١) .

وقد نقل شيخ الإسلام نصا لأبي نصر السجزي في رسالته المعروفة إلى أهل زبيد – والتي تسمى باسم : الرد على من أنكر الحرف والصوت – بين فيه نشأة قول ابن كلاب ومن اتبعه في كلام الله فقال : « اعلموا – أرشدنا الله وإياكم – أنه لم يكن خلاف بين الخلق على اختلاف نحلهم من أول الزمان إلى الوقت الذي ظهر فيه ابن كلاب والقلانسي والأشعري وأقرانهم – الذين يتظاهرون بالرد على المعتزلة ، وهم معهم ، بل أخس منهم في الباطن – من أن الكلام لا يكون إلا حرفا وصوتا ، ذا تأليف واتساق ، وإن اختلفت به اللغات ، وعبر عن هذا المعنى الأوائل الذين تكلموا في العقليات وقالوا : الكلام حروف متسقة ، وأصوات مقطعة ، وقالت [العرب] [1] – يعني علماء العربية [2] – : الكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ، فالاسم مثل زيد وعمرو ، والفعل مثل جاء وذهب ، والحرف الذي يجيء لمعنى مثل هل وبل وقد ، وما شاكل ذلك ، فالإجماع منعقد بين العقلاء على كون الكلام حرفا وصوتا .

فلما نبغ ابن كلاب وأضرابه ، وحاولوا الرد على المعتزلة من طريق مجرد العقل ، وهم لا يخبرون أصول السنة ، ولا ما كان السلف عليه ، ولا يحتجون بالأخبار الواردة في ذلك ، زعما منهم أنها أخبار آحاد وهي لا توجب علما ، وألزمتهم المعتزلة أن الإتفاق [3] حاصل على أن الكلام حرف وصوت ، ويدخله التعاقب والتأليف .... قالوا : فعلم بهذه الجملة أن الكلام المضاف إلى الله تعالى خلق له ، أحدثه وأضافه إلى نفسه ، كما نقول : خلق الله ، وعبد الله ، وفعل الله .

فضاق بابن كلاب وأضرابه النفس عند هذا الإلزام لقلة معرفتهم بالسنن ، وتركهم قبولها ، وتسليمهم العنان إلى مجرد العقل . فإلتزموا ما قالته المعتزلة ، وركبوا مكابرة العيان ، وخرقوا الإجماع المنعقد بين الكافة : المسلم والكافر ،

---

(١) ليست في درء التعارض ، وهي في الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص : ٨٩) – ط على الآلة الكاتبة .

(٢) شرح من شيخ الإسلام .

(٣) هكذا في الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص : ٩٠) ، والذي في درء التعارض (٨٤/٢) [وألزمتهم المعتزلة الاتفاق على أن الاتفاق حاصل ...] .

وقالوا للمعتزلة : الذي ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام ، وإنما سمى ذلك كلاما على المجاز لكونه حكاية أو عبارة عنه ، وحقيقة الكلام : معنى قائم بذات المتكلم ، فمنهم من اقتصر على هذا القدر ، ومنهم من احترز عما علم دخوله على هذا الحد ، فزاد فيه : « تنافي [١] السكوت والخرس والآفات المانعة فيه [٢] من الكلام ، ثم خرجوا من هذا إلى أن إثبات الحرف والصوت في كلام الله تجسيم ، وإثبات اللغة تشبيه ، وتعلقوا بشبه منها قول الأخطل :

إن البيان من الفؤاد وإنما　　جعل اللسان على الفؤاد دليلا [٣]

فغيروه وقالوا :

إن الكلام من الفؤاد [٤] » [٥] .

ثم نقل شيخ الإسلام نصوصا أخرى للسجزي وللكرجي ، ولأبي حامد الإسفراييني الذي اشتهر عنه مخالفة ابن كلاب والأشاعرة في مسألة كلام الله ، التي تطرق إليها في أصول الفقه عند الكلام على صيغ الألفاظ ، وأن الأمر هل هو أمر لصيغته أو لقرينة تقترن به [٦] .

---

(١) في الرد على من أنكر الحرف [ما ينافي] .

(٢) [فيه] ليست في الرد على من أنكر الحرف .

(٣) لم أجده فى ديوانه – صنعة السكرى – ، وكثيرا ما يورده الأشاعرة فى كتبهم . انظر التمهيد للباقلانى (ص : ٢٥١) – ت مكارثى ، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص : ٧٥) ، وغاية المرام (ص : ٩٧) ، وذكر المحقق في الحاشية أن بعض طابعي ديوان الأخطل أضافوا هذا البيت إلى ما نسب إليه . وانظر الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص : ٩٢–٩٣) – حاشية المحقق . وقال شيخ الإسلام في الإيمان (ص : ١٣٢) – ط المكتب الإسلامي : « من الناس من أنكر أن يكون هذا من شعره ، وقالوا : انهم فتشوا دواوينه فلم يجدوه . وهذا يروى عن أبي محمد الخشاب . وقال بعضهم : لفظه ان البيان لفي الفؤاد ... » ، وانظر : مجموع الفتاوى (٦/٢٩٦–٢٩٧) .

(٤) في الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص : ٩٢) :

ان الكلام من الفؤاد وانما　　جعل اللسان على الكلام دليلا

(٥) درء التعارض (٢/٨٣–٨٦) ، وقارن بالرد على من أنكر الحرف والصوت (ص : ٨٧–٩٢) . ط على الآلة الكاتبة .

(٦) انظر : درء التعارض (٢/٩٥–١٠٨) .

ثم قال شيخ الإسلام ابن تيمية معلقا على هذه النصوص التي نقلها ، مبينا الأصل والسبب الذي حدا بابن كلاب والأشعري إلى أن يقولا في كلام الله ما قالا ، – قال –: « وإنما اضطر ابن كلاب والأشعري ونحوهما إلى هذا الأصل ، أنهم لما اعتقدوا أن الله لايقوم به مايتعلق بمشيئته وقدرته ، لا فعل ولا تكلم ولا غير ذلك ، وقد تبين لهم فساد قول من يقول : القرآن مخلوق ، ولا يجعل لله تعالى كلاما قائما بنفسه ، بل يجعل كلامه ما خلقه في غيره ، وعرفوا أن الكلام لا يكون مفعولا منفصلا عن المتكلم ، ولا يتصف الموصوف بما هو منفصل عنه ، بل إذا خلق الله شيئا من الصفات والأفعال بمحل كان ذلك صفة لذلك المحل ، لا لله ، ... وهذا التقرير مما اتفق عليه القائلون بأن القرآن غير مخلوق من جميع الطوائف ، مثل أهل الحديث والسنة ، ومثل الكرامية والكلابية وغيرهم ، ولازم هذا أن من قال : القرآن العربي مخلوق ، أن لايكون القرآن العربي كلام الله ، بل يكون كلاما للمحل الذي خلق فيه ....

والمقصود هنا : أن عبد الله بن سعيد بن كلاب وأتباعه وافقوا سلف الأمة وسائر العقلاء على أن كلام المتكلم لابد أن يقوم به ، فما لايكون إلا بائنا عنه لا يكون كلامه ، كما قال الأئمة : كلام الله من الله ليس ببائن منه ، وقالوا : إن القرآن كلام الله غير مخلوق ، منه بدأ وإليه يعود ، فقالوا : « منه بدأ » ردا على الجهمية الذين يقولون : بدأ من غيره . ومقصودهم أنه هو المتكلم به كما قال تعالى : ﴿ تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ﴾ [الزمر : ١] وقال تعالى : ﴿ وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّي ﴾ [السجدة : ١٣] وأمثال ذلك .

ثم إنهم – مع موافقتهم للسلف والأئمة والجمهور على هذا – اعتقدوا هذا الأصل ، وهو أنه لا يقوم به مايكون مقدورا له متعلقا بمشيئته ، بناء على هذا الأصل الذي وافقوا فيه المعتزلة ، فاحتاجوا حينئذ أن يثبتوا مالا يكون مقدورا مرادا ، قالوا : والحروف المنظومة والأصوات لاتكون إلا مقدورة مرادة ، فأثبتوا معنى واحدا ، لم يمكنهم إثبات معان متعددة ، خوفا من إثبات مالا نهاية له ، فاحتاجوا أن يقولوا معنى واحدا ، فقالوا القول الذي لزمته تلك اللوازم التي عظم فيها نكير جمهور المسلمين ، بل جمهور العقلاء عليهم .

وأنكر الناس عليهم أمورا :

– إثبات معنى واحد ، هو الأمر والخبر .

– وجعل القرآن العربي ليس من كلام الله الذي تكلم به ، وأن الكلام المنزل ليس هو كلام الله .

– وإن التوراة والإنجيل والقرآن إنما تختلف عباراتها ، فإذا عبر عن التوراة بالعربية كان هو القرآن .

– وإن الله لا يقدر أن يتكلم ، ولا يتكلم بمشيئته وإختياره ،

– وتكليمه لمن كلمه من خلقه – كموسى وآدم – ليس إلا خلق إدراك ذلك المعنى لهم ، فالتكليم هو خلق الإدراك فقط .

ثم منهم من يقول : السمع يتعلق بذلك المعنى وبكل موجود ، فكل موجود يمكن أن يرى ويسمع ، كما يقوله أبو الحسن .

ومنهم من يقول : بل كلام الله لا يسمع بحال ، لا منه ولا من غيره ؛ إذ هو معنى ، والمعنى يفهم ولا يسمع ، كما يقوله أبو بكر ونحوه .

ومنهم من يقول : إنه يسمع ذلك المعنى من القارئ مع صوته المسموع منه ، كما يقول ذلك طائفة أخرى .

وجمهور العقلاء يقولون : إن هذه الأقوال معلومة الفساد بالضرورة ، وإنما الجأ إليها القائلين بها ماتقدم من الأصول التي استلزمت هذه المحاذير ، وإذا انتفى اللازم انتفي الملزوم ... » [1] .

فهذه الأصول الفاسدة – مع عدم المعرفة التامة بأصول السنة – هي التي أوقعت الكلابية والأشعرية في هذه البدعة الكبرى في كلام الله ، كما شرحه قبل قليل السجزي المتوفي سنة ٤٤٤ هـ ، ثم بينه وزاده تحقيقا شيخ الإسلام ابن تيمية .

---

(١) درء التعارض (٢/١١١–١١٥) .

ومما سبق يتبين أن هذا القول بقدم القرآن وأنه معنى واحد أول من ابتدعه ابن كلاب [١] ، وأن الذين اتبعوه في أقواله في كلام الله - بناء على نفي الصفات الاختيارية القائمة بالله - طائفتان :

الطائفة الأولى : الأشاعرة ومن اتبعهم ، وهؤلاء قالوا بقول ابن كلاب تماماً ، ولم يخالفوه إلا في ثلاث مسائل :

أ - إحداها : مسألة أزلية الأمر والنهي ، أي هل كان في الأزل آمرا وناهيا ؟ أو صار آمرا ناهيا بعد أن لم يكن ، أي عند وجود المأمور والمنهي .

الأول - وهو القول بأزلية الأمر والنهي هو قول الأشعري ، والثاني قول ابن كلاب [٢] .

ب - والثانية : أن الكلام مع القول بقدمه وأزليته وأنه معنى واحد : هل هو صفة واحدة ، أو خمس صفات ، الأول هو قول الأشعري ، والثاني قول ابن كلاب [٣] .

جـ - والثالثة : أن القرآن حكاية عن كلام الله عند ابن كلاب ، وعبارة عنه عند الأشعري .

والطائفة الثانية : السالمية ومن اتبعهم ، جعلوا الأزلية للحروف والأصوات ، ليجمعوا بين : موافقة ابن كلاب على نفي أن تقوم بالله الصفات الإختيارية ،

---

(١) انظر في ذلك : شرح الأصفهانية (ص : ٣٢٤-٣٢٥) - ت السعوي ، ومجموع الفتاوى (٣٠١/١٢-٣٠٢) ، وشرح حديث النزول - مجموع الفتاوى - (٥٣٣/٥،٥٥٢-٥٥٣) .

(٢) انظر ما سبق (ص : ٤٥٠) في ترجمة ابن كلاب ، وانظر الكيلانية - مجموع الفتاوى (٣٧٦/١٢) .

(٣) انظر : الكيلانية - مجموع الفتاوى - (٣٧٦/١٢) ، وانظر أيضا : في مذهب الكلابية والأشعرية في كلام الله : درء التعارض (١٧٢/٢-١٧٣،٣٠٤-٣٠٧) ، شرح الأصفهانية (ص : ٢٧) - ت مخلوف ، التسعينية (ص : ٨٥-٨٧) ، مجموع الفتاوى (٢٥١/٦،٦٦٢/٧،٢٤٥/١٢،٥٢٦) ، جواب أهل العلم والإيمان - مجموع الفتاوى (٥٣/١٧،٨٦-٨٧) ، الكيلانية - مجموع الفتاوى (٣٩٢/١٢) .

وموافقة الجمهور على أن الكلام ألفاظ ومعاني [(١)] .

وابن كلاب ومن اتبعه من هاتين الطائفتين مخالفون لأقوال جمهور السلف وأئمة الحديث والسنة ، بل وجمهور العقلاء .

ومما سبق من بيان نشأة قول الأشاعرة في كلام الله وأسبابه والأصول التي قادتهم إلى أقوالهم يتبين مايلي :

١ - أن قولهم هذا مبتدع في الإسلام ، خالفوا فيه إجماع الناس .

٢ - أن ادعاء الأشاعرة أن قولهم موافق لقول السلف غير صحيح ؛ لأن مذهب السلف كان معروفا قبل ابن كلاب ، ولما ابتدع مقالته تلك اشتد نكير جماهير السلف عليه وعلى أتباعه .

٣ - أن أتباع ابن كلاب انقسموا إلى طائفتين : الأشعرية ، والسالمية ، وكل طائفة تطعن في قول الطائفة الأخرى . وهذا يدل على بطلانهما جميعا .

٤ - بطلان دعوى الإجماع التي ادعوها على صحة قولهم [(٢)] .

ثانيا : الرد عليهم في قولهم بالكلام النفسي :

أثبت الأشاعرة - بإجمال - صفة الكلام لله ، وقالوا - خلافا للمعتزلة والجهمية وغيرهم من النفاة - إن هذه الصفة ثابتة ، قائمة بالله تعالى ، ولكنهم فسروها بأنها معنى يقوم بذات الله ، لازم له أزلا وأبدا ، وسموا هذا المعنى بالكلام النفسي ، وقالوا إن هذا المعنى القائم بالذات لا ينقسم إلى سر وعلانية ، ولا يكون منه شيء في نفس الرب وشيء منه عند الملائكة ، بل اسماع الملائكة أو غيرهم لكلامه إنما هو خلق إدراك لهم فقط [(٣)] .

---

(١) انظر في قول هذه الطائفة ومناقشتها : منهاج السنة (٢/١٠١-١٠٢) - ط مكتبة الرياض الحديثة ، والكيلانية - مجموع الفتاوى (١٢/٣٧٠-٣٧١) ، التسعينية (ص : ٩٦-١٠١) ، منهاج السنة (٣/١٠٥) - ط بولاق ، شرح حديث النزول - مجموع الفتاوى - (٥/٥٥٦-٥٥٧) ، ومجموع الفتاوى (٩/٢٨٤) .

(٢) أطال شيخ الإسلام في مناقشة هذه الدعوى ، فناقشها في التسعينية ، الأوجه : (٨-١١، ٢٦-٢٩) ، انظر الصفحات (١٤٧-١٥١،١٦٩-١٧٢) . وهي مناقشات مهمة جدا ناقش فيها أيضا منهج الأشاعرة وأهل الكلام في دعواهم الإجماع على أقوالهم .

(٣) انظر : نقض التأسيس - مخطوط - (٢/٥٢) .

فحصروا الكلام بما يقوم بالنفس ، وأنه لازم للذات لا ينفك عنها ، وأن الألفاظ والحروف ليست كلاما . وقد احتجوا لأقوالهم بعدة حجج منها :

١ - قوله تعالى : ﴿ وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ ﴾ [المجادلة : ٨] .

٢ - وقوله تعالى : ﴿ وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ تَضَرُّعاً وَخِيفَةً ﴾ [الأعراف : ٢٠٥] .

٣ - قوله تعالى : ﴿ وَأَسِرُّواْ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُواْ بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴾ [الملك : ١٣] . فسمى الإسرار قولا .

٤ - وقوله تعالى : ﴿ ءَايَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ ٱلنَاسَ ثَلَـٰثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزاً ﴾ [آل عمران : ٤١] .

- وقول عمر - رضي الله عنه : « زورت في نفسي مقالة أردت أن أقولها » [(١)] .

٦ - وقول الأخطل السابق :

إن الكلام لفي الفؤاد ....

هذه أهم حججهم على الكلام النفسي ، وقد ناقش شيخ الإسلام هذه الحجج ، وبين أنه لا دليل لهم فيها :

١ - أما قوله تعالى : ﴿ وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلاَ يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ ﴾ [المجادلة : ٨] فعنه جوابان :

أحدهما : أن المراد أنهم قالوه بألسنتهم سرا ، وحينئذ فلا حجة لهم فيه . وهذا هو الذي ذكره المفسرون ، حيث كانوا يقولون : سام عليك ، فإذا خرجوا يقولون في أنفسهم ، أي يقول بعضهم لبعض : لو كان نبيا عذبنا بقولنا له ما نقول [(٢)] .

---

(١) رواه البخاري ، كتاب الحدود ، باب رجم الحبلي من الزنا إذا أحصنت ، حيث ساق حديث السقيفة بطوله ، ورقمه (٦٨٣٠) (الفتح ١٢/١٤٤-١٤٥) ، ورواه أحمد (١/٥٥-٥٦) ، ورقمه عند أحمد شاكر (٣٩١) .

(٢) انظر : الإيمان (ص : ١٢٩) - ط المكتب الإسلامي ، ومجموع الفتاوى (١٥/٣٥) .

والثاني : انه قيده بالنفس ، وهذا على أن المقصود أنهم قالوه بقلوبهم ، وإذا قيد القول بالنفس كان دلالة المقيد خلاف دلالة المطلق ، والدليل قول النبي ﷺ : « إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ، مالم تتكلم أو تعمل » [١] ، وهذا رد عليهم مطلقا لأنه قال « مالم تتكلم » فدل على أن حديث النفس ليس هو الكلام المطلق .

٢ – وأما قوله تعالى : ﴿ وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعاً وَخِيفَةً ﴾ [الأعراف : ٢٠٥] فالمقصود الذكر باللسان لأنه قال (تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول) ، ومن استقراء النصوص يتبين أن الذي يقيد بالنفس لفظ « الحديث » ، مثل الحديث السابق : « وما حدثت به أنفسها » ، أما لفظ « الكلام » فلم يعرف أنه أريد به ما في النفس فقط [٢] .

٣ – أما قوله : ﴿ وَأَسِرُّواْ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُواْ بِهِ ﴾ [الملك : ١٣] واحتجاجهم على أن القول المسر في القلب دون اللسان لقوله تعالى في آخر الآية ﴿ إِنَّهُ عَلِيمُ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴾ ، فـ « هذه حجة ضعيفة جدا ؛ لأن قوله ﴿ وَأَسِرُّواْ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُواْ بِهِ ﴾ يبين أن القول يسر به تارة ، ويجهر به أخرى ، وهذا إنما هو فيما يكون في القول الذي هو بحروف مسموعة ، وقوله بعد ذلك : ﴿ إِنَّهُ عَلِيمُ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴾ من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى ، فإنه إذا كان عليما بذات الصدور فعلمه بالقول المسر والمجهور به أولى » [٣] .

٤ – أما قوله تعالى : ﴿ ءَايَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزاً ﴾ [آل عمران : ٤١] فقد ذكر في مريم ﴿ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ﴾ [مريم : ١٠] و« لم يستثن شيئا ، والقصة واحدة ، وهذا يدل على أن الاستثناء منقطع ، والمعنى : آيتك ألا تكلم الناس ، لكن ترمز لهم رمزا » [٤] .

---

(١) متفق عليه : البخاري ، كتاب الأيمان والنذور ، باب إذا حنث ناسيا في الأيمان ورقمه (٦٦٦٤) (الفتح ١١/٥٤٨-٥٤٩) ، ومسلم ، كتاب الأيمان باب تجاوز الله عن حديث النفس ورقمه (١٢٧) .

(٢) انظر : الإيمان (ص : ١٣٠) .

(٣) مجموع الفتاوى (١٥/٣٦) ، وانظر : الإيمان (ص : ١٣٠) .

(٤) الإيمان (ص : ١٣١) .

٥ – أما قول عمر في قصة السقيفة « زورت في نفسي مقالة » فهي حجة عليهم ، لأن التزوير : إصلاح الكلام وتهيئته ، « فلفظها يدل على أنه قدر في نفسه ما يريد أن يقوله ولم يقله ، فعلم أنه لا يكون قولا إلا إذا قيل باللسان ، وقبل ذلك لم يكن قولا ، لكن كان مقدرا في النفس ، يراد أن يقال ، كما يقدر الإنسان في نفسه أنه يحج وأنه يصلي ، وأنه يسافر ، إلى غير ذلك ، فيكون لما يريده من القول والعمل صورة ذهنية مقدرة في النفس ، ولكن لا يسمى قولا وعملا إلا إذا وجدت في الخارج ... [١] » وهذا يدل عليه الحديث السابق : **إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به أو تعمل .**

٦ – أما البيت المنسوب للأخطل ، ففيه مافيه من ناحية صحة نسبته إليه ، حتى ألفاظ البيت حرفت لتوافق مقصود من استشهد به من أهل الكلام ، وقد تعجب شيخ الإسلام من هؤلاء الذين يحتجون بهذا البيت الذي قاله نصراني ، ولم يثبت عنه – فقال : « ولو احتج محتج في مسألة بحديث أخرجاه في الصحيحين عن النبي ﷺ لقالوا : هذا خبر واحد ، ويكون مما اتفق العلماء على تصديقه وتلقيه بالقبول ، وهذا البيت لم يثبت نقله عن قائله بإسناد صحيح لا واحد وأكثر من واحد ، ولا تلقاه أهل العربية بالقبول [٢] ، فكيف يثبت به أدنى شيء من اللغة ، فضلا عن مسمى الكلام » [٣] ، وقد أطال شيخ الإسلام في المناقشة بما يشفي ويكفي [٤] .

هذه أدلة الأشاعرة النقلية واللغوية على قولهم بالكلام النفسي ، مع بيان بطلان استدلالهم فيها ، وبيان أنها في الرد عليهم أقرب من أن تكون دليلا لهم .

وشيخ الإسلام لم يقتصر على مثل هذه الردود ، وإنما ناقش حقيقة مذهبهم في الكلام النفسي ، وأن قولهم فيه باطل ، وقد جاءت هذه المناقشة المهمة في التسعينية

---

(١) الإيمان (ص : ١٣١-١٣٢) – ط المكتب الإسلامي .

(٢) بحثت عن هذا البيت في لسان العرب – من خلال فهارسه المطولة التي بلغت سبعة مجلدات – فلم أجده ، وكذا في كتب اللغة الأخرى .

(٣) الإيمان (ص : ١٣٢) .

(٤) انظر : المصدر السابق (ص : ١٣٢-١٣٤) .

من خلال عدد من الأوجه [١] ، ويمكن تلخيص مناقشاته هذه بما يلي :

اعترض على دعوى الأشاعرة بأن الكلام هو المعنى القائم بالنفس فقيل لهم : أنتم قلتم إن الكلام هو الخبر والأمر والنهي ، وأن ذلك كله معنى يقوم بالنفس ، فيقال لكم إذا كان الكلام عندكم لا صيغة له فما الفرق بين الخبر والعلم ، وبين الأمر والنهي والإرادة ؟ لأن الخبر - بدون صيغة وألفاظ - ليس غير العلم الذي يقوم بالنفس ، وكذا الأمر والنهي - بغير صيغة ولفظ الأمر والنهي - ليس غير الإرادة التي تقوم بالنفس . وإذا صح هذا كان إثباتكم للكلام النفسي على أنه الخبر والأمر والنهي إنما يرجع إلى صفتي : العلم والإرادة ، والنتيجة أن قولكم يؤدي إلى إنكار صفة الكلام ، لأن ما أثبتموه من الكلام النفسي لم يكن غير العلم والإرادة .

أجاب الأشاعرة عن ذلك - كما يعبر عنهم الرازي - بما يلي :

أ - بالنسبة للخبر بأن قالوا بأن الإنسان قد يحكم بما لايعتقده ولا يظنه ، أي أنه قد يخبر بخبر هو فيه كاذب ، مع علمه بخلاف المخبر ، فيكون أخبر بخلاف علمه . وهذا يدل على مغايرة الخبر للعلم .

ب - وبالنسبة للأمر والنهي قالوا : إن الله تعالى قد يأمر بما لا يريد وينهى عما يريد ، فالله أمر الكافر بالإيمان و لم يرده منه كونا ، ونهاه عن الكفر ، وأراده منه كونا ، قالوا فهذا يدل على أن الأمر والنهي قد يكون مغايرا للإرادة [٢] .

وقد نوقش الأشاعرة في جوابهم بما يلي :

أ - أجاب بعضهم بأن الخبر يؤول إلى العلم ، بناء على أن بعض الناس قال في الكلام إن الأمر والنهي يؤول إلى الخبر ، وإذا كان كذلك فلم لا يؤول الخبر أيضا إلى العلم . ولكن شيخ الإسلام ضعف هذا الجواب بناء على أن الإنسان يجد في نفسه فرقا بين الطلب والخبر [٣] .

---

(١) انظر : التسعينية الوجه الثاني عشر إلى الوجه الخامس والعشرين (ص : ١٥١-١٦٩) .

(٢) انظر : التسعينية (ص : ١٤٠-١٥٤) .

(٣) انظر : المصدر السابق (ص : ١٥٢-١٥٤) - الوجه الخامس عشر .

ثم إنه أجاب عن ذلك بأن الرازي والأشاعرة إذا كانوا قد أجابوا عن مسألة الأمر والنهي بأن الله قد يأمر بما لا يريد – ومعهم في هذا حق بالنسبة للإرادة الكونية – إلا أنهم لم يمكنهم أن يقولوا : إن الله أخبر بما لا يعلمه ، أو بما يعلم ضده ، بل علمه من لوازم خبره ، ولهذا أخبر الله تعالى عن رسوله بأن القرآن لما جاءه ، جاءه العلم فقال تعالى : ﴿ فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ﴾ [آل عمران : ٦١] وقال : ﴿ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِي جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ﴾ [البقرة : ١٢٠] ، وهذا مما احتج به الأئمة على تكفير من قال بخلق القرآن ، لأن الله أخبر أن هذا الذي جاءه من العلم ، وقول المعتزلة يستلزم أن يكون علم الله مخلوقا (١) .

أما دعوى أن الإنسان قد يحكم أو يخبر بخلاف علمه – وهي حجة الرازي التي سبقت – فإن شيخ الإسلام رد عليها من وجوه :

أحدها : أن الأشاعرة أنفسهم قد أقروا بفسادها ؛ وذلك « أنهم يحتجون على وجوب الصدق لله بأن الكلام النفساني يمتنع فيه الكذب لوجوب العلم لله ، وامتناع الجهل ، وهذا الدليل قد ذكره جميع أئمتهم حتى الرازي ذكره – لكن قال : إنما يدل على صدق الكلام النفساني لا على صدق الحروف الدالة عليه – وإذا جاز أن يتصف الحي بحكم نفساني لا يعلمه ولا يعتقده ولا يظنه ، بل يعلم خلافه ، امتنع حينئذ أن يقال : الحكم النفساني مستلزم للعلم ، أو أنه يمتنع أن يكون بخلاف العلم فيكون كذبا . وهذا الذي قالوه تناقض في عين الشيء ، ليس تناقضا من جهة اللزوم ... » (٢) ، ووجه التناقض واضح فإنهم لما أرادوا أن يقولوا أن الخبر قد يغاير العلم استدلوا بأن الإنسان قد يحكم ويخبر بخلاف علمه مما هو كذب ، فيكون خبره مخالفا لعلمه ، ثم قالوا في الاستدلال على أن الله صادق أن الكلام النفساني يمتنع فيه الكذب لوجوب العلم لله وامتناع الجهل ، وعليه فيمتنع أن يكون في خبر الله ما يخالف علمه ، وهذا يناقض القول السابق

---

(١) انظر : التسعينية (ص : ١٥٤) .

(٢) التسعينية (ص : ١٥٥) ، وانظر : الفرقان بين الحق والباطل – مجموع الفتاوى (١٢٩/١٣) .

بأن الإنسان قد يخبر بخلاف علمه . وإذا علم أن أصل المسألة إنما يتعلق بخبر الله وعلمه لا خبر الإنسان وعلمه بان تناقضهم ، ولم يفدهم شيئا كون ذلك قد يقع للإنسان ، لأنهم إنما احتجوا بذلك ليتوصلوا به إلى صحة مغايرة الخبر للعلم بالنسبة لله ، وهم يقولون إن خبر الله لا يخالف علمه .

الثاني – تناقضهم أيضا في مسألة الإيمان ، فإنهم يقولون – كما يقول الجويني – « إن حقيقة الإيمان التصديق بالله تعالى ، فالمؤمن بالله من صدقه ، ثم التصديق على التحقيق كلام النفس ، ولا يثبت كلام النفس إلا مع العلم ، فإنا أوضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد » (١) ، قال شيخ الإسلام مبينا تناقضهم : « وهذا تصريح بأنه لا يكون [أي الإيمان والتصديق] مع عدم العلم ، ولا يكون على خلاف المعتقد ، وهذا يناقض ماأثبتوا به كلام النفس وادعوا أنه مغاير للعلم » (٢) ، ويلاحظ هنا أن الجويني صرح بأن التصديق – على التحقيق – كلام النفس ، ثم صرح بأنه لايكون كلام النفس إلا مع العلم . وهذا مناقض تماما لما ذكروه في الكلام النفسي .

ولبعض الأشاعرة تناقض آخر في مسألة الإيمان ، حيث صرح أبو إسحاق بأن الإيمان هو التصديق ، وأن ذلك لايتحقق إلا بالمعرفة والإقرار ، وإذا كان من المعلوم أن الإقرار إنما يكون باللسان ، كان هذا مناقضا لما ادعوه من أن الكلام مجرد ما يقوم بالنفس (٣) .

الثالث : أن دعواهم – في مغايرة الخبر للعلم – بأن الإنسان قد يخبر بخلاف علمه مما هو كذب « يهدم عليهم إثبات العلم بصدق الكلام النفساني القائم بذات الله ، وإذا فسد ذلك لم ينفعهم إثبات كلام له يجوز أن يكون صدقا أو كذبا ، بل لم ينفعهم إثبات كلام لم يعلموا وجوده إلا وهو كذب ؛ فإنهم لم يثبتوا الخبر النفساني إلا بتقدير الخبر الكذب ، فهم لم يعلموا وجود خبر نفساني

---

(١) الإرشاد للجويني (ص : ٣٩٧) ، وهو في التسعينية (ص : ١٥٧) .

(٢) التسعينية (ص : ١٥٧) ، وانظر بقية المناقشة إلى ص : ١٦٢ .

(٣) انظر : التسعينية (ص : ١٦٠-١٦١) .

إلا ما كان كذبا ، فإن أثبتوا لله ذلك كان كفرا باطلا خلاف مقصودهم ، وخلاف إجماع الخلائق ، إذ أحد لايثبت لله كلاما لازما لذاته هو كذب ، وإن لم يثبتوا ذلك لم يكن لهم طريق إلى إثبات الخبر النفساني بحال ، لأنا حينئذ لم نعلم وجود معنى نفسانيا صدقا غير العلم ونحوه لا شاهدا ولا غائبا » (١) .

الرابع : أن الله تعالى قال : ﴿ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴾ [الأنعام : ٣٣] « فنفي عنهم التكذيب وأثبت الجحود ، ومعلوم أن التكذيب باللسان لم يكن منتفيا عنهم ، فعلم أنه نفي عنهم تكذيب القلب ، ولو كان المكذب الجاحد علمه يقوم بقلبه خبر نفساني لكانوا مكذبين بقلوبهم ، فلما نفي عنهم تكذيب القلوب علم أن الجحود الذي هو ضرب من الكذب ، والتكذيب بالحق المعلوم - ليس هو كذبا في النفس ولا تكذيبا فيها ، وذلك يوجب أن العالم بالشيء لا يكذب به ولا يخبر في نفسه بخلاف علمه » (٢) ، وقد اعترض على هذا باعتراض أجاب عنه شيخ الإسلام (٣) .

ولشيخ الإسلام مناقشات وأوجه أخرى في الرد (٤) . وبهذه الأوجه يتبين أن ما ادعاه الأشاعرة من أن الخبر يغاير العلم غير صحيح بالنسبة لله ، وإذا ثبت هذا تبين أن إثباتهم للكلام النفسي ليس شيئا غير صفة العلم ، فأين صفة الكلام التي أثبتوها مغايرة لصفة العلم ؟ .

ب - أما بالنسبة لقولهم في مغايرة الأمر والنهي للإرادة بأن الله قد يأمر بما لا يريد ، فقد أجاب شيخ الإسلام عن ذلك بأجوبة منها :

الأول : أنه احتج بإرادة الكائنات ، وهذا في الإرادة الشاملة لكل موجود المنتفية عن كل معدوم وهي الإرادة الكونية القدرية ، وهذه ليست الإرادة التي هي مدلول الأمر والنهي ، لأن هذه مستلزمة للمحبة والرضا . وقد جاءت

---

(١) التسعينية (ص : ١٦٢) ، وانظر (ص : ١٦٣) .

(٢) المصدر السابق (ص : ١٦٥) .

(٣) انظر : المصدر نفسه (ص : ١٦٥-١٦٦) .

(٤) انظر : المصدر نفسه (ص : ١٦٦-١٦٩) .

النصوص بالتفريق بين الإرادتين ، فالكونية مثل قوله تعالى : ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ، وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ﴾ [الأنعام : ١٢٥] والثانية مثل قوله تعالى : ﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [المائدة : ٦] ، وغيرها كثير (١) .

الثاني : أن احتجاج الرازي بإرادة الكائنات – وهي الإرادة الكونية – وأن الله قد يأمر بما لا يريد – معارض بأن النهي مستلزم لكراهة المنهي عنه ، كما أن الأمر مستلزم لمحبة المأمور به ، والمكروه لا يكون مرادا – شرعا – . والمنهي عنه إذا وقع – يعتوره أمران :

– أنه مراد إرادة كونية شاملة .

– وأنه غير مراد الإرادة الدينية ، بل هو مكروه .

فالإرادة المنفية عن المكروه الواقع غير الإرادة اللازمة له ، وكل منهي عنه وإن كان مرادا فهو مكروه والكراهة مستلزمة له ، فإجابة الرازي بأن إرادة الكائنات فيها ما هو منهي مردودة بأن ما كان منها منهيا عنه فهو مكروه ، فلزمت الكراهية النهي وإن كان مرادا كونا وهذا يضعف احتجاجه بأن الله قد ينهي عما يريد . وقد أجاب الرازي بقوله : لا نسلم أنها مكروهة ، بل هي منهي عنها . ولكن هذا الجواب مخالف لإجماع المسلمين بل لما علم بالضرورة من الدين ، والله تعالى يقول : ﴿ كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴾ [الإسراء : ٣٨] (٢) .

الثالث : أن الرازي لما طولب بالفرق بين الطلب والإرادة ذكر وجهين ضعيفين ، ذكرهما شيخ الإسلام وناقشهما (٣) .

---

(١) انظر : التسعينية (ص : ١٥١) .
(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ١٥٢) .
(٣) انظر : المصدر نفسه (ص : ١٥١-١٥٢) .

ومع ذلك فإن شيخ الإسلام قد ذكر أن تفريق الأشاعرة بين الخبر والعلم ليس عندهم فيه أي دليل صحيح ، بخلاف تفريقهم بين الأمر والنهي وبين الإرادة ، بأن الله قد يأمر بما لا يريد ، مع مافي هذا الدليل مما سبق بيانه [(١)] .

وبما سبق من مناقشة أدلة الأشاعرة على الكلام النفسي ، وما تلاه من اعتراض عليهم بأنه لافرق بين الخبر والعلم ، ولا بين الأمر والنهي والإرادة ، ما داموا حصروا الكلام بأنه ما قام بالنفس فقط ، فصفتا العلم والإرادة تقومان مقامه .

ثالثا : الرد عليهم في قولهم بقدم الكلام وأن الله لا يتكلم بمشيئته :

وهذا مبني – كما سبق – على نفيهم لقيام الصفات الاختيارية بالله ، فقالوا بقدم الكلام ومنعوا أن يكون الله يتكلم إذا شاء متى شاء ، ومذهب أهل السنة والجماعة إن الله لم يزل متكلما إذا شاء ، وأن كلام الله لآدم أو لموسى أو للملائكة ، كل في وقت تكليمه ومناداته ، أي أنه تعالى لم يناد موسى قبل خلقه ومجيئه عند الشجرة ، وإن كانت صفة الكلام أزلية ، وقد بنى أهل السنة مذهبهم على مقدمتين :

– على أن الأمور الاختيارية تقوم بالله .

– وعلى أن كلام الله لا نهاية له كما قال تعالى : ﴿ قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَـٰتِ رَبِّي ، لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَـٰتُ رَبِّى ، وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴾ [الكهف : ١٠٩] وقوله : ﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَـٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَـٰتُ ٱللَّهِ ﴾ [لقمان : ٢٧] [(٢)] .

وقد ذكر السلف – توضيحا لمذهبهم ، وتمييزا له عن مذهب الكلابية والأشعرية ومن اتبعهم – أن الله يوصف بالسكوت ، وأنه إذا شاء تكلم وإذا شاء سكت ، وكان من أشهر ما وقع في ذلك قصة ابن خزيمة مع الكلابية –

---

(١) انظر : التسعينية (ص : ١٥٤–١٥٥) .

(٢) انظر : منهاج السنة (٩٨/٢) – ط مكتبة الرياض الحديثة .

وكان ممن اعتنق مذهبهم بعض تلامذته – فجرت فصول ذكرها الحاكم في تاريخ نيسابور ، ونقلها وعلق عليها شيخ الإسلام [(١)] ، وأشار أبو إسماعيل الأنصاري إلى هذه القصة في مناقب أحمد بن حنبل ، ومما قاله فيها : « وجاءت طائفة فقالت : لا يتكلم بعد ما تكلم ، فيكون كلامه حادثا » [(٢)] ، ثم قال بعد ذكره لموقف أبي بكر بن خزيمة من هؤلاء : « فطار لتلك الفتنة ذلك الإمام أبو بكر ، فلم يزل يصيح بتشويهها ، ويصنف في ردها كأنه منذر جيش ، حتى دون في الدفاتر ، وتمكن في السرائر ولقن في الكتاتيب ، ونقش في المحاريب : إن الله متكلم ، إن شاء الله تكلم وإن شاء سكت ، فجزى الله ذلك الإمام وأولئك النفر الغر عن نصرة دينه وتوقير نبيه خيرا » [(٣)] .

ويلاحظ التنصيص على ألفاظ واضحة البيان في مخالفة مذهب الكلابية والأشعرية ، ومن ذلك قول ابن خزيمة – كما قصته مع الكلابية – : « الذي أقول به إن القرآن كلام الله ووحيه وتنزيله غير مخلوق ، ومن قال : إن القرآن أو شيئا منه ، ومن [(٤)] وحيه وتنزيله مخلوق ، أو يقول : إن الله لا يتكلم بعدما كان يتكلم به في الأزل ... فهو عندي جهمي يستتاب ، فإن تاب وإلا ضربت عنقه » [(٥)] .

وذكر عن ابن خزيمة أيضا أنه قال : « زعم بعض جهلة هؤلاء الذين نبغوا في سنتنا هذه أن الله لا يكرر الكلام فهم لا يفهمون كتاب الله ... » [(٦)] .

ولهذا لما كان مذهب الأشاعرة نفي ما يقوم بالله من الصفات الاختيارية بناء على نفي حلول الحوادث ، ومن ثم منعوا أن يقال : إن الله يتكلم إذا شاء متى شاء كلاما قائما به ، وإنه يتكلم شيئا بعد شيء – أجابهم شيخ الإسلام بقوله :

---

(١) في درء التعارض (٢/٩-١٠،٧٨-٨٣) ، ومجموع الفتاوى (٦/١٦٩-١٧٧) .
(٢) درء التعارض (٢/٧٦-٧٧) .
(٣) عن درء التعارض (٢/٧٧-٧٨) ، وشرح الأصفهانية (ص : ٢٠٢-٢٠٣) – ت السعوي .
(٤) كذا في درء التعارض وفي مجموع الفتاوى [وعن] .
(٥) درء التعارض (٢/٧٩) ، ومجموع الفتاوى (٦/١٧٠) .
(٦) نفس المصدر السابقين : درء التعارض (٢/٧٩) ، ومجموع الفتاوى (٦/١٧١) .

« قلنا من أنكر هذا قبلكم من السلف والأئمة ؟ ونصوص القرآن والسنة تتضمن ذلك مع صريح العقل ، وهو قول لازم لجميع الطوائف [(١)] .... » [(٢)] .

والنصوص الدالة على إثبات صفة الكلام لله – على وفق مذهب السلف – كثيرة جدا ، بل إن فيها أن الله قد يوصف بالسكوت ، ومن هذه الأدلة :

١ – قوله تعالى : ﴿ فَلَمَّا جَآءَهَا نُودِيَ أَن بُورِكَ مَن فِي ٱلنَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [النمل : ٨] وقوله : ﴿ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِي ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [القصص : ٣٠] وقوله : ﴿ هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ إِذْ نَادَىٰهُ رَبُّهُۥ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى ﴾ [النازعات : ١٥-١٦] وقال : ﴿ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ ﴾ [طه : ١١] ، قال شيخ الإسلام معلقا على هذه النصوص : « وفي هذا دليل على أنه حينئذ نودي ، ولم يناد قبل ذلك ، ولما فيها من معنى الظرف » [(٣)] .

٢ – ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَآ أَجَبْتُمُ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴾ [القصص : ٦٥] ، ﴿ وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَآءِيَ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴾ [القصص : ٧٤] فإنه وقت النداء بظرف محدود ، فدل على أن النداء يقع في ذلك الحين دون غيره من الظروف ، وجعل الظرف للنداء لا يسمع النداء إلا فيه » [(٤)] .

٣ – « ومثل هذا قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [البقرة : ٣٠] وقوله : ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ ﴾ [البقرة : ٣٤] وأمثال ذلك مما فيه توقيت بعض أقوال الرب بوقت معين ، فإن الكلابية ومن وافقهم من أصحاب الأئمة الأربعة يقولون : إنه لا يتكلم بمشيئته وقدرته ، بل الكلام المعين لازم لذاته كلزوم الحياة لذاته » [(٥)] . وهذه النصوص

---

(١) كما صرح بذلك الرازي نفسه ، حيث ذكر أن القول بحلول الحوادث لازم لجميع الطوائف ومنهم الأشاعرة ، انظر تصريحه بذلك واعترافه به في المطالب العالية (٢/١٠٦-١١١) – ت السقا – ط ١٤٠٧ هـ .

(٢) منهاج السنة (٢/٢٩٨) – ط دار العروبة المحققة .

(٣) مجموع الفتاوى (١٢/١٣١) .

(٤) المصدر السابق – نفس الجزء والصفحة .

(٥) المصدر السابق – نفس الجزء والصفحة .

واضحة الدلالة في الرد عليهم ، لأنه إذا كانت دالة على أن الله تكلم بالكلام المذكور ، في ذلك الوقت ، فكيف يقال إنه كان أزليا أبديا ، وهل يمكن أن يقال أن لم يزل ولا يزال قائلا ﴿ يَامُوسَىٰ إِنِّي أَنَا ٱللَّهُ ﴾ ، ﴿ اسْجُدُواْ لِآدَمَ ﴾ ، ﴿ يَٰنُوحُ ٱهْبِطْ بِسَلَٰمٍ مِّنَّا ﴾ [هود : ٤٨] ؟ [١] .

٤ – أما الأحاديث في ذلك فكثيرة ، منها : قول النبي ﷺ لما صلى بهم صلاة الصبح بالحديبية : « أتدرون ماذا قال ربكم الليلة ؟ ، قالوا الله ورسوله أعلم ، قال : أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر [٢] .. » ، وحديث « إذا قضى الأمر في السماء ، ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانا لقوله ، كالسلسلة على صفوان ، فإذا فزع عن قلوبهم قالوا : ماذا قال ربكم ؟ قالوا للذي قال الحق وهو العلي الكبير ... » [٣] ، وفي لفظ آخر أكثر صراحة : « إذا تكلم بالوحي سمع أهل السماء كجر السلسلة على الصفا .. » [٤] ، فكيف يفسرون مثل

---

(١) انظر : منهاج السنة (٣/١٠٤–١٠٥) – ط بولاق .

(٢) متفق عليه : البخاري ، كتاب الأذان ، باب يستقبل الإمام الناس إذا سلم ورقمه (٨٤٦) الفتح (٢/٣٣٣) ، ومسلم ، كتاب الإيمان ، باب بيان كفر من قال مطرنا بالنوء ، ورقمه (٧١) .

(٣) رواه البخاري ، كتاب التفسير ، سورة الحجر ، باب (إلا من استرق السمع) ، ورقمه (٤٧٠١) الفتح (٨/٣٨٠) وسورة سبأ ، باب (حتى إذا فزع عن قلوبهم) ورقمه (٤٨٠٠) الفتح (٨/٥٣٧) .

(٤) روى عن عبد الله بن مسعود – مرفوعا وموقوفا – والموقوف في حكم المرفوع ، رواه أبو داود – كتاب السنة ، باب في القرآن ، ورقمه (٤٧٣٨) – ت الدعاس ، والبخاري تعليقا ، موقوفا – كتاب التوحيد ، باب (ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له) الفتح (١٣/٤٥٢–٤٥٣) [ووصله ابن حجر في التعليق (٥/٣٥٢– ٣٥٣)] ، وفي خلق أفعال العباد رقم (٤٦٥) – ت البدر ، وابن خزيمة في كتاب التوحيد (٢٠٧–٢٠٩) – مرفوعا وموقوفا – ت الشهوان وعبد الله بن الإمام أحمد في السنة رقم (٥٣٦–٥٤٠) ، والبيهقي في الأسماء والصفات (ص : ٢٠٠–٢٠٣) ، والطبري في تفسيره – موقوفا – سورة سبأ ، آية ٢٣ ، (٢٢/٩٠) ط الحلبي ، وابن حبان في صحيحه – الاحسان – رقم (٣٧) ، ت الأرناؤوط – أسد ، والنجاد في الرد على من يقول القرآن مخلوق – موقوفا – رقم (٥–٦) ، والخطيب في تاريخ بغداد – مرفوعا وموقوفا – (١١/٣٩٢–٣٩٣) . والحديث صحيح ، وقد صححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة رقم (١٢٩٣) وقال : « والموقوف وإن كان أصح من المرفوع ، ولذلك علقه البخاري في صحيحه ... فانه لا يعل المرفوع ؛ لأنه لا يقال من قبل الرأي كما هو ظاهر ، لاسيما وله شاهد من حديث أبي هريرة مرفوعا نحوه أخرجه البخاري والترمذي ... » سلسلة الصحيحة (٣/٢٨٣) .

هذه النصوص من الكتاب والسنة بأن المقصود من كلام الله لهم خلق إدراك لهم يسمعون به الكلام القديم [١] ؟ ، ولاشك إن ذلك تأويل وتحريف للنصوص مثل تأويل بقية الصفات التي أولها النفاة ومن يوافقهم من هؤلاء .

٥ – أما الأحاديث التي فيها ذكر السكوت ، فمنها حديث : « ما أحل الله في كتابه فهو حلال ، وماحرم فهو حرام ، وما سكت عنه فهو عفو ... » [٢] وحديث : « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحد حدودا فلا تعتدوها وحرم أشياء فلا تنتهكوها ، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها » [٣] .

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى (١٨٠/٦) .

(٢) رواه عن أبي الدرداء الحاكم (٣٧٥/٢) وقال صحيح الإسناد ووافقه الذهبي ، والبزار ، كشف الأستار – رقم (١٢٣،٢٢٣١،٢٨٥٥) ، وقال إسناده صالح ، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٥٥/٧) « رواه البزار ورجاله ثقات » ، وقال أيضا (١٧١/١) : رواه البزار والطبراني في الكبير واسناده حسن ، ورجاله موثقون . وحسنه الألباني في غاية المرام رقم (٢٢) ، أما من حديث سلمان ، فرواه الترمذي ، كتاب اللباس ، باب ما جاء في لبس الفراء ، ورقمه (١٧٢٦) – ت عطوة – وابن ماجه في الأطعمة – رقم (٣٣٦٧) ، والبيهقي (١٢/١٠) ، والحاكم (١١٥/٤) ، والعقيلي في الضعفاء الكبير – في ترجمة سيف ابن هارون البرجمي – (١٧٤/٢) ، رقم الترجمة (٦٩٣) ، والكامل لابن عدى – في نفس الترجمة – (١٢٦٧/٣) . وقد رجح الألباني – تبعا للبخاري كما نقل عنه الترمذي – وقفه على سلمان ، وضعفه ، وهو في المعنى كالذي قبله فذاك يغني عنه – انظر : غاية المرام (ص : ١٧) .

(٣) رواه الدارقطني – آخر باب الرضاع ، (١٨٣/٤–١٨٤) – مع التعليق المغنى ، والبيهقي (١٢/١٠–١٣) ، والحاكم (١١٥/٤) – بلفظ وترك أشياء – وغيرهم من حديث أبي ثعلبه الخشني . وله شاهدان من حديث أبي الدرداء : أحدهما رواه الطبراني في الصغير رقم (١١١) ت محمد شكور وقال عنه الهيثمي في مجمع الزوائد (١٧١/١) « رواه الطبراني في الأوسط والصغير وفيه أصرم بن حوشب وهو متروك ، ونسب إلى الوضع » . والثاني رواه الدارقطني كتاب الصيد والذبائح – آخر حديث فيه – (٢٩٧/٤–٢٩٨) مع التعليق المغنى وفي إسناده نهشل وهو كذاب .

وحديث أبي ثعلبة حسنه النووي في أربعينه رقم (٣٠) ، وفي رياض الصالحين – كتاب المنثورات والملح – رقم (١٨٤١) – ت الألباني ، كما حسنه أبو بكر السمعاني في أماليه كما في جامع العلوم والحكم (ص : ٢٦١) – ط الحلبي – الرابعة ، وحسنه أيضا أبو الفتوح الطائيّ في الأربعين – كما في غاية المرام للألباني (ص : ١٨) ، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (١٧١/١) – بعد أن ذكر رواية الطبراني في الكبير بلفظ « وغفل عن أشياء .... » : « رواه الطبراني في الكبير وهو هكذا في هذه الرواية ، وكان بعض الرواة ظن أن هذه معنى : وسكت ، فرواها كذلك ، والله أعلم ، ورجاله رجال الصحيح » .

وقد تعقب النوويّ ابنُ رجب في جامع العلوم والحكم ، وذكر له علتين ، كما تعقب النووي وغيره =

قال شيخ الإسلام معلقا على هذه الأحاديث : « فثبت بالسنة والإجماع أن الله يوصف بالسكوت . لكن السكوت يكون تارة عن التكلم ، وتارة عن إظهار الكلام وإعلامه ، كما قال في الصحيحين عن أبي هريرة - : « يارسول الله : أرأيتك سكوتك بين التكبير والقراءة ماذا تقول ؟ قال أقول : اللهم باعد بيني وبين خطاياي ، كما باعدت بين المشرق والمغرب ... » [(١)] إلى آخر الحديث ، **فقد أخبره أنه ساكت ، وسأله ماذا تقول ؟ فأخبره أنه يقول في حال سكوته ، أي سكوته عن الجهر والإعلان .**

لكن هذان المعنيان المعروفان في السكوت ، لا تصح على قول من يقول : إنه متكلم كما إنه عالم ، لايتكلم عند خطاب عباده بشيء ، وإنما يخلق لهم إدراكا ليسمعوا كلامه القديم ، سواء قيل : هو معنى مجرد ، أو معنى وحروف ، كما هو قول ابن كلاب والأشعري ، ومن قال بذلك من الفقهاء وأهل الحديث والصوفية من الحنبلية وغيرهم ، فهؤلاء إما أن يمنعوا السكوت - وهو المشهور من قولهم - أو يطلقوا لفظه ويفسروه بعدم خلق إدراك للخلق يسمعون به الكلام القديم ، والنصوص تبهرهم ، مثل قوله : إذا تكلم الله بالوحي ... » [(٢)] والله تعالى فرق بين إيحائه وتكليمه كما في قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ

= الشيخ ناصر الدين الألباني في مقدمة تحقيق رياض الصالحين (ص : ١١) ، وفي غاية المرام رقم (٤) حيث قال - بعد ذكر من رواه - : « قلت وهذا إسناد رجاله ثقات رجال مسلم ، لكن له علتان كما قال الحافظ ابن رجب ... » ثم ذكر الألباني أن العلة الثانية ليست قادحة ، أما الأولى وهي الانقطاع - حيث لم يسمع مكحول من أبي ثعلبة - فهي قادحة ولذلك حكم بضعفه ، ثم ذكر - الشاهدين - للطبراني في الصغير ، والدارقطني في كتاب الصيد - وقال إنهما واهيان جدا فلا يصلحان للشهادة . ولاشك أن الأحاديث الضعيفة - التي فيها كذاب أو من هو متهم بالوضع - لا تصلح لتقوية الأحاديث الضعيفة ، ولكن يلاحظ أن من حسنه من المتأخرين كالأرناؤوط في تحقيقه لجامع الأصول (٥٩/٥) ، ذكر أن من شواهده أيضا حديث أبي الدرداء السابق « ما أحل الله فهو حلال ... » الذي حسنه الألباني وغيره . ولكن الشأن في صلاحية متنه أن يكون شاهدا . والله أعلم .

(١) متفق عليه : البخاري ، كتاب الأذان ، باب ما يقول بعد التكبير ، ورقمه (٧٤٤) الفتح (٢٢٧/٢) ومسلم ، كتاب المساجد ومواضع الصلاة ، باب ما يقال بين تكبيرة الاحرام والقراءة ، ورقمه (٥٩٨) .

(٢) مجموع الفتاوى (١٧٩/٦-١٨٠) ، وانظر : الفرقان بين الحق والباطل - مجموع الفتاوى - (١٣١/١٣) .

ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَآءُ ﴾ [الشورى : ٥١] ، وغيرها ، وكذا تكليم عباده يوم القيامة ، وغير ذلك من النصوص ، وكلها تدل على تجدد تكليم من جهته تعالى [١] .

وقد حاول بعض الحنابلة - كالقاضي أبي يعلي وابن الزاغوني - أن يفسروا قول الإمام أحمد : « لم يزل الله متكلما إذا شاء » بما يوافق مذهبهم الكلابي ، وقد ناقش شيخ الإسلام هذه المسألة وبين خطأ هؤلاء في تفسيرهم لكلام الإمام أحمد ، مبينا أن تفسير هؤلاء - وغيرهم - للسكوت بأنه عدم خلق إدراك لغيره - غير معقول [٢] .

وجمهور الأشاعرة يمنعون من أن يوصف الله بالسكوت ويجعلون ذلك من حججهم على قولهم بأن كلام الله قديم ، فإن لهم في ذلك حجتين :

« الحجة الأولى : أنه لو لم يكن الكلام قديما للزم أن يتصف في الأزل بضد من أضداده ، إما السكوت وإما الخرس ، ولو كان أحدهما قديما لامتنع زواله وامتنع أن يكون متكلما فيما لا يزال ، ولما ثبت أنه متكلم فيما لم يزل ثبت أنه لم يزل متكلما ، وأيضا فالخرس آفة ينزه الله عنها .

والحجة الثانية : أنه لو كان مخلوقا لكان قد خلق إما فى نفسه ، أو في غيره ، أو قائما بنفسه ، والأول ممتنع ، لأنه يلزم أن يكون محلا للحوادث ، والثاني باطل ، لأنه يلزم أن يكون كلاما للمحل الذي خلق فيه ، والثالث باطل لأن الكلام صفة والصفة لا تقوم بنفسها ، فلما بطلت الأقسام الثلاثة تعين أنه قديم » [٣] .

والحجة الثانية هي الحجة المشهورة التي بنوا عليها مذهبهم في كلام الله وفي الصفات الاختيارية وهي مسألة حلول الحوادث التي منعوها [٤] .

---

(١) انظر : درء التعارض (١٢٨/٤-١٢٩) .

(٢) انظر : تفصيل ذلك في مجموع الفتاوى (١٥٧/٦-١٦٣) ، وشرح الأصفهانية (ص : ٢٠٤-٢٠٥) - ت السعوي - ط على الآلة الكاتبة .

(٣) مجموع الفتاوى (٢٩١/٦) .

(٤) انظر : التسعينية (ص : ١٠١-١٠٢) ، ومجموع الفتاوى (٥١٩/٦) .

وهاتان الحجتان هما من حجج الأشاعرة القديمة جاءت على يد الأشعري [(١)] . وتلقفها أتباعه من بعده .

وقد ناقش شيخ الإسلام هاتين الحجتين بتفصيل ووضوح ، وبين ما فيهما من حق وهو الدلالة على إثبات صفة الكلام لله وقدم نوعه ، وما فيهما من باطل وهو الزعم بأنها تدل أن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته [(٢)] . ونقاش شيخ الإسلام لذلك طويل ومهم ، ويمكن تلخيصه بما يلي :

أ – أما الحجة الأولى : للأشاعرة – وهي أن ضد الكلام الخرس والسكوت – وأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده ... فيقال فيها ما يلي :

١ – أن أصحابهم المتأخرين – كالرازي والآمدي – خالفوهم في هذا [(٣)] .

٢ – أن القاعدة الكلية التي ذكروها ، وهي « أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده – باطلة ، لأن هذه لايجوز أن تدعى إلا في حق الله خاصة ، أما المخلوق فإنه إذا كان قابلا للشيء كان وجود القبول فيه من غيره وهو الله تعالى ، وإحداث الله لذلك القبول لا يجوز أن يكون مقارنا للقابل ، بل يجوز أن يتوقف على شروط يحدثها الله ، وعلى موانع يزيلها ، فوجود القبول هنا ليس منه [أي من المخلوق] فلم تكن ذاته كافية فيه ، وأما الرب تعالى فلا يفتقر شيء من صفاته وأفعاله على [(٤)] غيره ، بل هو الأحد الصمد المستغنى عما سواه ... » [(٥)] ، وقد شرح هذا بالنسبة لله فقال : « تقرير الحجة بأن يقال : لأن الرب تعالى إذا كان قابلا للاتصاف بشيء لم يخل منه أو من ضده ، أو يقال : بأنه إذا كان قابلا للاتصاف بصفة كمال لزم وجودها له ؛ لأن ما كان الرب قابلا له لم يتوقف وجوده له على غيره ، فإن غيره لا يجعله لا متصفا ولا فاعلا ، بل ذاته وحدها هي الموجبة لما كان قابلا له » [(٦)] .

---

(١) انظر : الإبانة (ص : ٦٦-٦٧،٧٢) – ت فوقية ، واللمع (ص : ١٧) – ت مكارثي .
(٢) انظر : هذه المناقشة في مجموع الفتاوى (٦/٢٩٢-٣٢٩) .
(٣) انظر : المصدر السابق (٦/٢٩٣) .
(٤) كذا ولعل صوابها : إلى .
(٥) مجموع الفتاوى (٦/٢٩٤) .
(٦) المصدر السابق (٦/٢٩٣) .

وإذا تقررت هذه الحجة فإنها تكون دالة على قدم صفة الكلام ، وأنه تعالى لم يزل متكلما ، بل تكون دالة على قدم جميع صفاته ، وأن ذاته مستلزمة لجميع صفات الكمال – مما لا نقص فيه بوجه من الوجوه – ومن ذلك صفة الكلام لأن من يتكلم أكمل ممن لا يتكلم [١] .

ويقرر شيخ الإسلام – هذه الحجة على وفق مذهب السلف فيقول : « يقال : إما أن يكون قادرا على الكلام أو غير قادر ، فإن لم يكن قادرا فهو الأخرس ، وإن كان قادرا و لم يتكلم فهو الساكت » ثم بين أن الكلابية لا يمكنهم أن يحتجوا بهذه الحجة لأن الكلام عندهم ليس بمقدور – ثم أكمل الحجة فقال : « لكن [هل] [٢] مدلولها قدم كلام معين بغير قدرته ومشيئته ؟ أم مدلولها أنه لم يزل متكلما بمشيئته وقدرته ؟ والأول قول الكلابية ، والثاني قول السلف والأئمة وأهل الحديث والسنة ، فيقال : مدلولها الثاني لا الأول ؛ لأن إثبات كلام يقوم بذات المتكلم بدون مشيئته وقدرته غير معقول ولا معلوم ، والحكم على الشيء فرع عن تصوره . فيقال للمحتج بها : لا أنت ولا أحد من العقلاء يتصور كلاما يقوم بذات المتكلم بدون مشيئته وقدرته ، فكيف تثبت بالدليل المعقول شيئا لا يعقل ؟ » [٣] .

وبهذا تكون هذه الحجة دليلا على إثبات صفة الكلام لله وقدم نوعه وأن الله يتكلم إذا شاء متى شاء خلافا للأشعرية .

٣ – أن دعوى أنه « لو لم يتصف بالكلام لا تصف بالخرس والسكوت إنما يعقل في الكلام بالحروف والأصوات ، فإن الحي إذا فقدها لم يكن متكلما فإما أن يكون قادرا على الكلام و لم يتكلم ، وهو الساكت ، وإما أن لا يكون قادرا عليه ، وهو الأخرس . وإما ما يدعونه من « الكلام النفساني » فذاك لا يعقل أن من خلا عنه كان ساكتا أو أخرس ، فلا يدل بتقدير ثبوته [على] أن الخالي عنه يجب أن يكون ساكتا أو أخرس » [٤] ، وإذا كان الكلام النفساني

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى (٦/٢٩٤) .
(٢) زيادة مني ليستقيم الكلام .
(٣) مجموع الفتاوى (٦/٢٩٤-٢٩٥) .
(٤) المصدر السابق (٦/٢٩٥) .

الذي ادعوه غير متصور ، فالسكوت والخرس إنما يتصور إذا تصور الكلام ، وهؤلاء - في الكلام - يشبهون النصارى في الكلمة [(١)] .

٤ - أن المعتزلة اعترضوا عليهم هنا ولم يستطيعوا أن يجيبوهم بجواب صحيح ، وذلك أنهم قالوا للكلابية والأشعرية : القول في الكلام كالقول في الفعل ، فإننا إذا كنا - نحن وأنتم - قد اتفقنا على أن الله تعالى لم يكن فاعلا في الأزل ، ثم صار فاعلا ، ولم نقل - لا نحن ولا أنتم - إنه كان في الأزل عاجزا أو ساكتا ، فإذا كان لا يلزم من عدم فعله في الأزل أن يوصف بضده من العجز والسكوت ، فكذلك يقال في صفة الكلام ، إذا قيل : لم يكن متكلما - على مذهب المعتزلة - لا يوصف بضد الكلام وهو السكوت أو الخرس .

ومناقشة الأشاعرة للمعتزلة هنا مناقشة ضعيفة ولهذا عدل بعض متأخري الأشعرية كالجويني إلى الحجة الثانية [(٢)] .

أما السلف فلا يلزمهم اعتراض المعتزلة لأنهم يقولون الكلام كالفعل ، وإن الله لم يزل خالقا فاعلا كما أنه لم يزل متكلما [(٣)] ، كما سبق بيانه في مسألة حوادث لا أول لها .

ب - **وأما الحجة الثانية** : للأشاعرة وهي إنه لو كان مخلوقا لكان إما خلقه في نفسه أو في غيره أو لا في محل ، والأول يلزم منه أن يكون محلا للحوادث وهو باطل ، والثاني يلزم منه أن يكون صفة لذلك المحل وهو باطل ، والثالث ممتنع لأن الصفة لا تقوم بنفسها - فشيخ الإسلام بين أن هذه الحجة - أيضا - صحيحة ، ولكنها تدل على صحة مذهب السلف وفساد مذهب الكلابية والأشعرية ، والمعتزلة .

أما مذهب المعتزلة فواضح فساده من جهة أنه لو خلقه في محل لكان صفة لذلك المحل ، وإن كان الأشاعرة متناقضين هنا ، لأنهم لم يطردوها ولذلك تسلط

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى (٦/٢٩٦) .
(٢) انظر : المصدر السابق (٦/٢٩٧) .
(٣) انظر : المصدر نفسه (٦/٢٩٨-٢٩٩) .

عليهم المعتزلة بأنهم يصفونه بأنه خالق ورازق ومحيي ومميت ، وعادل محسن ، من غير أن يقوم به شيء من هذه المعاني ، بل يقوم بغيره ، لأن الأشاعرة – كما سبق في مسألة حلول الحوادث – يقولون الخلق هو المخلوق ، فكيف يقولون إن الله يوصف بأنه خالق ورازق من غير أن تقوم بالله صفة ، وإنما المقصود ما يخلقه الله من الخلق والرزق – ولا يقولون إن الله متكلم ، من غير أن تقوم به صفة الكلام والمقصود الكلام الذي خلقه في غيره ؟ ولماذا لم يجعلوا هذا مثل هذا . وليس للأشاعرة جواب صحيح على هذا الاعتراض ، وهو من التناقضات العديدة التي يزخر بها مذهب الأشاعرة .

أما أهل السنة والسلف فإن الفعل عندهم غير المفعول ، ويقولون إن الفعل يقوم به كالكلام . ومن ثم جعلوا هذه القاعدة حجة على الفريقين : المعتزلة والأشاعرة [1] .

أما الاحتمال الأول – وهو أنه لو خلقه في نفسه لكان محلا للحوادث – فأهل السنة والجمهور يمنعون أن يسمي كل حادث مخلوقا ، بل كلام الله المحدث كما قال تعالى : ﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِنَ ذِكْرٍ مِن رَّبِّهِمِ مُّحْدَثٍ ﴾ [الأنبياء : ٢] ، لا يقال عنه إنه مخلوق ، لأن الله يتكلم إذا شاء متى شاء بكلام بعد كلام ، وكذا ما يقوم بذاته بقدرته ومشيئته ، فهناك فرق بين هذه الصفات ، وبين مايكون بائنا عنه من المخلوقات ، لأنها لابد لها من خلق ، أما صفة الخلق أو الكلام أو غيرهما ، القائم بذاته فإنه لايفتقر إلى خلق ، بل هو حصل بمجرد قدرته ومشيئته [2] .

ولذلك يرى شيخ الإسلام أن هذه الحجة لا داعي فيها لهذا الاحتمال – وهو أنه خلقه في نفسه – بل يقال : « لو خلقه لكان إما أن يخلقه في محل فيكون صفة له ، أو يخلقه قائما بنفسه وكلاهما ممتنع ، ولا يذكر فيها : إما خلقه في نفسه ؛ لأن كونه مخلوقا يقتضي أن له خلقا ، والخلق القائم به لو كان مخلوقا

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى (٦/٣١٧-٣١٨) ، وانظر : الكيلانية – مجموع الفتاوى – (٤٣٦) ، والتسعينية (ص : ١٠٢-١٠٥) ، ومنهاج السنة (٢/٢٩٢) – ط دار العروبة المحققة .

(٢) انظر : مجموع الفتاوى (٦/٣٢٠) .

لكان له خلق ، فيلزم أن يكون كل خلق مخلوقا ، فيكون الخلق مخلوقا بلا خلق وهو ممتنع »[(١)] .

وهذا على أصل السلف والجمهور الذين لايسمون كل محدث مخلوقا ، وأما من يجعل كل حادث مخلوقا ، فيمكن أن يرد هذا الاحتمال - الأول - فيقال : إذا أحدثه فإما أن يحدثه في نفسه أو خارجا عن نفسه ، أو لا في محل . والثاني والثالث ممتنعان بإطلاق . ويبقى الأول - وهو احتمال أن يحدثه في نفسه ، والأشاعرة يمنعونه لبطلان حلول الحوادث عندهم ، وأهل السنة يقولون به لأنهم يجوزون أن تقوم بالله الصفات الاختيارية ، وإن سماها هؤلاء أو غيرهم حوادث - ومن ثم يرجع الكلام إلى ماسبق تفصيله في مسألة « حلول الحوادث »[(٢)] .

ولو قالوا - كما سبق مثاله في حججهم على نفي حلول الحوادث ، مع مناقشته - لو قالوا هنا : الفرد من أفراد الكلام هل هو نقص أو كمال ؟ فإن كان نقصا فهو ممتنع ، وإن كان كمالا فهو ناقص قبله - فيقال لهم : « هو كمال وقت وجوده ، ونقص قبل وجوده ، مثل مناداته لموسى كانت كمالا لما جاء موسى ، ولو ناداه قبل ذلك لكان نقصا ، والله منزه عنه ... »[(٣)] .

وقد اعترف الرازي - أحد أئمة الأشاعرة - بأن حلول الحوادث لازم لجميع الطوائف فقال[(٤)] : « هل يعقل أن يكون محلا للحوادث ؟ قالوا : إن هذا قول لم يقل به أحد إلا الكرامية . وأنا أقول : إن هذا قول قال به أكثر أرباب أهل المذاهب ، أما الأشعرية : فإنهم يدعون الفرار من هذا القول إلا أنه لازم عليهم من وجوه ... »[(٥)] . ولما جاء إلى صفة الكلام ، بين أنه ليس هناك فرق معقول بين الطلب والإرادة - وهذا رد على مسألة الكلام النفسي - كما سبق -

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٢١/٦) .

(٢) انظر : المصدر السابق (٣٢٦/٦) ومابعدها .

(٣) المصدر نفسه (٣٢٦/٦) .

(٤) سبقت الإشارة إلى هذا عند الكلام على مسألة حلول الحوادث - وإنما نقلت نص كلام الرازي هنا لأنه قد وصل إلى - حال كتابة هذه المباحث - كتابه الكبير « المطالب العالية » مطبوعا في تسعة أجزاء جاءت في خمسة مجلدات .

(٥) المطالب العالية للرازي (١٠٦/٢) .

ثم بين أن الذين زعموا أن هذا الكلام - النفسي - قديم - هو قول بعيد ، وذكر أدلة كون هذا القول بعيدا - وهي أدلة إلزامية قوية - ثم ذكر أدلة من قال بقدمه ورد عليها [(١)] .

هذا هو الرازي الذي يعتبرونه أعظم أئمتهم ومحققيهم يقول بما يدل على بطلان مذهب الأشاعرة ، وصحة مذهب أهل السنة ، في مسألة من أهم المسائل وأعظمها ، وبها تميز المذهب الأشعري عن غيره .

وإذا كان الرازي قد يتناقض في هذا الباب - فتارة يوافق الأشاعرة وتارة يرد عليهم - فإن غير الرازي كأبي حامد الاسفراييني ، وأبي محمد الجويني - والد إمام الحرمين - وغيرهما كانوا يخالفون الأشاعرة ويقولون إن مذهب الشافعي والإمام أحمد وسائر علماء الأمصار مخالف لما عليه هؤلاء الأشاعرة في كلام الله [(٢)] .

رابعا : الرد على الأشاعرة في قولهم : إن كلام الله معنى واحد :

وقولهم : هو الأمر بكل مأمور والخبر عن كل مخبر ، إن عبر عنه بالعربية كان قرآنا ، وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة ، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلا ، وقولهم إن الأمر والنهي صفات للكلام ، لا أنواع له ، ولذلك فلا فرق بين القرآن والتوراة ، ولا بين آية وآية أخرى دلت على معنى مختلف .

وهذا من أعجب مافي مذهب الأشاعرة وأشده غرابة ، حيث إنه مخالف لبدائه العقول ، ولواقع الأمر أيضا ، ولاشك أن أعلام الأشاعرة - وفيهم الأئمة والقضاة والفقهاء - لم يكونوا ليقبلوا الإقرار بمثل هذا لولا أن هناك أصولا عقلية سلموها تسلطت على رؤوسهم ورقابهم لم يستطيعوا منها فكاكا ولا لها دفعا . فأصبحوا يسلمون بمثل هذه الأقوال المخالفة للعقل والنقل والفطر ، ويبحثون لها عن تعليلات وتبريرات وتخريجات لا تغني شيئا .

---

(١) انظر : المطالب العالية للرازي (٣/٢٠٤-٢٠٧) .

(٢) انظر : مجموع الفتاوى (١٢/٥٥٧-٥٥٨) .

ولذلك اعترف بعض أعلامهم بما في المذهب الأشعري من إشكالات ، حتى قال العز بن عبد السلام لما سئل في مسألة القرآن : « كيف يعقل شئ واحد هو أمر ونهي وخبر واستخبار ؟ فقال أبو محمد : ماهذا بأول إشكال ورد على مذهب الأشعري » [١] . وسترد أمثلة أخرى إن شاء الله تعالى .

ومناقشة قول الأشاعرة - في زعمهم أن كلام الله معنى واحد - واضحة جدا ، ويمكن إجمال ردود شيخ الإسلام عليهم في ذلك بما يلي :-

١ - أن هذا القول انفردوا به عن سائر الفرق ، كما ذكره الرازي [٢] ، سواء قالوا - كما هو قول جمهورهم - إنه معنى واحد ، أو قالوا إنه خمسة معان ، كما هو قول بعضهم .

فالذين قالوا هو معنى واحد قالوا : ذلك المعنى هو معنى كل أمر أمر الله به ، سواء كان أمر تكوين ، أو أمر تشريع ، وسواء أمرا ورد في القرآن أو ورد في التوراة ، وكذلك هو معنى كل نهي نهى الله عنه ، وهو معنى كل خبر أخبر الله به .

والذين قالوا إنه خمسة معان يقولون الأمر الواحد هو الأمر بالصلاة والزكاة ، والحج ، والسبت - الذي لليهود - وهو الأمر بالناسخ والمنسوخ ، وبالأقوال وبالأفعال ، وبالعربي والعبراني ، كل ذلك أمر واحد ، ومثله النهي ومثله الخبر ، حيث يقولون : إن ماأخبر الله به في آية الكرسي وسورة الإخلاص ، وقصص الأنبياء والكفار ، وصفة الجنة والنار ، كل ذلك خبر واحد [٣] .

يقول شيخ الإسلام معلقا على هذا : « ومن المعلوم أن مجرد تصور هذا القول يوجب العلم الضروري بفساده ، كما اتفق على ذلك سائر العقلاء ، فإن أظهر المعارف أن الأمر ليس هو الخبر ، وأن الأمر بالسبت ليس هو الأمر بالحج ،

---

(١) انظر : التسعينية (ص : ٢٦١) .
(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ١٧٥) .
(٣) انظر : المصدر نفسه - نفس الصفحة .

وأن الخبر عن الله ليس هو الخبر عن الشيطان الرجيم » [1] ، ولاشك أيضا أن معنى آية الكرسي ليس هو معنى آية الدين ، كما أن معاني ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص : ١] ليست هي معاني ﴿ تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ ﴾ [المسد : ١] [2] .

وكذلك أيضا فإن « المعاني التي أخبر الله بها في القرآن في قصة بدر وأحد والخندق ، ونحو ذلك لم ينزلها الله على لسان موسى بن عمران ، كما لم ينزل على محمد تحريم السبت ، ولا الأمر بقتال عباد العجل فكيف يكون كلام الله معنى واحدا » [3] . ومن المعلوم أن التوراة إذا عربت لم تكن هي القرآن ، كما أن آية الكرسي ليست معنى آية الدين [4] . وهذا واضح جدا ، ويلاحظ أن الأشاعرة يلتزمون هذه اللوازم الفاسدة فيقولون : إن كلام الله معنى واحد ، فلا يفرقون بين آية الدين وآية الكرسي ، ولا بين القرآن والتوراة ، بل كل ذلك معنى واحد لايتبعض ولا يتجزأ ، ولا يتكلم الله بشيء منه دون شيء إلا على معنى خلق إدراك للخلق فقط - كما سبق -

بل إن شيخ الإسلام يرى أنه يلزم على قولهم أن تكون الحقائق الموجودة كالملائكة والجن ، والجنة والنار - شيئا واحدا ، لأن معاني الكلام تتبع الحقائق الخارجة ، وهذا لازم لا محيد لهم عنه [4] .

٢ - يقال للأشاعرة : موسى لما كلمه الله ، أفهم كلامه كله أو بعضه ؟ إن قلتم : كله ، فقد صار موسى يعلم علم الله ، وهذا من أعظم الباطل ، وإن قلتم بعضه : فقد تبعض كلام الله وأنتم تقولون : إنه لا يتبعض . وفي هذا إبطال لقولكم [5] . وأيضا فإن الله فضل موسى بالتكليم على غيره ممن أوحى إليهم ،

---

(١) التسعينية (ص : ١٧٥،١٧٧) .

(٢) انظر : مجموع الفتاوى (١٢/١٢٢،٢٦٧) ، ومنهاج السنة (٣/١٠٤) - ط بولاق ، وجواب أهل العلم والإيمان - مجموع الفتاوى (١٧/٧١) .

(٣) منهاج السنة (٣/١٠٤) - ط بولاق .

(٤) انظر : مجموع الفتاوى (١٢/٥٥٨) ، والدرء (١/٢٦٧،١١٢-١١٣) .

(٥) انظر : التسعينية (ص : ١٧٧) .

كما فرق تعالى بين التكليم والوحي ، وهذا يدل على أن الكلام ليس معنى واحدا ، لأنه - حينئذ - لايكون هناك فرق بين التكليم الذي خص به موسى ، والوحي العام الذي يكون لغيره . وهذا بين [١] .

وكذلك قولهم إن القرآن عبارة عن كلام الله ، فإن كان عبارة عن كلام الله كله فهو باطل ، وإن كان عبارة عن بعضه فهو مبطل لقولكم [٢] .

٣ - إلزامهم أن يقولوا في الصفات ماقالوه في الكلام ، وبالعكس ، وذلك أنه إذا جاز أن يجعلوا الحقائق المتنوعة - كآية الدين ، وآية الكرسي ، وقصة موسى ، وقصة نوح ، والأمر بالصلاة ، والأمر بالسبت ، والنهي عن الزنا وعن الربا ، والقرآن ، والتوراة ، والإنجيل - شيئا واحدا ، فيلزمهم أن يجوزوا أن يكون العلم والقدرة والكلام والسمع والبصر والحياة والإرادة ، صفة واحدة ، أو أن يقولوا في الكلام مايقولونه في الصفات من أن العلم غير القدرة والإرادة غير الحياة ، وإن كانت صفات قائمة بالله تعالى .

وقد أسهب شيخ الإسلام في شرح هذا الإلزام وبين أنه لا محيد للأشاعرة عنه ، وأن أئمتهم اعترفوا به [٣] .

وممن اعترف بذلك الآمدي ، حيث قال بعد أن ذكر هذا الاعتراض - وهو الإلزام بالصفات - وذكر جواب أصحابه الأشاعرة عنه - قال معلقا على جواب شيوخه : « وفيه نظر » [٤] ، ثم قال : « والحق أن ما أوردوه من الإشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف إلى التعلقات والمتعلقات مشكل ، وعسى أن يكون عند غيري حله ، ولعسر جوابه فر بعض أصحابنا إلى القول بأن كلام الله القائم بذاته خمس صفات مختلفة ، وهي الأمر والنهي والخبر

---

(١) انظر : منهاج السنة (١٠٥/٣) - ط بولاق ، ومجموع الفتاوى (١٣٠/١٢،٢٨٣/٩) ، وجواب أهل العلم والإيمان - مجموع الفتاوى (١٥٣/١٧-١٥٤) .

(٢) انظر : منهاج السنة (١٠٥/٣) - ط بولاق .

(٣) انظر : مجموع الفتاوى (١٢٢/١٢-١٢٣) .

(٤) انظر : درء التعارض (١١٨/٤) .

والاستخبار والنداء » [١] .

وقد علق شيخ الإسلام على كلام الآمدي بأن القول بأن الكلام خمس صفات أو سبع أو تسع أو غير ذلك من العدد لا يزيل ماتقدم من الأمور الموجبة لتعدد الكلام [٢] .

ولشيخ الإسلام مناقشات متنوعة لهذا الإلزام وبيان تناقضهم من وجوه عديدة [٣] . وقياسهم لوحدة الكلام بوحدة المتكلم مردود أيضا من وجوه عديدة [٤] .

٤ – وهناك إلزام آخر لهم ، وهو أنه يقال لهم مايقولون هم لمن قال إن القرآن حروف وأصوات قديمة أزلية ، وإن الباء ليست قبل السين ، وهكذا ، وقد نقل شيخ الإسلام نصا مهما للباقلاني من كتابه – النقض – رد فيه على هؤلاء [٥] ، ثم قال : « هذا بعينه وارد عليك فيما أثبته من المعاني ، وهو المعنى القائم بالذات ، فإن الذي نعلمه بالضرورة في الحروف نعلم نظيره بالضرورة في المعاني ، فالمتكلم منا إذا تكلم ببسم الله الرحمن الرحيم ، فهو بالضرورة ينطق بالاسم الأول لفظا ومعنى ، قبل الثاني ، فيقال في هذه المعاني نظير ما قاله في الحروف ... » [٦] .

ولشيخ الإسلام في درء التعارض مناقشة أخرى مماثلة ، فإن من قال باجتماع المعاني يلزمه مايلزم من قال باجتماع الحروف وعدم تعاقبها [٧] **.**

---

(١) لدرء التعارض (٤/١١٩) ، وهو في أبكار الأفكار (١/٩٥–ب–٩٦–أ) . (وقد سبق نقله (ص : ٧١٣–٧١٤)) .

(٢) انظر : درء التعارض (٤/١١٩) ومابعدها .

(٣) انظر : التسعينية (ص : ١٧٦–١٧٧) (الوجه ٣٣) ، و(ص : ١٧٩) (الوجه ٣٨) ، و(ص : ١٨٠–١٨١) (الوجه ٤٣) ، و(ص : ١٨٦) (الوجه ٥٢) ، من أوجه مناقشة الرازي . وانظر مجموع الفتاوى (٩/٢٨٣) ، والتسعينية أيضا (ص : ١٩١) .

(٤) انظر : المصدر السابق (ص : ١٨١–١٨٧) (الأوجه ٤٤–٥٣) من أوجه الرد على الرازي .

(٥) انظر : التسعينية (ص : ١٨٨) .

(٦) المصدر السابق ، نفس الصفحة .

(٧) انظر : درء التعارض (٤/١١١–١١٥) .

٥ – أن النصوص قد وردت بما يدل عى تعدد الكلام وبطلان قول من زعم أنه معنى واحد ، ومنها :

أ – الآيات الواردة بأن لله كلمات ، ومنها قوله تعالى : ﴿ وَتَمَّتَ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً لامُبَدِّلَ لِكَلِمَـٰتِهِ ﴾ [الأنعام : ١١٥] وقوله : ﴿ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَـٰتُ ٱللهِ ﴾ [لقمان : ٢٧] وقوله : ﴿ ويُحِقَّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَـٰتِهِ ﴾ [الأنفال : ٧] وغيرها كثير جدا .

ب – كما وردت أحاديث كثيرة ، فيها الإستعاذة بكلمات الله التامات (١) .

جـ – ومنها ماورد عن النبي ﷺ أنه قال : إن الله جزأ القرآن ثلاثة أجزاء ، فجعل ﴿ قل هو الله أحد ﴾ جزءا من أجزاء القرآن » (٢) .

فكيف يقال – مع هذه النصوص – إن كلام الله لايكون إلا معنى واحدا ؟ (٣)

٦ – أن الأدلة دلت على أن القرآن بعضه أفضل من بعض وهذا أصح القولين لأهل السنة . وهذا يدل على أن كلام الله ليس معنى واحدا . ولشيخ الإسلام مناقشات مطولة في هذا الموضوع (٤) .

٧ – مافي كلام هؤلاء من شبه بأقوال النصارى . وهذا يدل على بطلانه (٥) .

---

(١) انظر مثلا : البخاري ، كتاب الأنبياء ، باب رقم ١٠ ، ورقم الحديث ٣٣٧١ ، الفتح (٤٠٨/٦) ، ومسلم : كتاب الذكر والدعاء ، باب التعوذ من سوء القضاء ورقمه (٢٧٠٨) .

(٢) رواه مسلم ، كتاب المسافرين ، باب فضل قراءة ﴿ قل هو الله أحد ﴾ ورقمه (٨١١) مكرر .

(٣) انظر : التسعينية (ص : ٢١٠–٢١٧) ، حيث أورد بعض اعتراضات الأشاعرة على الاستدلال بأن الكتاب والسنة نطقا بأن لله كلمات ، كما أورد (ص : ٢١٨) اعتراضا من الأشاعرة على حديث إن الله جزأ القرآن ثلاثة أجزاء وأجاب عنه .

(٤) انظر : درء التعارض (٢٧١/٧–٢٧٣) ، وجواب أهل العلم والإيمان – مجموع الفتاوى (ص : ١٠–٧٤،١٤٧–١٧٢) .

(٥) انظر : التسعيية (ص : ٢٢٥،٣٣١) .

٨ – أن أئمة الأشاعرة اعترفوا بفساد قول ابن كلاب والأشعري في كلام الله ، ومن هؤلاء : أبو حامد الإسفراييني ، وأبو محمد الجويني ، وأبو الحسن الكرجي ، والعز بن عبد السلام وغيرهم [١] ، والإسفراييني كانت له مواقف مشهورة في الإنكار على البلاقلاني وأقواله في كلام الله [٢] .

وقد حاول الرازي أن يستدل لمذهب الأشاعرة في كلام الله وأنه بمعنى واحد بصفة العلم وأن علم الله لا نهاية له وهو واحد ، ولكن شيخ الإسلام رد عليه من كلامه ، وبين بطلان كلامه وتناقضه [٣] .

وبما سبق من أوجه الرد والمناقشة والإلزام يتبين فساد مذهب الأشاعرة فيما ادعوه من أن كلام الله معنى واحد .

خامسا : هل كلام الله بحرف وصوت ؟

سبق في فقرة – الرد على الأشاعرة في الكلام النفسي – مايوضح مذهب الأشاعرة في هذا وأنهم لما قالوا إنه معنى قائم بالذات ، قالوا إنه ليس بحرف ولا صوت ، كما سبق – من خلال المناقشة – بيان أن الكلام هو ماكان مسموعا مفهوما .

وقد سئل شيخ الإسلام عن القرآن : هل هو حرف وصوت ؟ فأجاب بأن إطلاق هذا الجواب – نفيا وإثباتا – من البدع المولدة ، الحادثة بعد المئة الثالثة ، ثم قال : « والصواب الذي عليه سلف الأمة ، كالإمام أحمد والبخاري صاحب الصحيح في كتاب خلق أفعال العباد ، وغيره ، وسائر الأئمة قبلهم وبعدهم – اتباع النصوص الثابتة ، وإجماع سلف الأمة وهو أن القرآن جميعه كلام الله ، حروفه ومعانيه ، ليس شيء من ذلك كلاما لغيره ... وأن الله يتكلم بصوت كما جاءت به الأحاديث الصحاح ... » [٤] .

---

(١) انظر : التسعينية (ص : ٢٣٦-٢٣٨) .
(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ٢٣٨) ، ودرء التعارض (٢/٩٥-٩٩) .
(٣) انظر : المصدر نفسه (ص : ٢١٩-٢٢٣) .
(٤) مجموع الفتاوى (١٢/٢٤٣-٢٤٤) .

وهذا من دقة السلف رحمهم الله في مسائل العقيدة ، وخاصة ما يتعلق منها بالله وصفاته . حيث إنهم لايبتدعون كلاما جديدا ، بل يصفون الله بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله ﷺ ، ولما لم يرد إطلاق أن القرآن بحرف وصوت لم يطلقوه عليه كما يفعله البعض ، وإنما يقولون : القرآن كله حروفه ومعانيه كلام الله ، كما يقولون إن الله نادى موسى ، والنداء لايكون إلا بصوت ، والرسول ﷺ ذكر أن الله ينادي بصوت [(١)] . ومن المعلوم أن الكلام إذا أطلق فإنه يشمل الحروف والمعاني وهذا هو الذي فهمه السف من صفة الكلام لله تعالى - على مايليق بجلاله وعظمته - .

ولكن لما وجد - في أهل البدع - من ينكر الحرف والصوت لينكروا كلام الله ، بين السلف أن كلام الله شامل للحروف والمعاني ، وأنه تعالى يتكلم بصوت ، كما يصفونه بما ورد من التكليم والمناداة والمناجاة [(٢)] .

وقد وردت نصوص فيها ذكر الحرف في كلام الله ، وهو القرآن ، ومن ذلك حديث : « إن الله يأمرك أن تقرأ على أحرف » [(٣)] ، وحديث « أبشر بنورين أوتيتهما لم يؤتهما نبي قبلك ، فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة ، لن تقرأ بحرف منهما إلا أعطيته » [(٤)] ، وحديث « اقرأني جبريل على حرف ... » [(٥)] وحديث : « إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف [(٦)] وحديث : « من قرأ حرفا من كتاب الله ... » [(٧)] . وغيرها .

---

(١) سبق تخريجه (ص : ٥٨٥) .

(٢) انظر : مجموع الفتاوى (٦/٥١٨) .

(٣) رواه مسلم ، كتاب صلاة المسافرين ، باب بيان أن القرآن أنزل على سبعة أحرف ، ورقمه (٨٢١) .

(٤) رواه مسلم ، كتاب صلاة المسافرين ، باب، فضل الفاتحة ، ورقمه (٨٠٦) .

(٥) رواه البخاري ، كتاب فضائل القرآن ، باب نزل القرآن على سبعة أحرف ، ورقمه (٤٩٩١) الفتح (٩/٢٣) .

(٦) رواه البخاري - بعد الحديث السابق مباشرة ، ورقمه (٤٩٩٢) .

(٧) رواه الترمذي ، كتاب فضائل القرآن ، باب ما جاء فيمن قرأ حرفا من القرآن ، ورقمه (٢٩١٠) - ت إبراهيم عطوة . وهو حديث صحيح .

وقد احتج شيخ الإسلام بحديث : إن الله ينادي بصوت ، على إثبات أن الله يتكلم بصوت ، ورد على من قال من الأشاعرة إنه حديث آحاد – من وجوه عديدة [١] . كما احتج بالآيات على ذلك مثل آيات النداء لموسى وغيره [٢] .

سادسا : القرآن العربي كلام الله وغير مخلوق ؟

مذهب السلف في كلام الله تعالى ، وفي القرآن ، وأنه كلام الله غير مخلوق ، واضح تمام الوضوح ، وردودهم على المعتزلة في ذلك مشهورة ، أكثر من أن تحصر [٣] . كما أنه قد اشتهر عنهم قولهم إن القرآن كلام الله ، منه بدأ وإليه يعود ، ومعناه أن الله هو المتكلم به ، فمنه بدأ ، لا من بعض المخلوقات ، وإليه يعود في آخر الزمان حين يرفع من المصاحف والصدور [٤] .

فلما جاءت الكلابية والأشعرية وابتدعوا في كلام الله ماابتدعوا ، كان مذهبهم الذي تمسكوا به : أن كلام الله إنما هو معنى قائم بذاته وأن حروف القرآن ليست من كلام الله .

ولكن الأئمة من هؤلاء كابن كلاب والأشعري كانوا يقولون – مع ذلك ومع قولهم إن القرآن حكاية أو عبارة عن كلام الله – : إن القرآن محفوظ بالقلوب

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى (٥١٣/٦، ٥٣٠–٥٤٤) .

(٢) انظر : مجموع الفتاوى (١٣٠/١٢) .

(٣) انظر : في مذهب السلف في كلام الله وفي القرآن : مجموع الفتاوى (١٥٣/٦، ١٦٦–١٦٩، ١٧٧–١٧٨، ٥١٨) ، التسعينية (ص : ٩٤–٩٥، ١٣١–١٣٨) ، شرح الأصفهانية (ص : ٦٦) – ت مخلوف ، مسألة الأحرف – مجموع الفتاوى (٣٧/١٢–٣٨) ، المسألة المصرية في القرآن – مجموع الفتاوى (٢٣٥/١٢–٢٣٦) ، جواب أهل العلم والإيمان – مجموع الفتاوى (٧٤/١٧–٧٥) ، درء التعارض (٢٥٧/٧–٢٧٣) .

(٤) انظر : أقوال السلف في ذلك في محنة الإمام أحمد بن حنبل (ص : ٤٩) ، والرد على الجهمية رقم (٣٤٤) – ت البدر ، وشرح السنة اللالكائي رقم (٥٨٢–٥٨٤) (٣٤٨/٢) ، والنقض على المريسي للدارمي (ص : ٤٧٤) ضمن عقائد السلف ، وانظر : العقيدة السلفية في كلام رب البرية تأليف عبد الله بن يوسف الجديع (ص : ٧١–١٨٠) .

وأما كلام شيخ الإسلام وشرحه لذلك فانظر : شرح الأصفهانية (ص : ٥–٦) ت مخلوف ، ومجموع الفتاوى (٥٢٩/٦ ، ٤٠/١٢، ٢٧٤) ، وجواب أهل العلم والإيمان – مجموع الفتاوى – (٨٣/١٧) .

حقيقة ، متلو بالألسن حقيقة ، مكتوب في المصاحف حقيقة [(١)] ، ومن ثم كانوا يعترفون بأن هذا القرآن كلام الله ، ويحترمونه .

فجاء بعد ذلك أقوام - من أتباعهم - فقالوا - في القرآن إنه « معنى قائم بذات الله فقط ، وأن الحروف ليست من كلام الله ، بل خلقها الله في الهواء ، أو صنفها جبريل ، أو محمد ، فضموا إلى ذلك ، أن المصحف ليس فيه إلا مداد وورق ، وأعرضوا عما قاله سلفهم من أن ذلك دليل على كلام الله فيجب احترامه - لما رأوا أن مجرد كونه دليلا لا يوجب الإحترام ، كالدليل على الخالق المتكلم بالكلام ؛ فإن الموجودات كلها أدلة عليه ، ولا يجب احترامها ، فصار هؤلاء يمتهنون المصحف حتى يدوسوه بأرجلهم ، ومنهم من يكتب أسماء الله بالعذرة ، اسقاطا لحرمة ماكتب في المصاحف والورق من أسماء الله وآياته .

وقد اتفق المسلمون على أن من استخف بالمصحف ، مثل أن يلقيه في الحش أو يركضه برجله ، إهانة له ، أنه كافر مباح الدم .

فالبدع تكون في أولها شبرا ، ثم تكثر في الأتباع حتى تصير أذرعا وأميالا وفراسخ » [(٢)] .

ولاشك أن هذا الغلو والكفر الذي وقع فيه هؤلاء لا يرتضيه جمهور الأشاعرة ، ولكن التعصب في بعض الأوقات قد يجر بعض الناس إلى مواقف وأقوال لا تليق ، إظهارا لمذهبهم ، وإبرازا لقناعتهم به .

والأشعري يطلق على القرآن أنه كلام الله ، ولكنه يقول إنه القرآن العربي مخلوق ، خلقه الله في الهواء أو الجسم . وأما إطلاق أن هذا القرآن العربي كلام جبريل - عليه السلام - أو محمد ﷺ ، فقد جاء من المنتسبين إليه و لم يكن قولا للأشعري [(٣)] .

---

(١) ومن زعم أن مقصودهم بذلك أن المعنى أن القرآن محفوظ بالقلوب كما أن الله معلوم بالقلوب ، ومتلو بالألسن كما أن الله مذكور بالألسن ، ومكتوب بالمصاحف كما أن الله مكتوب بالمصاحف ، فقد غلط عليهم ، لأن القرآن عندهم عبارة عنه . انظر : مجموع الفتاوى (٤٢٤/٨) .

(٢) مجموع الفتاوى (٤٢٥/٨) .

(٣) انظر : المصدر السابق (٥٥٧/١٢) .

ثم إن ابن كلاب كان يقول بأن القرآن حكاية عن كلام الله ، فلما جاء الأشعري زاد فيه قليلا وقال : لايجوز أن يقال إنه حكاية ، لأن الحكاية قد تكون مطابقة للمحكي ، كما يقال : حكى فلان الكلام بلفظه وهذا يناسب قول المعتزلة . والقرآن العربي ليس مطابقا لكلام الله القائم بنفسه ، ومن ثم فالأولى عنده - أي عند الأشعري - أن يقال : هو عبارة عن كلام الله ، لأن الكلام ليس من جنس العبارة [١] .

ويلاحظ مما سبق تطور أقوال الكلابية والأشعرية في القرآن :

- فالأولون كانوا يحترمونه ، ثم خف احترامهم له إلى حد الامتهان ، عند بعضهم .

- والأولون كانوا يطلقون أن القرآن كلام الله ، وأنه مخلوق خلقه الله في الهواء أو في الجسم ، فجاء المتأخرون ليقولوا - صراحة - هو كلام جبريل أو محمد .

- كما أن التطور من التعبير بالحكاية إلى العبارة ، فيه مافيه ، وإن كان كل منهما باطلا .

والذي استقر عليه المذهب الأشعري ، وقال به جمهورهم أن القرآن العربي مخلوق ، وليس هو كلام الله - مع اختلاف فيما بينهم في بعض التفاصيل [٢] - وهم قالوا هذا بناء على مذهبهم في الكلام النفسي الذي يقوم بالله ولا ينفصل عنه ، بل هو - على زعمهم - لازم له أزلا وأبدا .

والأشاعرة - مع قولهم بالكلام النفسي - وإن كانوا يوافقون أهل السنة في الرد على المعتزلة ، إلا أنهم يخالفون مذهب السلف - في مسألة القرآن - في أمرين مهمين :

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى (٢٧٢/١٢) ، والتسعينية (ص : ٨٧، ٢٣٧-٢٣٨، ٢٦٦) ، ودرء التعارض (١٠٧/٢) .

(٢) انظر : جواب أهل العلم والإيمان - مجموع الفتاوى - (٦٩/١٧-٧٠) .

أحدهما : قولهم إن نصف القرآن من كلام الله ، والنصف الآخر ليس كلام الله عندهم ، أي أن المعنى كلام الله أما القرآن العربي فليس كلام الله ، وإنما خلقه الله في الهواء أو في اللوح المحفوظ ، أو أحدثه جبريل ، أو محمد ﷺ . ومعنى ذلك أنهم في هذا النصف العربي موافقون لمذهب المعتزلة ، لكن المعتزلة يقولون هو كلام الله ، وهو مخلوق ، وهؤلاء يقولون : هو مخلوق وليس كلام الله . وكل منهم وقع في البدعة .

والثاني : قولهم إن القرآن المنزل إلى الأرض ليس هو كلام الله ، فما نزل به جبريل من المعنى واللفظ ، وما بلغه محمد ﷺ لأمته من المعنى واللفظ ليس هو كلام الله ، لا حروفه ولا معانيه ، بل هو مخلوق عندهم ، وإنما يقولون : هو عبارة عن كلام الله القائم بالنفس ، لأن العبارة لا تشبه المعبر عنه (١) .

هذه خلاصة مذهب الأشاعرة في القرآن ، كما عرضها شيخ الإسلام ، ولعل تصورها ، مع ماسبق من مناقشات لأقوالهم في الكلام النفسي ، وفي قولهم **إنه معنى واحد – كاف في بيان بطلانها ، ومع ذلك فقد رد عليهم شيخ الإسلام ،** ويمكن بيان مناقشته لهم من خلال مايلي :

١ – لاشك أن قول الأشاعرة في القرآن العربي قد بنوه على أن الكلام **عندهم معنى قائم بالنفس ، قديم أزلي ، لا يتعلق بمشيئة الله وقدرته ، وأنه ليس بحرف ولا صوت ،** لذلك قالوا في هذا القرآن الذي يتلى إنه مخلوق ، خلقه الله في الهواء أو في اللوح المحفوظ ، أو إنه أحدثه جبريل أو محمد ﷺ ، وليس هو كلام الله . ولاشك أن الأساس الذي بنوا عليه مذهبهم هذا باطل – كما سبق بيانه – :

– فالكلام هو اللفظ والمعنى ، ولا يسمى كلاما مادام قائما بالنفس .

– كما أن النصوص دلت على أن الله يتكلم بمشيئته وقدرته ، وأن كلامه مثل فعله ، وهذا ثابت لله وإن سماه هؤلاء حلولا .

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى (١٢/٢٧٢-٢٧٣،٢٧٦-٣٧٩) .

وإذا تبين بطلان هذه الأسس التي بنوا عليها مذهبهم ، علم أن قولهم في القرآن مخالف لنصوص الكتاب والسنة وإجماع السلف والأئمة .

٢ – أما احتجاجهم على أن القرآن من جبريل أو محمد بقوله تعالى : ﴿ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴾ [الحاقة : ٤٠ ، التكوير : ١٩] – والرسول في آية الحاقة هو محمد ﷺ ، وفي آية التكوير هو جبريل عليه السلام – فهو احتجاج غريب ، خاصة وأن النصوص الأخرى واضحة الدلالة في أنه منزل من عند الله وأنه كلام الله . وقد رد عليهم شيخ الإسلام في استدلالهم بما يلي :

أ – أنه : « أضافه إلى الرسول من البشر تارة ، وإلى الرسول من الملائكة تارة ، باسم « الرسول » ، ولم يقل : إنه لقول ملك ، ولا نبي ؛ لأن لفظ ٱلرَّسُولِ يبين أنه مبلغ عن غيره ، لا منشئ له من عنده ﴿ وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلاَّ ٱلْبَلَـٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴾ [النور : ٥٤ ، العنكبوت : ١٨] ، فكان قوله : ﴿ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴾ بمنزلة قوله : لتبليغ رسول ، أو مبلغ من رسول كريم ، أو جاء به رسول كريم ، وليس معناه أنه أنشأه أو أحدثه أو أنشأ شيئا منه وأحدثه رسول كريم ، إذ لو كان منشئا لم يكن رسولا فيما أنشأه وابتدأه ، وإنما يكون رسولا فيما بلغه وأداه ، ومعلوم أن الضمير عائد إلى القرآن مطلقا » (١) .

ب – « وأيضا فلو كان أحد الرسولين أنشأ حروفه ونظمه امتنع أن يكون الرسول الآخر هو المنشئ المؤلف لها ، فبطل أن تكون إضافته إلى الرسول لأجل إحداث لفظه ونظمه » (٢) .

ولو صح قول هؤلاء لجاز أن يقال إنه قول البشر ، وهذا قول الوحيد الذي فضحه الله وأصلاه سقر ، ولو قالوا : الوحيد جعل الجميع قول البشر ، ونحن جعلنا الكلام العربي قول البشر ، وأما معناه فهو كلام الله ، فيقال لهم :

---

(١) مجموع الفتاوى (١٢/٢٦٥-٢٦٦) ، وانظر أيضا : الكيلانية – مجموع الفتاوى – (١٢/٣٧٧-٣٧٨) .

(٢) المصدر السابق (١٢/٢٦٦) ، وانظر : المصدر نفسه (٢/٥٠ ، ١٢/٣٠٨) ، والكيلانية – مجموع الفتاوى (١٢/٣٧٧) .

هذا نصف قول الوحيد ، والقرآن الذي يتلى هو الذي كان يفهم منه المشركون أنه كلام الله دون أن يفرقوا بين ألفاظه ومعانيه [١] .

جـ - ودلالة الآيتين واضحة ، لأنه لما كان المبلغ للقرآن ملكا وليس شيطانا ، أخبر تعالى أنه تبليغ ملك كريم ، وكذلك الرسول محمد ﷺ لأنه هو المبلغ لهذا القرآن للناس ، وأن هذا الرسول ليس شاعرا ولا كاهنا وإنما هو رسول كريم [٢] .

وكثيرا مايركز شيخ الإسلام على بيان أن الكلام كلام لمن اتصف به مبتدئا منشئا لا لمن تكلم به مبلغا مؤديا . وهذا واضح ، فإن من قرأ حديثا للرسول ﷺ ، أو قصيدة لشاعر ، فإنه لايقول عاقل إن الحديث أو القصيدة هي من إنشاء راويها [٣] .

٣ - أن هناك أدلة تدل على نزول القرآن من ربه ، والقرآن اسم للقرآن العربي لفظه ومعناه .

ومن هذه الأدلة قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْآنَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ، إِنَّهُۥ لَيْسَ لَهُۥ سُلْطَٰنٌ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ، إِنَّمَا سُلْطَٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُۥ وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشْرِكُونَ . وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ ، وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ ، قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍ ، بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ، وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ ، وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴾ [النحل : ٩٨-١٠٣] .

فقوله ﴿ قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ ﴾ يدل على نزول القرآن من ربه ، والقرآن اسم للقرآن العربي لفظه ومعناه ، كما أن قوله ﴿ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى (١٢/٢٦٦-٢٦٧،٣٠٧) ، ودرء التعارض (١/٢٥٨) .
(٢) انظر : المصدر السابق (١٢/٢٧٠) .
(٣) انظر : الكيلانية - مجموع الفتاوى (١٢/٣٧٨) ، ودرء التعارض (١/٢٥٦-٢٥٧) .

﴿ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ ﴾ ، وهم كانوا يقولون إنما يعلمه بشر ، ولم يكونوا يقصدون أنه يعلمه معانيه فقط ، لقوله بعد ذلك : ﴿ لِسَانُ ٱلَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ ، وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ ﴾ والله تعالى أبطل قول الكفار ، لأن لسان الذي يضيفون إليه القرآن أعجمي ، والقرآن بلسان عربي مبين [(١)] .

ومن الأدلة - أيضا - قوله تعالى : ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُوراً ﴾ - إلى قوله - ﴿ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا ، وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلاً وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ ، فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴾ [الأنعام : ١١٢-١١٤] . والكتاب اسم للقرآن العربي بالضرورة والاتفاق ، وهذا يرد على الكلابية والأشعرية ، وقوله : ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ مُفَصَّلاً ﴾ يتناول نزول القرآن العربي على كل قول من الأقوال التي تفرق بين كتاب الله وكلام الله ، أو بين القرآن (المعنى) ، والقرآن (اللفظ) . لأن الله سمى مجموع اللفظ والمعنى كتابا وقرآنا وكلاما [(٢)] .

والقرآن الكريم يجب أن يعلم فيه أصلان عظيمان :

أحدهما : « أن القرآن له بهذا اللفظ والنظم العربي اختصاص لا يمكن أن يماثله في ذلك شيء أصلا ، أعني خاصة في اللفظ ، وخاصة فيما دل عليه من المعنى ، ولهذا **لو فسر القرآن ولو ترجم ، فالتفسير والترجمة قد يأتي أصل المعنى أو يقربه ، وأما** الإتيان بلفظ يبين المعنى كبيان لفظ القرآن فهذا غير ممكن أصلا ، ولهذا كان أئمة الدين على أنه لايقرأ بغير العربية ، لامع القدرة عليها ، ولا مع العجز عنها ... » .

الأصل الثاني : أن القرآن إذا ترجم أو قرىء بالترجمة فله معنى يختص به لا يماثله فيه كلام أصلا ، ومعناه أشد مباينة لفظه ونظمه لسائر اللفظ والنظم ، والإعجاز في معناه أعظم بكثير كثير من الإعجاز في لفظه ... » [(٣)] . ومعلوم

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى (١٢/١٢٣-١٢٤) .
(٢) انظر : المصدر السابق (١٢/١٢٤-١٢٦) .
(٣) التسعينية (ص : ٢١٥) .

أن الإعجاز شامل للفظ والمعنى .

٤ – أن قول الأشاعرة في القرآن يقرب كثيرا من قول المعتزلة ، وقد اعترف بذلك بعض علمائهم وذكروا أنه بالنسبة للقرآن العربي لافرق فيه بين القولين .

فالأشاعرة يوافقون المعتزلة في إثبات خلق القرآن العربي ، ولكنهم يفارقونهم من وجهين :

أحدهما : أن المعتزلة يقولون : المخلوق كلام الله ، والأشاعرة يقولون : إنه ليس كلام الله ، لكن يسمى كلام الله مجازا ، وهذا قول جمهورهم ، ومن قال من متأخريهم إنه يطلق على المعنى وعلى القرآن العربي بالاشتراك اللفظي فإنه ينتقض عليهم أصلهم في إبطال قيام الكلام بغير المتكلم به .

وعند المفاضلة بين قولي المعتزلة والأشاعرة هنا يلحظ أن الأشاعرة لايقولون عن القرآن العربي هو كلام الله حقيقة ، أما المعتزلة فيقولون هو كلام الله حقيقة – مع اتفاقهم على أنه مخلوق ، فقول الأشاعرة شر من قول المعتزلة ، لأنهم زادوا عليهم بالقول أن القرآن العربي ليس كلام الله .

والثاني : أن الأشاعرة يثبتون لله كلاما هو معنى قائم بذاته ، والمعتزلة يقولون : لا يقوم به كلام . ومن هذا الوجه فالأشاعرة خير من المعتزلة . وإن كان جمهور الناس يقولون : إن إثبات الأشاعرة للكلام النفسي ، وقولهم إنه معنى واحد هو الأمر والنهي والخبر ، إن عبر عنه بالعربية كان قرآنا ، وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة – يؤدي في النهاية إلى أن لايثبتوا لله كلاما حقيقة غير المخلوق [٢] .

وبهذا يصبح قول الأشاعرة في القرآن أشد بطلانا وفسادا من أقوال المعتزلة الذين أجمع السلف على تبديعهم والإنكار عليهم ، وهذا مايفسر هجوم أئمة السلف – في كل عصر – على الكلابية والأشعرية فإنهم كانوا يعرفون حقيقة مذهب هؤلاء ، وما يؤدي إليه من انحراف .

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى (١٢/١٢١-١٢٢،١٣٢-١٣٣ ، ١٥/٢٢٢) ، والتسعينية (ص : ٢٣٥-٢٣٦) .

٥ - بين اللفظية والأشاعرة :

والمقصود باللفظية الذين يقولون : ألفاظنا بالقرآن مخلوقة ، وهذه الفئة نشأت قبل الأشاعرة . وقد كان موقف الإمام أحمد وغيره من أئمة السلف منهم أنهم جعلوهم جهمية ، وجعلوا الجهمية ثلاث طوائف :

- من قال إن القرآن مخلوق .
- واللفظية الذين يقولون تلاوة القرآن ، واللفظ بالقرآن مخلوق .
- والواقفة الذين لايقولون القرآن مخلوق ولا غير مخلوق .

فلما انتشر هذا بين أهل السنة نشأ في مقابل « اللفظية » طائفة مقابلة لهم قالوا : لفظنا بالقرآن غير مخلوق ، وتلاوتنا له غير مخلوقة ، ولكن الإمام أحمد بدع هؤلاء وأمر بهجرهم .

واستقر مذهب السلف على تبديع الطائفتين ، وصار من أصول مذهبهم في القرآن أنه كلام الله غير مخلوق ، ومن قال لفظي بالقرآن مخلوق ، أو قال غير مخلوق فهو مبتدع ، وكذلك من وقف فيه فهو مبتدع .

وموقف السلف مبني على مافي مسألة « اللفظ » و « التلاوة » من الإجمال ؛ إذ قد يراد به المقروء والمتلو ، وقد يراد به صوت القارىء وفعله . فمنعوا من إطلاق الأمرين لذلك .

فلما جاء الأشعري ومن معه - بما معهم من المذهب في الكلام النفسي وأن القرآن العربي مخلوق - وأرادوا موافقة السلف في الإنكار على الطائفتين من طوائف « اللفظية » ، ذكروا قول السلف هذا [1] ، ولكنهم فسروا مقصودهم باللفظ تفسيرا آخر ، وهو أنهم قالوا إن قصد السلف باللفظ : النبذ والطرح ، ولم يكن قصدهم التلاوة ، وهذا تفسير الأشعري وابن الباقلاني ، والقاضي أبي يعلى

---

(١) انظر : المقالات للأشعري (ص : ٢٩٢) - ت ريتر ، والكيلانية - مجموع الفتاوى (٣٦٢/١٢) ، ومجموع الفتاوى (٥٢٧/٦) .

(٢) انظر : الكيلانية - مجموع الفتاوى (٣٦٢/١٢) ، ودرء التعارض (٢٦٨/١) .

وابن الزاغوني وغيرهم [١] .

والأشاعرة فسروا كلام السلف بهذا التفسير ليسلم لهم مذهبهم في القرآن العربي وأنه مخلوق ، لأنهم بهذا موافقون لمن يقول لفظي بالقرآن مخلوق ، ويقصد به التلاوة .

ولاشك أن هؤلاء مخطئون فيما ظنوه ، والإمام أحمد وغيره لم ينكروا إطلاق اللفظ لأن المقصود به الطرح ، وإنما لأن اللفظ يقصد به التلاوة والقراءة ، والمسلمون يقولون تلوت القرآن وقرأته .

ثم إن اللفظ وارد في الكلام ، فيقال : لفظت الكلام وتلفظت به كما قال تعالى : ﴿ مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلاَّ لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴾ [ق : ١٨] ، وأهل السنة ربطوا بين اللفظ والتلاوة فقالوا : من قال لفظي بالقرآن وتلاوتي أو قراءتي مخلوقة فهو جهمي ، ومن قال : إنه غير مخلوق فهو مبتدع [٢] .

ومسألة اللفظ شرحها شيخ الإسلام وبين مافيها من اللبس ، مع بيان ما جرى بين علماء السنة فيها ، وفصل وجه الحق فيها ، وبين وجه انكار السلف على الطائفتين ، ومافي هذه الألفاظ من الإجمال [٣] .

كما عرض شيخ الإسلام لمسألة أخرى متعلقة بذلك وهي مسألة الحروف عموما في كلام الله وكلام غيره – هل يقال إن الحروف مخلوقة لأنها من كلام الآدميين ، أو يقال : إنها ليست مخلوقة لأنها من كلام الله ، كل قول من هذين قال به طوائف .

---

(١) انظر : الكيلانية – مجموع الفتاوى (٣٦٢/١٢) ، ودرء التعارض (٢٦٨/١) .

(٢) انظر : المسألة المصرية في القرآن – مجموع الفتاوى – (٢٠٩/١٢-٢١٠) .

(٣) انظر : في مسألة « اللفظ » درء التعارض (٢٥٦/١-٢٧١) ، والتسعينية (ص : ٢٣٤-٢٣٥) ، ومجموع الفتاوى (٣٠٦/١٢-٣٠٧،٥٧٣-٥٧٤) ، والمسألة المصرية – مجموع الفتاوى (٢٠٦/١٢-٢١٠) ، ومسألة الأحرف – مجموع الفتاوى (٧٤/١٢-٧٥) ، والكيلانية – مجموع الفتاوى (٣٥٩/١٢-٣٦٤،٣٧٤،٤٠٨-٤٣٣) ، وجواب أهل العلم والإيمان – مجموع الفتاوى (٣٤/١٧-٣٦) .

والصواب في ذلك أن يقال ماقاله الأئمة كأحمد وغيره : « إن كلام الإنسان كله مخلوق حروفه ومعانيه ، والقرآن غير مخلوق حروفه ومعانيه »[١] .

والخلاصة أن مذهب الأشاعرة في القرآن العربي موافق لأقوال اللفظية الذين يقولون ألفاظنا بالقرآن مخلوقة ، وهؤلاء عدهم أئمة السنة من الجهمية .

هذه أهم مباحث « كلام الله » عند الأشاعرة ، ومن ذلك يتبين أن الأشاعرة وإن أثبتوا صفة الكلام بإجمال ، إلا أنهم ضلوا فيه وخالفوا الكتاب والسنة وأقوال السلف - في أمور أهمها :

١ - قولهم بالكلام النفسي ، وأنه لازم لذات الله تعالى .

٢ - قولهم بأن كلام الله قديم وأن الله لايتكلم إذا شاء متى شاء ، وأن موسى لم يسمع كلام الله - وقت تكليمه - وإنما سمع الكلام الأزلي ، أو أن الله خلق له الإدراك .

٣ - قولهم بأن كلام الله معنى واحد ، لا يتجزأ ولا يتبعض ، إن عبر عنه بالعربية كان قرآنا وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة ، وأن الخبر والأمر والنهي شيء واحد .

٤ - قولهم بأن القرآن العربي مخلوق ، ومافي هذا من موافقة للمعتزلة ، واللفظية وغيرهم من الجهمية .

ولاشك أن هذه المسائل المتعلقة بكلام الله عظيمة جدا ، ومذهب الأشاعرة فيها كان ضلالا وانحرافا واضحا عن مذهب السلف والأئمة .

✻ ✻ ✻

---

(١) الكيلانية - مجموع الفتاوى - (١٢/٤٥٠) ، وانظر - مناظرة حول الواسطية - مجموع الفتاوى (٣/١٧٣) ، ومسألة الأحرف - مجموع الفتاوى (١٢/٣٧-١١٦) ، والكيلانية - مجموع الفتاوى - (١٢/٤١٣-٤١٤،٤٤١-٤٥٣) ، ومجموع الفتاوى (١٢/٥٧١-٥٧٣) .

المبحث الثالث
« في القضــاء والقـــدر »

مقدمــة

موضوع « القضاء والقدر » من الموضوعات الكبرى التي خاض فيها جميع الناس ، مؤمنهم وكافرهم ، على مر العصور والأزمان ، وقد تكلم فيها الجميع ، وشغلت أذهان الفلاسفة والمتكلمين وأتباع الطوائف من أهل الملل ومن غيرهم . والسبب في ذلك واضح وهو ارتباط القدر بحياة الناس وأحوالهم اليومية ومافيها من أحداث وتقلبات ليس لهم في كثير منها أي إرادة أو تأثير ، ولو لم يكن هناك إلا مسألة الحياة والموت – واختلاف الناس في الأعمار – ومسألة الغنى والفقر ، والصحة والمرض وتفاوت الناس فيها – لكان كافيا في أن يفكر الإنسان في هذه الأحداث هل هي مقدرة أم لا ؟ خاصة وأن الإيمان بالله وأن هذا الكون لابد له من خالق ، أمر فطري ، لا يكاد ينكره أحد .

والأقوال في القدر – بإجمال – لم تتغير قبل الإسلام أو بعده ، فهي ترجع دائما إلى ثلاثة أقوال :

١ – قول أهل الجبر ، الذين يقولون إن الإنسان مجبور على أفعاله وليس له إرادة ولا قدرة ، ويمثل هذا في الفرق الإسلامية مذهب الجهمية ومن وافقهم ، وهو ما يسمى في العصور المتأخرة بالمذهب الحتمي .

٢ – ويقابلهم قول أهل حرية الإرادة ، واستقلال الإنسان في أفعاله عن خالقه ، وأن الإنسان له إرادة مستقلة عن إرادة الله ، كما أنه هو الذي يخلق أفعاله ، ويمثل هذا المذهب المعتزلة (القدرية) ، ومن وافقهم .

٣ – وهناك قول وسط بين هؤلاء وهؤلاء ، يثبتون القدر ، وأن الله خالق كل شئ ، ويقولون أيضا إن للإنسان إرادة ومشيئة ولكنها خاضعة لمشيئة الله ، كما أن له قدرة يفعل بها فعله ، لكنه هو وأفعاله مخلوق لله تعالى . وهذا مذهب السلف وأتباع الأنبياء .

وبين هذه الطوائف – الثلاث – قد تنشأ فرق أخرى ، تميل في بعض المسائل إلى طائفة ، وفي المسائل الأخرى إلى طائفة ثانية ، ويكون الحكم عليها حسب مايغلب على مذهبها ، فقد يقال إنها مائلة إلى مذهب الجبر ، أو إلى مذهب القدرية ، أو إلى مذهب السلف . ومن أشهر هذه الطوائف طائفة الأشعرية ، حيث يغلب عليهم مخالفة المعتزلة والميل إلى مذهب الجبرية ، وإن لم يصلوا إلى حدّ موافقة الجهم في أقواله وفي غلوه .

وشيخ الإسلام ابن تيمية اهتم كثيرا بمسألة القدر ، ورد على المنحرفين فيه من الجبرية والقدرية وغيرهم ، وشرح مذهب السلف في ذلك وذكر أدلته وأصوله .

ومما يجب ملاحظته أن مذهب الأشاعرة في القدر لا يتمثل في مسألة « الكسب » فقط ، كما هو مشهور عنهم ، وإنما ارتبط بهذه المسألة – التي اشتهروا بها وصارت شبه علم عليهم ، لا يذكر الكسب إلا ويذكر مذهب الأشاعرة – مسائل أخرى مرتبطة بها لا تنفك عنها ، ولها أثر كبير على مذهبهم في الكسب وأفعال العباد .

ويولي شيخ الإسلام – بمنهجه الدقيق ، الشامل ، وبطريقته الفريدة في تلك المسائل أهمية خاصة نظرا لأثرها الكبير على خلاف الطوائف – من الأشاعرة وغيرهم – في القدر .

ولذلك سيكون – بعون الله – عرض مباحث القدر على أساس الفرعين التاليين :

الفرع الأول : المسائل المتعلقة بالقدر :

وأهم هذه المسائل :

١ – تعليل أفعال الله .

٢ – هل الإرادة تقتضي المحبة أم لا ؟ .

٣ – التحسين والتقبيح .

٤ – معنى الظلم .

٥ – تكليف مالا يطاق .

الفرع الثاني : أفعال العباد ومسألة « الكسب »

ومن خلال ذلك سيتم عرض الخلاف باختصار ، وبيان مذهب الأشاعرة وخطئهم ومنهج شيخ الإسلام في الرد عليهم من خلال بيانه لمذهب السلف .

أما تعريف القدر اصطلاحا : فهو تقدير الله تعالى الأشياء في القدم ، وعلمه سبحانه أنها ستقع في أوقات معلومة ، وعلى صفات مخصوصة ، وكتابته سبحانه لذلك ومشيئته له ، ووقوعها على حسب ماقدرها ، وخلقه لها .

والإيمان بالقدر يشمل الإيمان بأربع مراتب :

الأولى : العلم ، أي أن الله علم ما الخلق عاملون بعلمه الأزلي .

الثانية : الكتابة : وأن الله كتب مقادير الخلائق في اللوح المحفوظ .

الثالثة : المشيئة : وأن ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن ، وأن ليس في السموات والأرض من حركة ولا سكون إلا بمشيئته – سبحانه – ، ولايكون في ملكه إلا ما يريد .

الرابعة : الخلق : أي أن الله خالق كل شيء ، ومن ذلك أفعال العباد .

هذا هو مذهب السلف الذي دلت عليه نصوص الكتاب والسنة [(١)] .

وبعد بيان مذهب السلف بإجمال ننتقل إلى الكلام على الفرعين السابقين :

الفرع الأول : المسائل المتعلقة بالقدر :

وهذه المسائل منها ما للخلاف فيه تأثير على مسألة القدر ، حسب مذهب كل طائفة ، ومنها ماله علاقة قوية بالقدر أو هي أثر من آثار الخلاف فيه . وأهم هذه المسائل :

أولا : تعليل أفعال الله وإثبات الحكمة فيها :

كل ماخلقه الله تعالى فله فيه حكمة ، والحكمة تتضمن شيئين :

أحدهما : حكمة تعود إليه تعالى ، يحبها ويرضاها .

---

(١) انظر : الواسطية – مجموع الفتاوى – (١٤٨/٣–١٥٠) ، وشفاء العليل لابن القيم (ص : ٦٦) ط دار التراث .

والثاني : حكمة تعود إلى عباده ، هي نعمة عليهم ، يفرحون بها ، ويلتذون بها ، وهذا يكون في المأمورات وفي المخلوقات [١] .

فهو « سبحانه حكيم ، لايفعل شيئا عبثا ولا بغير معنى ومصلحة وحكمة ، هي الغاية المقصودة بالفعل ، بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل ، كما هي ناشئة عن أسباب بها فعل ، وقد دل كلامه وكلام رسوله على هذا وهذا في مواضع لاتكاد تحصى » [٢] ، وقد ذكر ابن القيم بعضها [٣] .

وقد وقع الخلاف في مسألة تعليل أفعال الله على أقوال :

١ - قول من نفى الحكمة وأنكر التعليل ، وهؤلاء يقولون : إن الله تعالى خلق المخلوقات ، وأمر المأمورات ، لا لعلة ولا لداع ولا باعث ، بل فعل ذلك لمحض المشيئة ، وصرف الإرادة ، وهذا مذهب الجهمية والأشاعرة وهو قول ابن حزم وأمثاله [٤] .

٢ - إن الله فعل المفعولات وخلق المخلوقات ، وأمر بالمأمورات لحكمة محمودة ، ولكن هذه الحكمة مخلوقة ، منفصلة عنه ، لا ترجع إليه ، وهذا قول المعتزلة ومن وافقهم [٥] .

٣ - قول من يثبت حكمة وغاية قائمة بذاته تعالى ، ولكن يجعلها قديمة غير مقارنة للمفعول .

٤ - إن الله فعل المفعولات وأمر بالمأمورات لحكمة محمودة ، وهذه الحكمة تعود إلى الرب تعالى ، لكن بحسب علمه ، والله تعالى خلق الخلق ليحمدوه

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى (٨/٣٥-٣٦) .

(٢) شفاء العليل لابن القيم (ص : ٤٠٠) - ط التراث .

(٣) انظر : المصدر السابق (ص : ٤٠٠-٤٣٤) .

(٤) انظر : الإرشاد للجويني (ص : ٢٦٨) ومابعدها ، ونهاية الأقدام (ص : ٢٩٧) ، ومحصل أفكار المتقدمين للرازي (ص : ٢٠٥) ، الفصل (٣/١٧٤) - ط دار المعرفة . الاحكام لابن حزم (٨/١١١٠) ومابعدها .

(٥) انظر : المغني في أبواب التوحيد والعدل . لعبد الجبار الهمذاني (٦/٤٨ ، ١١/٩٢-٩٣) .

ويثنوا عليه ويمجدوه ، فهذه حكمة مقصودة واقعة ، بخلاف قول المعتزلة فإنهم أثبتوا حكمة هي نفع العباد . وهذا قول الكرامية الذين يقولون : من وجد منه ذلك فهو مخلوق له وهم المؤمنون ، ومن لم يوجد منه ذلك فليس مخلوقا له [١] .

٥ – قول أهل السنة وجمهور السلف وهو أن لله حكمة في كل ما خلق ، بل له في ذلك حكمة ورحمة – كما سبق بيانه في بداية هذه المسألة – .

هذه خلاصة الأقوال في هذه المسألة ، ويلاحظ أنها تنتهي إلى قولين أحدهما : نفاة الحكمة ، وهو قول الأشاعرة ومن وافقهم .

والثاني : قول الجمهور الذين يثبتون الحكمة . وهؤلاء على أقوال : أشهرها قول المعتزلة الذين يثبتون حكمة تعود إلى العباد ولا تعود إلى الرب ، وقول جمهور السلف الذين يثبتون حكمة تعود إلى الرب تعالى [٢] .

ويلاحظ أن من نفي الحكمة والتعليل – كالأشاعرة – دفعه ذلك إلى الميل إلى الجبر وإثبات الكسب والقدرة غير المؤثرة للعبد . ومن أثبت حكمة تعود إلى العباد ، جعلوا هذه الحكمة لا تتم إلا بأن يكون العباد هم الخالقين لأفعالهم وهذا قول المعتزلة .

أما أهل السنة فلم يلزمهم لازم من هذه اللوازم الباطلة ، ولذلك جاء مذهبهم وسطا في باب القدر – كما سيأتي أن شاء الله – .

والأشاعرة الذين نفوا الحكمة والتعليل ، احتجوا على مذهبهم بعدة حجج أهمها :

أ – أن ذلك يستلزم التسلسل ، فإنه إذا فعل لعلة ، فتلك العلة أيضا حادثة فتفتقر إلى علة ، وهكذا إلى غير نهاية وهو باطل .

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى (٣٩/٨) .

(٢) انظر : أقوم ما قيل في القضاء والقدر – مجموع الفتاوى (٨٣/٨–٩٣ ، ٩٧–٩٨) ، منهاج السنة (٩٧/١–٩٨) – ط دار العروبة المحققة ، والاستغاثة (ص : ٢٧/٢) ، جواب أهل العلم والإيمان – مجموع الفتاوى – (١٩٨/١٧–٢٠٣) ، درء التعارض (٥٤/٨) ، مجموع الفتاوى (٣٧٧/٨–٣٨١) ، ومنهاج السنة (٩٤/١–٩٥) – ط دار العروبة المحققة .

وقد رد شيخ الإسلام على هذه الحجة من وجوه :

١ - يقال لهم في الحكمة ما يقولونه هم في « الفعل » ، وذلك بأن يقال لهم : « لا يخلو إما أن يكون الفعل قديم العين أو قديم النوع ، أو لا يمكن ذلك . فإن جاز أن يكون قديم العين أو قديم النوع ، جاز في الحكمة التي يكون الفعل لأجلها أن تكون قديمة العين أو قديمة النوع » (١) . ويلاحظ هنا أن القول بأن الفعل قديم « العين » هو قول الفلاسفة ، ومعلوم أن الفلاسفة نفاة للحكمة - فهم موافقون للأشاعرة في هذا - فهذا الإلزام صالح لهم . ومن قال هذا ممتنع - أي قدم العين أو النوع في العقل - قيل وكذلك الحكمة يمتنع تسلسلها .

« وإن لم يمكن أن يكون الفعل لا قديم العين ولا قديم النوع ، فيقال إذا كان فعله حادث العين والنوع ، كانت حكمته كذلك » (٢) .

فتبين أن معنى كونه تعالى يفعل لحكمة « أنه يفعل مرادا لمراد آخر يحبه ، فإذا كان الثاني محبوبا لنفسه ، لم يجب أن يكون الأول كذلك ، ولا يجب في هذا تسلسل » (٣) .

٢ - **يقال لهم في الحكمة ما يقال في الأسباب ، فإذا كان تعالى خلق شيئا** بسبب ، وخلق السبب بسبب آخر حتى ينتهي إلى أسباب لا أسباب فوقها فكذلك خلق لحكمة والحكمة لحكمة حتى ينتهي إلى حكمة لا حكمة فوقها (٤) .

٣ - أن هذا التسلسل الذي يدعونه إنما هو تسلسل في الحوادث المستقبلة لا في الحوادث الماضية ، فإنه إذا فعل فعلا لحكمة كانت الحكمة حاصلة بعد **الفعل - والتسلسل في المستقبل جائز عند جماهير المسلمين وغيرهم ، والجنة أكلها دائم** (٥) .

---

(١) شرح الأصفهانية (ص : ٣٦٣-٣٦٤) - ت السعوي .

(٢) المصدر السابق (ص : ٣٦٤) .

(٣) المصدر نفسه ، ونفس الصفحة .

(٤) انظر : المصدر نفسه (ص : ٣٦٥) .

(٥) انظر : المصدر نفسه .

ب - والحجة الثانية للأشاعرة على نفي الحكمة والتعليل هي حجة الكمال والنقصان ، ومعناها - عندهم - أن الله « لو خلق الخلق لعلة لكان ناقصا بدونها مستكملا بها ، فإنه إما أن يكون وجود تلك العلة وعدمها بالنسبة إليه سواء ، أو يكون وجودها أولى به ، فإن كان الأول امتنع أن يفعل لأجلها ، وإن كان الثاني ثبت أن وجودها أولى به ، فيكون مستكملا بها ، فيكون قبلها ناقصا »[(1)] وهذه الحجة أصلها مبني على نفي حلول الحوادث .

وقد سبق مناقشة هذه الحجة في مسألة الصفات ، عند مناقشة الصفات الاختيارية القائمة بالله التي يسميها الأشاعرة وغيرهم حلول الحوادث .

وقد ناقش شيخ الإسلام هذه الحجة هنا - في مبحث التعليل - من وجوه :

١ - « أن هذا منقوض بنفس مايفعله من المفعولات ، فما كان جوابا في المفعولات ، كان جوابا عن هذا ، ونحن لا نعقل في الشاهد فاعلا إلا مستكملا بفعله »[(2)] .

٢ - أن قولهم « مستكمل بغيره » باطل ، لأن هذا إنما حصل بقدرته ومشيئته ، لاشريك له في ذلك ، فلم يكن في ذلك محتاجا إلى غيره وإذا قيل : كمل بفعله الذي لايحتاج فيه إلى غيره ، كان كما لو قيل كمل بصفاته ، وبذاته »[(3)] .

٣ - « أن العقل الصريح يعلم أن من فعل فعلا لا لحكمة ، فهو أولى بالنقص ممن فعل لحكمة كانت معدومة ، ثم صارت موجودة في الوقت الذي أحب كونها فيه ، فكيف يجوز أن يقال : فعله لحكمة يستلزم النقص ، وفعله لا لحكمة لا نقص فيه »[(4)] .

---

(١) مجموع الفتاوى (١٨٣/٨) ، وانظر : الأربعين للرازي (ص : ١٤٩-١٥٠) .
(٢) مجموع الفتاوى (١٤٦/٨) ، وانظر : شرح الأصفهانية (ص : ٣٦٠) - ت السعوي .
(٣) مجموع الفتاوى (١٤٦/٨) .
(٤) شرح الأصفهانية (ص : ٣٦٢) - ت السعوي .

٤ – « انه ما من محذور يلزم بتجويز أن يفعل لحكمة ، الا والمحاذير التي تلزم بكونه يفعل لا لحكمة أعظم وأعظم ... » [(١)] .

وهناك أوجه أخرى في مناقشة هذه الحجة [(٢)] ، كما أن لشيخ الإسلام مناقشات عديدة للأشاعرة حول نفيهم للحكمة التي دلت عليها نصوص الكتاب والسنة [(٣)] .

كما أشار – أحيانا – إلى تناقضهم في هذا الباب [(٤)] .

والأدلة على إثبات الحكمة والتعليل على وفق مذهب أهل السنة كثيرة جدا ، ذكر طرقا منها شيخ الإسلام [(٥)] ، وذكر جملة منها ابن القيم – كما سبق – .

ثانيا : هل الإرادة تقتضي المحبة أم لا ؟

هذه المسألة مرتبطة بشكل قوي بالمسألة السابقة – مسألة تعليل أفعال الله – لأن الذي حدا بالأشاعرة إلى أن ينكروا التعليل ما توهموه من وجود تعارض بين الأمر والقدر ، وكيف يريد الله أمرا إرادة كونية كالكفر والمعاصي ، ثم هو لا يحبها ولا يرضاها ولا يريدها دينا ؟ فرأوا أن الخروج من هذا المأزق يكون بإنكار الحكمة والتعليل في أفعال الله وأوامره .

وموضوع الإرادة وهل هي مستلزمة للرضى والمحبة مما خاض فيه أهل الأهواء ، وضلوا فيه عن الحق وأدى بهم ضلالهم إلى انحراف خطير جدا في مسألة القضاء والقدر وفي مسألة الأمر والنهي ، وعلاقة هذه بتلك . وقد وصل الأمر

---

(١) انظر : شرح الأصفهانية (ص : ٣٦٣) – ت السعوي .

(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ٣٥٧–٣٦٣) ، ومجموع الفتاوى (٨/١٤٦–١٤٧) ، ودرء التعارض (٤/٢٠٣) ، ومنهاج السنة (١/٢٩٧–٢٩٨) – ط دار العروبة المحققة .

(٣) انظر : شرح الأصفهانية (ص : ٣٥٤–٣٧٩) – حيث استقصى حججهم كما ذكرها الرازي وناقشها ، وانظر أيضا : منهاج السنة (١/٩٧–٩٨،٣٩٨–٣٠١) – ط دار العروبة المحققة ، ونقض التأسيس – مطبوع – (١/١٩٩–٢١٧) ، والنبوات (ص : ١٣١–١٣٤،٣٥٧–٣٦١) – ط دار الكتب العلمية ، ومجموع الفتاوى (١٦/١٣٠–١٣٢) ، والجواب الصحيح (٤/٢٥٧–٢٥٩) .

(٤) انظر : أمثلة على ذلك في الاستغاثة (٢/٢٢٨) ، ومجموع الفتاوى (١٤/١٨٣–١٨٤) .

(٥) انظر : شرح الأصفهانية (ص : ١٥٧–١٥٩) – ت السعوي .

بغلاة الصوفية إلى أن اعتقدوا « أنه ليس في مشهدهم لله محبوب مرضى مراد إلا ما يقع ، فما وقع فالله يحبه ويرضاه ، ومالم يقع فالله لا يحبه ولا يرضاه ، والواقع هو تبع القدر لمشيئة الله وقدرته ، فما شاء كان ، ومالم يشأ لم يكن ، فهم من غلب كانوا معه ، لأن من غلب كان القدر معه ، والمقدور عندهم هو محبوب الحق ، فإذا غلب الكفار كانوا معهم ، وإذا غلب المسلمون كانوا معهم » [(١)] ، وعلى هذا فإبليس وجميع الكفار والملاحدة والعصاة مطيعون لله ، لموافقتهم للقدر ، ولعل هذا سر ما يؤثر عن غلاة الصوفية من انحرافات أخلاقية سافلة ، ومن أقوال كفرية لم تؤثر حتى عن الكافرين والملاحدة .

والخلاف في هل الإرادة تستلزم الرضى والمحبة وقع على قولين :

القول الأول : أن الإرادة تستلزم الرضى ، وهذا قول المعتزلة والجهمية وأغلب الأشاعرة [(٢)] .

وبعض الأشاعرة لهم عبارات تخفف من هذه المقالة ، مثل قول بعضهم بحمل المحبة والرضا على الإرادة ، ولكنه يقول : « إذا تعلقت الإرادة بنعيم ينال عبدا فإنها تسمى محبة ورضى ، وإذا تعلقت بنقمة تنال عبدا فإنها تسمى سخطا » [(٣)] ، **فمن جوز إطلاق المحبة على الإرادة قالوا : إن الله يحب الكفر ويرضاه كفرا معاقبا عليه** [(٤)] .

ولكن هؤلاء الذين اتفقوا على أن الإرادة بمعنى المحبة والرضى — اختلفوا فيما بينهم على قولين جعلت أقوالهم تتباين كثيرا في مسألة القدر :

أ — فالمعتزلة القدرية قالوا : قد علم بالدليل أن الله يحب الإيمان والعمل الصالح ، ولا يحب الفساد ، ولا يرضى لعباده الكفر ، ويكره الكفر والفسوق والعصيان ، ولما كان هذا ثابتا لزم أن تكون المعاصي ليست مقدرة له ولا مقضية ،

---

(١) رسالة الاحتجاج بالقدر (ص : ٨٠-٨١) — ط المكتب الإسلامي .

(٢) انظر : المغني في أبواب التوحيد والعدل (جـ ٦ — قسم ٢ — ص : ٥١-٥٦) ، والحرة — المطبوعة باسم الانصاف — للباقلاني (ص : ٤٤-٤٥) ، ولباب العقول للمكلاتي (ص : ٢٨٨) .

(٣) الارشاد للجويني (ص : ٢٣٩) وشرح المواقف (ص : ٢٨٨) — جزء مستقل محقق .

(٤) انظر : لباب العقول (ص : ٢٨٨) .

فهي خارجة عن مشيئته وخلقه ، قالوا : ولما كنا مأمورين بالرضى بالقضاء ، ومأمورين بسخط هذه الأفعال وبغضها وكراهتها ، فإذن يجب أن لا تكون واقعة بقضاء الله وقدره فأنكروا لذلك مرتبة المشيئة والخلق (١) .

ب – وأما الأشاعرة – ومن معهم – فقالوا قد ثبت بالكتاب والسنة والإجماع أن الله خالق كل شئ وربه ومليكه ، وما شاء كان ومالم يشأ لم يكن ، ولما ثبت عندهم أن المشيئة والإرادة والمحبة والرضى كلها بمعنى واحد – قالوا : فالمعاصي والكفر كلها محبوبة لله لأن الله شاءها وخلقها (٢) .

وهكذا انتهى الأمر بهاتين الطائفتين إلى قولين باطلين : إما إخراج بعض المقدورات أن تكون مقدرة ومرادة لله كما فعل المعتزلة ، وإما بالقول بأن الله يحب الكفر والمعاصي كما فعلت الأشعرية الذين خالفوا نصوص الكتاب والسنة (٣) .

القول الثاني : أن الإرادة لا تستلزم الرضى والمحبة ، بل بينهما فرق ، وهذا قول عامة أهل السنة المثبتين للقدر ، وهؤلاء يقولون إن قول المعتزلة والأشاعرة مخالف للكتاب والسنة والإجماع ، فإنهم متفقون على أن ما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن ، وعلى أن الله لا يحب الفساد ، ولا يرضى لعباده الكفر ، وأن الكفار يبيتون مالا يرضى من القول . كما هو صريح النصوص .

ولكن هل بين النصوص تعارض كما توهمه أولئك ؟ أهل السنة يرون أن النصوص الواردة في المشيئة والإرادة ، وفي المحبة والرضى ليس بينهما تعارض مطلقا إذا أعطيت حقها من الفهم والتفسير الصحيح .

وذلك أن أهل السنة يقولون إن الخطأ الذي وقع فيه المخالفون لهم من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم ، هو ظنهم أن الإرادة في النصوص كلها بمعنى واحد .

---

(١) انظر : الاحتجاج بالقدر (ص : ٦٦–٦٧) – ط المكتب الإسلامي .

(٢) انظر : الاحتجاج بالقدر (ص : ٦٧) ، ومدارج السالكين لابن القيم (١/٢٢٨، ٢٥١، ٢/١٨٩) .

(٣) انظر : الرسالة الأكملية – مجموع الفتاوى – (٦/١١٥–١١٦) ، ومنهاج السنة (١/٣٥٨–٣٥٩) – ط مكتبة الرياض الحديثة .

والحق أن الإرادة نوعان :

أحدهما : نوع بمعنى المشيئة العامة ، وهذه هي الإرادة الكونية القدرية ، فهذه الإرادة كالمشيئة شاملة لكل مايقع في هذا الكون ، وأدلة هذا النوع كثيرة ، منها قوله تعالى : ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجاً ﴾ [الأنعام : ١٢٥] .

فهذه الإرادة لا تستلزم المحبة ، وليست بمعناها .

والثاني : نوع بمعنى المحبة والرضى ، كقوله تعالى : ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ [البقرة : ١٨٥] وهذه هي الإرادة الدينية الشرعية .

وهذه الإرادة هي المستلزمة للمحبة والرضى ، وهي المستلزمة للأمر [١] . وعلى هذا فبالنسبة لوقوع المراد ، وفي أي النوعين يتعلق - تكون الأقسام أربعة :

أحدها : ماتعلقت به الإرادتان الكونية والدينية ، وهو ماوقع في الوجود من الأعمال الصالحة ، فهذه مرادة دينا لأنها أعمال صالحة مأمور بها ، ومرادة كونا لأنها وقعت .

الثاني : ما تعلقت به الإرادة الدينية فقط ، وهو ما أمر الله به من الطاعات والأعمال الصالحة ، فعصى ذلك الكفار ولم يأتوا به ، فهذا مراد شرعا لأنه من الأعمال الصالحة ، وغير مراد كونا لأنه لم يقع من الكفار والعصاة .

الثالث : ما تعلقت به الإرادة الكونية فقط ، كالمباحات والمعاني التي لم يأمر بها الله إذا فعلها العصاة . فهي غير مرادة دينا ، ولكنها مرادة كونا لأنها وقعت .

---

(١) انظر : في ذلك مراتب الإرادة - مجموع الفتاوى - (١٨٨/٨-١٩٠،١٩٧) ، ومجموع الفتاوى (٢٢/٨-٢٣،٢٣٠،٤٤٠،٤٧٤-٤٧٦) ، والرسالة الأكملية - مجموع الفتاوى - (١١٥/٦-١١٦) ، وجواب أهل العلم والإيمان - مجموع الفتاوى - (١٠١/١٧) ، ومنهاج السنة (٣٦٠/١) ، مكتبة الرياض الحديثة - (٩٠/٣،١٠٢) ط بولاق ومجموع الفتاوى (١٣٢/١٨) ، ومابعدها ، والتسعينية (ص : ٢٧٠) .

الرابع : مالم تتعلق به الإرادتان ، وذلك مما لم يقع ولم يوجد من أنواع المباحات والمعاصي [١] .

وبهذا التفصيل [٢] - الذي دلت عليه النصوص - يتبين رجحان مذهب أهل السنة والجماعة .

أما محاولة بعض الأشاعرة أن يجيبوا عن النصوص التي دلت على أن الله لا يحب الكفر ولا الفساد - بأن هذا خاص بمن لم يقع منه الكفر والفساد ، والمعنى أن الله لا يحب الفساد لعباده المؤمنين ولا يرضاه لهم - فهذا جواب فاسد لأن لازم هذا أن الله لايحب الإيمان ولا يرضاه من الكفار ، لأنه لم يقع منهم ، لأن المحبة عندهم كالإرادة إنما تتعلق بما وقع دون مالم يقع . وهذا من أعظم الباطل [٣] .

ولاشك أن تخبط الأشاعرة ومعهم المعتزلة في هذه المسائل أدى بهم إلى الانحراف في مسألة القدر وأفعال العباد .

ثالثا : التحسين والتقبيح :

أول من اشتهر عنه بحث هذا الموضوع الجهم بن صفوان الذي وضع قاعدته المشهورة : « إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع » [٤] ، وبنى على ذلك أن العقل يوجب ما في الأشياء من صلاح وفساد ، وحسن وقبح ، وهو يفعل هذا قبل نزول الوحي ، وبعد ذلك يأتي الوحي مصدقا لما قال به العقل من حسن بعض الأشياء وقبح بعضها ، وقد أخذ المعتزلة بهذا القول ووافقهم عليه الكرامية [٥] .

---

(١) انظر : مراتب الإرادة - مجموع الفتاوى - (١٨٩/٨) .

(٢) ومثل الإرادة ما ورد في القرآن من الأمر والحكم ، والقضاء ، والاذن ، والكتاب ، والكلمات ، والبعث ، والإرسال ، والتحريم ، والجعل ، فانها كلها تنقسم إلى كونية ودينية ، انظر : مجموع الفتاوى (٦١/٨) ، التحفة العراقية في الأعمال القلبية - مجموع الفتاوى - (٢٤/١٠-٢٦) ، والفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان - مجموع الفتاوى (٢٦٥/١١-٢٧٠) ، والحسنة والسيئة - مجموع الفتاوى (٣٨٣/١٤-٣٨٤) ، ونقض التأسيس - مخطوط - (٢٩٣/٢-٢٩٨) .

(٣) انظر : رسالة الاحتجاج بالقدر (ص : ٦٨) - ط المكتب الإسلامي .

(٤) الملل والنحل (٨٨/١) ت كيلاني .

(٥) انظر : نشأة الفكر الفلسفي للنشار (٣٤٦/١) ، والتجسيم عند المسلمين - مذهب الكرامية - سهير مختار - (ص : ٣٦٣) .

ومن ثم وقع الخلاف حوله على ثلاثة أقوال :

١ - أن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان في الأشياء ، والحاكم بالحسن والقبح هو العقل ، والفعل حسن أو قبيح إما لذاته ، وإما لصفة من صفاته لازمة له وإما لوجوه واعتبارات أخرى ، والشرع كاشف ومبين لتلك الصفات فقط . وهذا هو مذهب المعتزلة والكرامية ومن قال بقولهم من الرافضة والزيدية وغيرهم [١] .

٢ - أنه لايجب على الله شيء من قبل العقل ، ولا يجب على العباد شيء قبل ورود السمع ، فالعقل لايدل على حسن شيء ، ولا على قبحه قبل ورود الشرع ، وفي حكم التكليف ، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع . قالوا : ولو عكس الشرع فحسن ما قبحه ، وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا . وهذا قول الأشاعرة ومن وافقهم [٢] .

٣ - التفصيل ، لأن إطلاق التحسين والتقبيح على كل فعل من جهة العقل وحده دون الشرع ، أو نفي أي دور للعقل في تحسين الأفعال أو تقبيحها ، غير صحيح ، ويوضح شيخ الإسلام ابن تيمية مذهب أهل الحق في هذا توضيحا كاملا ، فيقسم الأفعال إلى ثلاثة أنواع :

« أحدها : أن يكون الفعل مشتملا على مصلحة أو مفسدة ، ولو لم يرد الشرع بذلك ، كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم ، والظلم يشتمل على فسادهم ، فهذا النوع هو حسن أو قبيح ، وقد يعلم بالعقل والشرع قبح ذلك ، لا أنه ثبت للفعل صفة لم تكن ، لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقبا في الآخرة إذا لم يرد شرع بذلك ، وهذا ماغلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح ، فإنهم قالوا : إن العباد يعاقبون على أفعالهم القبيحة ، ولو لم يبعث الله إليهم رسولا ، وهذا خلاف النص ، قال تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا

---

(١) انظر المغني لعبد الجبار جـ ٦ - القسم الأول - (ص : ٢٦-٣٤،٥٩-٦٠) ، والمعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري (٣٦٣/١) ، والبحر الزخار لابن المرتضى (٥٩/١) ، والعقل عند المعتزلة (ص : ٩٨-١٠٠) ، والمعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية (ص : ١٣٧) .

(٢) انظر الإرشاد (ص : ٢٥٨) ومابعدها ، والمحصل للرازي (ص : ٢٠٢) ، وشرح المواقف (١٨١/٨-١٨٢) .

مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ [الإسراء : ١٥] ...

النوع الثاني : أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسنا ، وإذا نهى عن شيء صار قبيحا ، واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع .

النوع الثالث : أن يأمر الشارع بشيء ليمتحن العبد ، هل يطيعه أم يعصيه ، ولا يكون المراد فعل المأمور به ، كما أمر إبراهيم بذبح ابنه ﴿ فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴾ [الصافات : ١٠٣] حصل المقصود ، ففداه بالذبح وكذلك حديث أبرص وأقرع وأعمى ، فلما أجاب الأعمى قال الملك : « أمسك عليك مالك ، فإنما ابتليتم ، فرضي عنك وسخط على صاحبيك » [١] . فالحكمة منشؤها من نفس الأمر لا من نفس المأمور به .

وهذا النوع والذي قبله لم يفهمه المعتزلة ، وزعمت أن الحسن والقبح لايكون إلا لما هو متصف بذلك بدون أمر الشارع ، والأشعرية ادعوا أن جميع الشريعة من قسم الامتحان ، وأن الأفعال ليست صفة لا قبل الشرع ولا بالشرع . وأما الحكماء والجمهور فأثبتوا الأقسام الثلاثة ، وهو الصواب » [٢] .

وشيخ الإسلام يزيد الأمر تحقيقا فيبين أن التحسين والتقبيح قسمان :

أحدهما : كون الفعل ملائما للفاعل نافعا له أو كونه ضارا له منافرا فهذا قد اتفق الجميع على أنه قد يعلم بالعقل [٣] .

الثاني : كونه سببا للذم والعقاب ، فهذا هو الذي وقع فيه الخلاف :

– فالمعتزلة قالوا قبح الظلم والشرك والكذب والفواحش معلوم بالعقل ، ويستحق عليها العذاب في الآخرة وإن لم يأت رسول .

---

(١) متفق عليه البخاري كتاب أحاديث الأنبياء ، باب حديث أبرص وأعمى وأقرع ورقمه (٣٤٦٤) الفتح (٦/٥٠٠) ، ومسلم كتاب الزهد ورقمه (٢٩٦٤) .

(٢) مجموع الفتاوى (٨/٤٣٤-٤٣٦) .

(٣) انظر : المصدر السابق (٨/٩٠،٣٠٩-٣٠١) ، ومنهاج السنة (١/٣٦٤) – مكتبة الرياض الحديثة .

– والأشاعرة قالوا : لا حسن ولا قبح ولا شر قبل مجيء الرسول ، وإنما الحسن ماقيل فيه افعل ، والقبيح ماقيل فيه لاتفعل . ولم يجعلوا أحكام الشرع معللة ، وهذا يوافق مذهبهم في التعليل .

– جمهور أهل السنة قالوا : الظلم والشرك والكذب والفواحش كل ذلك قبيح قبل مجيء الرسول ، لكن العقوبة لا تستحق إلا بمجيء الرسول [١] .

وما فصله شيخ الإسلام هو الموافق لمذهب السلف ، وهو الذي دلت عليه النصوص ، أما الكلام في هذه المسألة كاصطلاح فإنما نشأ في المائة الثالثة من الهجرة [٢] .

والأشاعرة لأنهم يميلون إلى « الجبر » في القدر ، قالوا بالتحسين والتقبيح الشرعي فقط . ولذلك احتج الرازي صراحة عليه بالجبر ، فإنه أثبت أن العبد مجبور على فعله القبيح ، فلا يكون شيء من أفعال العباد قبيحا .

ويرى شيخ الإسلام أن هذه الحجة هي في الأصل حجة المشركين المكذبين بالرسول الذين قالوا ﴿ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ ﴾ [الأنعام : ١٤٨] ، فإنهم نفوا قبح الشرك وتحريم مالم يحرمه الله من الطيبات بإثبات القدر ، لكن شيخ الإسلام يستدرك – انصافا لخصومه – فيقول : « لكن هؤلاء الذين يحتجون بالجبر على نفي الأحكام إذا أقروا بالشرع لم يكونوا مثل المشركين من كل وجه ، ولهذا لم يكن المتكلمون المقرون بالشريعة كالمشركين وإن كان فيهم جزء من باطل المشركين .

لكن يوجد في المتكلمين من المتصوفة طوائف يغلب عليهم الجبر حتى يكفروا حينئذ بالأمر والنهي والوعد والوعيد والثواب والعقاب ، إما قولا وإما حالا وعملا ... » [٣] .

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى (٨/٦٧٧-٦٨٦ ، ١١/٦٧٦-٦٧٧) .

(٢) انظر : التسعينية (ص : ٢٤٧) .

(٣) انظر : مجموع الفتاوى (١٦/٢٤٦-٢٤٧) ، وانظر : التسعينية (ص : ٢٤٧) .

ولاشك أن الأشاعرة – وكذلك المعتزلة – ليس لهم حجة على قولهم في التحسين والتقبيح ، سوى أخذهم ببعض النصوص دون بعض ، وشيخ الإسلام كثيرا مايفصل الخلاف في ذلك مبينا المذهب الحق [١] .

رابعا : معنى « الظلم » :

القول في معنى « الظلم » مبني على مسألة التحسين والتقبيح ، وقد وقع الخلاف في معنى الظلم على ثلاثة أقوال :

١ – قول الجهمية والأشاعرة ، وهؤلاء قالوا في تعريف الظلم : إما أنه التصرف في ملك الغير ، أو أنه مخالفة الآمر الذي تجب طاعته ، وهؤلاء يقولون : الظلم بالنسبة لله غير ممكن الوجود ، بل كل ممكن إذا قدر وجوده فإنه عدل ، والظلم منه ممتنع غير مقدور ، وهو محال لذاته كالجمع بين الضدين ، وكون الشيء موجودا معدوما .

وهؤلاء يقولون لو عذب الله المطيعين ونعم العاصين لم يكن ظالما ، لأن الظلم عندهم إنما هو التصرف في ملك الغير ، والله تعالى مالك الملك ، فأي فعل فعله ولو كان تعذيب أنبيائه وملائكته وأهل طاعته ، وتكريم أعدائه من الكفار والشياطين لم يكن ظالما ، لأنه لم يتصرف إلا في ملكه ، وكذلك فليس هناك آمر فوقه حتى يخالفه .

وهذا قول جمهور الأشاعرة ، وهو قول كثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد ، كالقاضي أبي يعلي ، وأتباعه ، وأبي المعالي الجويني وأتباعه ، وأبي الوليد الباجي وأتباعه وغيرهم [٢] .

---

(١) انظر : أقوم ما قيل في القضاء والقدر – مجموع الفتاوى – (٩٠/٨) ، قاعدة في المعجزات والكرامات – مجموع الفتاوى (٣٤٧/١١–٣٥٥) ، منهاج السنة (٣١٦/١–٣١٧) – ط دار العروبة المحققة ، الدرء (٢٢/٨، ٤٩٢ ، ٤٩/٩–٦٢) ، شرح الأصفهانية (ص : ١٦١) ت مخلوف ، الرد على المنطقيين (ص : ٤٢٠–٤٣٧) ، النبوات (ص : ١٣٩) ومابعدها ، ط دار الكتب العلمية ، الجواب الصحيح (٣١٤/١–٣١٥) ، مجموع الفتاوى (٤٩٨/١٦) .

(٢) انظر : منهاج السنة (٩٠/١ ، ٢٣٢/٢) – ط دار العروبة المحققة . وجامع الرسائل – رسالة في معنى كون الرب عادلا ، وفي تنزهه عن الظلم – (١٢١/١–١٢٢) ، ورسالة في شرح حديث أبي ذر – مجموعة الرسائل المنيرية (٢٠٧/٣) .

٢ - قول المعتزلة ، وهؤلاء يقولون : إن الظلم مقدور لله تعالى ، ولكنه منزه عنه ، وهذا حق ، ولكنهم يجعلون الظلم الذي حرمه الله وتنزه عنه نظير الظلم من الآدميين بعضهم لبعض ، وشبهوه في الأفعال مايحسن منها ومالا يحسن بعباده ، فضربوا له من أنفسهم الأمثال ، ولذلك فهم يسمون مشبهة الأفعال .

وبناء على هذا قالوا : « إذا أمر العبد ولم يعنه بجميع ما يقدر عليه من وجوه الإعانة كان ظالما له ، والتزموا أنه لا يقدر أن يهدي ضالا كما قالوا : إنه لا يقدر أن يضل مهتديا ، وقالوا عن هذا : إذا أمر اثنين بأمر واحد ، وخص أحدهما بإعانته على فعل المأمور كان ظالما إلى أمثال ذلك من الأمور التي هي من باب الفضل والإحسان ، جعلوا تركه لها ظلما ، وكذلك ظنوا أن التعذيب لمن كان فعله مقدرا ظلم له ، ولم يفرقوا بين التعذيب لمن قام به سبب استحقاق ذلك ومن لم يقم » [(١)] .

فالله عند المعتزلة عدل لا يظلم لأنه لم يرد وجود شيء من الذنوب ، لا الكفر ولا الفسوق ولا العصيان ، بل العباد يفعلون ذلك بغير مشيئته ، والله لم يخلق شيئا من أفعال العباد لا خيرا ولا شرا ، لأنه لو كان خالقا لها ثم عاقب العاصين لكان ظالما لهم [(٢)] .

٣ - قول أهل السنة ، قالوا : الظلم وضع الشيء في غير موضعه وهذا معناه في اللغة ، يقال : من أشبه أباه فما ظلم ، ومن استرعى الذئب فقد ظلم [(٣)] ، وعلى هذا المعنى بنى أهل السنة تعريفهم للظلم الذي نزه الله نفسه عنه فقالوا : إن الله تعالى حكم عدل يضع الأشياء مواضعها ، فلا يضع شيئا إلا في موضعه الذي يناسبه ، ولا يفرق بين متماثلين ، ولا يسوي بين مختلفين [(٤)] .

وعلى هذا فالظلم الذي حرمه الله على نفسه ، وتنزه عنه فعلا وإرادة هو ما فسره به سلف الأمة وأئمتها أنه لايحمل المرء سيئات غيره ، ولا يعذب بما لم تكسب يداه ،

---

(١) شرح حديث أبي ذر - مجموع الرسائل المنيرية (٢٠٦/٣) .
(٢) انظر : جامع الرسائل (١٢٣/١) .
(٣) انظر : الصحاح ، ولسان العرب مادة - ظلم - وانظر : تأويل مشكل القرآن (ص : ٤٦٧) .
(٤) انظر : جامع الرسائل (١٢٤/١) .

وأنه لا ينقص من حسناته فلا يجازي بها أو ببعضها ، وهذا هو الظلم الذي نفي الله خوفه عن العبد بقوله : ﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلاَ يَخَافُ ظُلْمًا وَلاَ هَضْمًا ﴾ [طه : ١١٢] ، قال المفسرون لا يخاف أن يحمل عليه من سيئات غيره ولا ينقص من حسناته ، وقيل : يظلم بأن يؤاخذ بما لم يعمل [١] .

والله تعالى قادر على الظلم ، ولكنه تعالى نزه نفسه عنه ، وحرمه على نفسه ، كما ورد في ذلك الأدلة الكثيرة ، وأشهرها حديث أبي ذر : « ياعبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا ظالموا » [٢] . وغيره .

ويلاحظ أن الأشاعرة جاء تفسيرهم للظلم مواكبا لمذهبهم في القدر ، فهم لميلهم إلى مذهب الجبرية ، إذا قيل لهم إن قولكم بأن للعبد قدرة غير مؤثرة ، نتيجته الجبر ، فكيف يعذب الله العباد على ماجبرهم عليه ، هذا ظلم ، قالوا ليس هذا ظلما لأن الظلم هو التصرف في ملك الغير أو مخالفة الآمر الذي تجب طاعته ، وهذا منتف بالنسبة لله .

ولاشك أن هذا التفسير للظلم مخالف للمعروف من لغة العرب ، ولما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة التي ورد فيها هذا اللفظ ، كما أن قولهم بأن الظلم ممتنع عليه ليس فيه مدح ولا كمال ، وإنما المدح والكمال أن يقال : إن الله سبحانه منزه عنه ، لا يفعله لعدله ، والمدح إنما يكون بترك المقدور عليه ، لا بترك الممتنع [٣] .

خامسا : تكليف مالا يطاق :

الطاقة هي الإستطاعة ، والخلاف بين الطوائف قائم حول تحديد المقصود بما لا يطاق ، هل هو الممتنع عادة ، أم المستحيل كالجمع بين الضدين ، أو هو كتكليف الكافر وهو لا يؤمن .

---

(١) انظر : زاد المسير – سورة طه آية : ١١٢ – شرح الطحاوية (ص : ٥٠٧) ط المكتب الإسلامي ، ومنهاج السنة (١/٩٠-٩٢) . ط دار العروبة المحققة .

(٢) سبق تخريجه (ص : ٧٢٨) .

(٣) انظر في مسألة الظلم والأقوال فيه : جامع الرسائل (١/١٢٧-١٢٩) ، والجواب الصحيح (١/٢١٩) ، النبوات (ص : ١٤٣) – ط دار الكتب العلمية ، منهاج السنة (١/٣١٨) ط دار العروبة المحققة ، (١/٣٦١) – مكتبة الرياض الحديثة ، (٣/٢٣-٢٦) – ط بولاق ، مجموع الفتاوى (٨/٥٠٥-٥١٠ ، ١١/٦٧٥-٦٧٦) ، درء التعارض (١٠/٢٨) .

وشيخ الإسلام يبين أن هذا الخلاف ناتج عن عدم التفريق بين أمرين متعلقين بالنزاع في هذه المسألة :

١ - مايرجع إلى الفعل المأمور به ، وهذا فيما يتعلق بالقضاء والقدر .

٢ - وما يرجع إلى جواز الأمر بالشيء ، وهذا فيما يتعلق بمسائل الأمر والنهي .

والذين خلطوا بين هذين القسمين وقعوا في المحذور ، مثل قياس بعضهم أمر الله الكافر بالإيمان مع علمه تعالى أنه لايفعل ، بمسألة العاجز الذي لو أراد الفعل لم يقدر عليه ، وجعلهم القسمين قسما واحدا وأنه تكليف بمالا يطاق . فهذا جمع مخالف لما يعلم بالإضطرار من الفرق بينهما ، وهو من مثارات الأهواء بين القدرية والجبرية [١] .

ولذا يرى شيخ الإسلام أن إطلاق القول بتكليف مالا يطاق من البدع الحادثة في الإسلام [٢] .

وقد وقع الخلاف في تكليف مالا يطاق على أقوال :

١ - جواز تكليف مالا يطاق مطلقا ، ومنه تكليف الأعمى البصر ، والزمن أن يسير إلى مكة . وهذا قول جهم بين صفوان [٣] .

٢ - عدم جواز تكليف مالا يطاق ، وقد منعوه لقبحه عقلا ، وهذا مبني على مذهبهم في أن القدرة تكون قبل الفعل فقط ، حتى يتحقق التكليف ، ومن ثم يترتب عليه الثواب والعقاب ، ولذلك منعوا أن تكون القدرة مقارنة لمقدورها ، لأن معنى ذلك أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفا بمالا يطاق ؛ إذ لو أطاقه لوقع منه ، فلما لم يقع منه دل على أنه غير قادر عليه ، وتكليف مالا يطاق قبيح ، والله لايفعل القبيح ، وهذا قول المعتزلة ومن وافقهم [٤] .

---

(١) انظر : درء التعارض (١/٦٤-٦٥) .

(٢) انظر : المصدر السابق (١/٦٥) .

(٣) انظر : مجموع الفتاوى (٨/٢٩٧) .

(٤) انظر : شرح الأصول الخمسة (ص : ٣٩٦) ، والمختصر في أصول الدين لعبد الجبار الهمذاني (ص : ٢١٨) ، ونظرية التكليف : عبد الكريم عثمان (ص : ٣٠١) ، وشرح المواقف (ص : ٣٣١) - الجزء المحقق .

٣ – أن تكليف مالا يطاق جائز ، وهذا مذهب الأشاعرة ، وبنوا ذلك على ما في مذهبهم من أنه لايجب على الله شيء ولا يقبح منه شيء . لكن الأشاعرة يقولون ، إن مالا يطاق أقسام :

أ – أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه ، كتكليف الكافر الإيمان في حالة كفره ، وهذا جائز عند جميع الأشاعرة ، وهذا النوع هو مالا يستطيعه المكلف لاشتغاله بضده فقط وهو الذي منعه المعتزلة [١] .

ب – أن يمتنع الفعل لنفسه ، بكونه محالا كالجمع بين الضدين . وهذا اختلف فيه الأشاعرة ، منهم من أجازه كالرازي ومنهم من منعه [٢] .

جـ – ألا تتعلق به القدرة الحادثة عادة ، كحمل الجبل ، والطيران ، فهذا يجوزه بعض الأشاعرة وإن لم يقع من خلال الإستقراء ، وبعض المجوزين يحتج لذلك بتكليف أبي لهب الإيمان مع ورود الخبر أنه لايؤمن [٣] .

٤ – مذهب السلف ، التفصيل ، وذلك أن يقال : تكليف مالا يطاق على وجهين :

أحدهما : مالا يقدر على فعله لاستحالته ، وهو نوعان :

أ – ما هو ممتنع عادة كالمشي على الوجه والطيران ، وكالمقعد الذي لايقدر على القيام ، والأخرس الذي لا يقدر على الكلام .

ب – وماهو ممتنع في نفسه كالجمع بين الضدين ، وجعل المحدث قديما ، والقديم محدثا ، ونحو ذلك .

فهذان النوعان قد اتفق حملة الشريعة على أن مثل هذا ليس بواقع ، وأنه لا يجوز تكليفه [٤] .

---

(١) انظر : شرح المواقف (ص : ٣٣١-٣٣٢) – الجزء المحقق .

(٢) انظر : الإرشاد (ص : ٢٢٦) ومابعدها ، ومعالم أصول الدين للرازي (ص : ٨٥-٨٦) ، ط مكتبة الكليات الأزهرية ، وشرح المواقف (ص : ٣٣٢) – الجزء المحقق .

(٣) انظر : مجموع الفتاوى (٢٩٥/٨) ، وشرح المواقف (ص : ٣٣٣) – الجزء المحقق .

(٤) انظر : مجموع الفتاوى (٣٠١/٨) .

والثاني : مالا يقدر عليه لا لإستحالته ، ولا للعجز عنه ، لكن لتركه والاشتغال بضده ، مثل تكليف الكافر الإيمان في حال كفره ، فهذا جائز خلافا للمعتزلة ، لأنه من التكليف الذي اتفق المسلمون على وقوعه في الشريعة . ولكن إطلاق تكليف مالا يطاق على هذا مما منعه جمهور أهل العلم ، وإن كان بعض المنتسبين **إلى السنة قد أطلقه في ردهم على القدرية** (١) .

بقي الكلام في ما احتج به بعض الأشاعرة من جواز تكليف الممتنع عادة ، بقصة أبي لهب (٢) ، فشيخ الإسلام يرى أن هذا خطأ ، لأن من أخبر الله أنه **لا يؤمن وأنه يصلي النار ، بعد دعاء النبي ﷺ له إلى الإيمان ، فهذا قد حقت** عليه كلمة العذاب ، فهو كالذي يعاين الملائكة وقت الموت ، فلم يبق هذا مخاطبا من جهة الرسول بالأمرين المتناقضين . وهو أيضا كقوم نوح حين أخبر الله نوحا **– عليه السلام – أنه لن يؤمن من قومه إلا من قد آمن ، فلم يكن بعد هذا يأمرهم بالإيمان بهذا الخطاب** (٣) .

« بل إذا قدر أنه أخبر بصليه النار المستلزم لموته على الكفر وأنه سمع هذا الخطاب ، ففي هذا الحال انقطع تكليفه ، ولم ينفعه إيمانه حينئذ ، كإيمان من يؤمن بعد معاينة العذاب ، قال تعالى : ﴿ فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَـٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْاْ بَأْسَنَا ﴾ [غافر : ٨٥] (٤) .

فأبو لهب قد حقت عليه كلمة العذاب ، فلا ينفعه الإيمان (٥) .

وهكذا فالقول الراجح هو التفصيل فيها . ومن ذلك يتبين خطأ المعتزلة والجهمية وبعض الأشاعرة . علما أن من الأشاعرة من ذكر القول الحق بتفصيله

---

(١) انظر : المعتمد في أصول الدين للقاضي أبي يعلى (ص : ٤٦-١٤٧) ، ومجموع الفتاوى (٢٩٨/٨-٣٠٢) ، ودرء التعارض (٦٠/١) .

(٢) كالرازي في معالم أصول الدين (ص : ٨٥) ، ط مكتبة الكليات الأزهرية ، وانظر : مجموع الفتاوى (٣٠٣/٨) .

(٣) انظر : مجموع الفتاوى (٣٠٢/٨) ، ودرء التعارض (٦٣/١) .

(٤) انظر : درء التعارض (٦٣/١-٦٤) .

(٥) انظر : مجموع الفتاوى (٤٣٨/٨،٤٧٣-٤٧٤) .

في هذه المسألة [1] .

هذه أهم المسائل المتعلقة بالقدر ، وهي وإن كانت مسائل فرعية إلا أنها ذات صلة قوية بموضوع القدر ، أو هي جزء منه ، ولاشك أن الأشاعرة لم يسلكوا فيها المسلك الصحيح الذي هو مسلك السلف - رحمهم الله - ولذلك جاء مذهبهم في القدر وفي أفعال العباد ، منحرفا عن المذهب الحق .

* * *

(١) انظر : المعتمد في أصول الدين (ص : ١٤٦) ، والاقتصاد للغزالي (ص : ١١٢-١١٤) ط دار الكتب العلمية ، ومجموع الفتاوى (٨/٢٩٦،٤٦٩-٤٧٠) .

الفـرع الثاني : أفعال العباد ومسألة « الكسب » :

هذه المسألة هي لب الخلاف في القدر ، ولأجلها صار الناس فيه فرقا وأحزابا ، ولكي تتضح الصورة ، وتحديد موضع الخلاف ، ينبغي أن يلاحظ ما يلي :

١ - القدر له أربع مراتب هي : العلم ، والكتابة ، والمشيئة ، والخلق ، **فأما مرتبتا العلم والكتابة فلم ينكرهما إلا غلاة القدرية الذين يقولون إن الأمر** أنف ، أي لم يسبق لله فيه علم ، وقد تبرأ منهم الصحابة رضي الله عنهم .

أما بقية الطوائف فهم مقرون بهاتين المرتبتين .

٢ - أما مرتبتا : المشيئة والإرادة ، والخلق ، فقد وقع فيهما الخلاف على قولين :

أحدهما : انكار هاتين المرتبتين ، وهذا مذهب المعتزلة - ومن وافقهم - الذين يقولون إن الله لايريد الكفر والمعاصي ، ويقولون إن الله لايخلق أفعال العباد ، وإنما العباد هم الخالقون لأفعالهم .

والثاني : الإقرار بهاتين المرتبتين . بإثبات الإرادة والمشيئة الشاملة ، والقول بأن الله خالق كل شيء ومن ذلك أفعال العباد . وهذا قول الجمهور من أهل السنة ، والجهمية ، والأشاعرة والماتريدية ومن وافق هؤلاء .

ولكن أفعال العباد لها متعلقان :

أحدهما : بالخالق تعالى ، فهذا قد اتفق فيه أهل السنة والأشاعرة على أن الله خالق أفعال العباد .

والثاني : بالعبد ، وهل له قدرة أو لا ، وهل قدرته مؤثرة أو غير مؤثرة . وهذه وقع فيها الخلاف بين الطوائف إلى حد كبير .

وهذه القدرة التي بها يتمكن العبد من الفعل ، هي التي تسمى بالاستطاعة .

ولتوضيح هذه المسألة - مسألة علاقة أفعال العباد بهم - لابد من عرض الخلاف من خلال أمرين :

أحدهما : الاستطاعة أو القدرة ، وهل تكون قبل الفعل أو بعده .

والثاني : هل هذه القدرة موجودة أو معدومة ، وهل هي مستقلة أو غير مستقلة ، وهل إذا كانت غير مستقلة تكون مؤثرة أو غير مؤثرة .

أولا : الاستطاعة :

الاستطاعة ، والقدرة ، والقوة ، والوسع ، والطاقة ، كلها متقاربة المعنى . وقد عرف الجرجاني الاستطاعة بأنها : « هي عرض يخلقه الله في الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية » (١) ، وهي في عرف المتكلمين : عبارة عن صفة بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك (٢) .

وقد وقع الخلاف فيها على أقوال :

١ - قول الجهمية ، وهو أنه ليس للعبد أي استطاعة ، لا قبل الفعل ولا معه ، بل له قدرة شكلية غير مؤثرة في الفعل أصلا ، وتسمى فعلا له تجوزا (٣) .

٢ - قول المعتزلة ومن وافقهم : وهو أن الله تعالى قد مكن الإنسان من الاستطاعة ، وهذه الاسطاعة قبل الفعل ، وهي قدرة عليه وعلى ضده ، وهي غير موجبة للفعل (٤) .

٣ - قول الأشاعرة ومن وافقهم : وهو أن الاستطاعة مع الفعل لا يجوز أن تتقدمه ولا أن تتأخر عنه ، بل هي مقارنة له ، وهي من الله تعالى ، وما يفعله الإنسان بها فهو كسب له (٥) .

---

(١) انظر : التعريفات (ص : ١٢) .

(٢) انظر : المصدر السابق ، نفس الصفحة .

(٣) انظر : الملل والنحل (٨٥/١) ، والبحر الزخار (١٢٢/١) ، والفرق بين الفرق (ص : ٢١١) ، والإرشاد (ص : ٢١٥) .

(٤) انظر : مقالات الإسلاميين (٣٠٠/١) - ت عبد الحميد ، والفرق بين الفرق (ص : ١١٦) ، ونظرية التكليف (ص : ٣١٧) ومابعدها . وانظر : شرح الأصول الخمسة (ص : ٣٩٨) ، وفي الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه (١٠٦/٢-١٠٧) .

(٥) انظر : الإرشاد (ص : ٢١٩-٢٢٠) ، والحرة - المطبوعة باسم الانصاف (ص : ٤٦) ، ومعالم أصول الدين للرازي (ص : ٨٣) ، ط مكتبة الأزهرية ، والمعتمد لأبي يعلى (ص : ١٤٢) .

٤ - قول أهل السنة - وهو الذي عليه محققو المتكلمين وأهل الفقه والحديث والتصوف وغيرهم - وهو التفصيل :

أ - فهناك استطاعة للعبد بمعنى الصحة والوسع ، والتمكن وسلامة الآلات ، وهي التي تكون مناط الأمر والنهي ، وهي المصححة للفعل ، فهذه لا يجب أن تقارن الفعل ، بل تكون قبله متقدمة عليه ، وهذه الاستطاعة المتقدمة صالحة للضدين ومثالها قوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾ [آل عمران : ٩٧] ، فهذه الاستطاعة قبل الفعل ولو لم تكن إلا مع الفعل لما وجب الحج إلا على من حج ، ولما عصى أحد بترك الحج .

وهذه الاستطاعة هي مناط الأمر والنهي ، وهي التي يتكلم فيها الفقهاء وهي الغالبة في عرف الناس .

ب - وهناك الاستطاعة التي يجب معها وجود الفعل ، وهذه هي الاستطاعة المقارنة للفعل ، الموجبة له ، ومن أمثلتها قوله تعالى : ﴿ مَا كَانُواْ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُواْ يُبْصِرُونَ ﴾ [هود : ٢٠] وقوله : ﴿ ٱلَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِى غِطَآءٍ عَن ذِكْرِى وَكَانُواْ لاَ يَسْتَطِيعُونَ سَمْعاً ﴾ [الكهف : ١٠١] « فالمراد بعدم الاستطاعة مشقة ذلك عليهم وصعوبته على نفوسهم ، فنفوسهم لا تستطيع إرادته وإن كانوا قادرين على فعله لو أرادوه . وهذه حال من صده هواه أو رأيه الفاسد عن استماع كتب الله المنزلة واتباعها وقد أخبر أنه لا يستطيع ذلك ، وهذه الاستطاعة هي المقارنة الموجبة له » [(١)] ، وهي الاستطاعة الكونية التي هي مناط القضاء والقدر ، وبها يتحقق وجود الفعل [(٢)] .

وبهذا التفصيل - الوسط - الذي شرحه شيخ الإسلام ينحل الاشكال ، ويتضح الأمر . والذين حاولوا أن يوجدوا حلا للخلاف القائم بين المعتزلة والأشاعرة لم يجدوه إلا بالرجوع إلى هذا التفصيل الموافق لمذهب أهل

---

(١) درء التعارض (٦١/١) .

(٢) انظر : مجموع الفتاوى (١٢٩/٨-١٣٠، ٢٩٠-٢٩٢، ٣٧١-٣٧٦، ٤٤١) ، ومنهاج السنة (٧/١-٨، ٣٦٩-٣٧٣) - مكتبة الرياض الحديثة ، والتحفة العراقية - مجموع الفتاوى - (٣٢/١٠) ، وشرح حديث أني حرمت الظلم - مجموع الفتاوى - (١٧٢/١٨-١٧٣) ، ودرء التعارض (٢٤١/٩) .

السنة [١] .

أما من خالفهم فقد وقع في الانحراف ، فالمعتزلة حصروا القدرة والاستطاعة عند الإنسان بأنها تكون قبل الفعل ، وأنكروا الاستطاعة الكونية المقارنة . والأشاعرة جعلوا الاستطاعة كلها مقارنة للفعل فلم يجدوا حلا صحيحا للاستطاعة والقدرة التي هي شرط للعمل والتي هي بمعنى الصحة وسلامة الآلات . أما أهل السنة فجعلوا الاستطاعة نوعين ، نوعا قبل الفعل وهو سلامة الجوارح ، ونوعا معه وهو ما يجب به وجود الفعل .

ثانيا : مدى قدرة العباد على أفعالهم :

وكثيرا مايعرض الخلاف حولها باسم الأقوال في أفعال العباد ، وهي أهم قضية وقع فيها الخلاف ، ويمكن عرض الأقوال فيها – مع شرح واضح لمذهب الأشاعرة – كما يلي :

القول الأول : إن العباد مجبورون على أعمالهم ، لا قدرة لهم ولا إرادة ولا اختيار ، والله وحده هو خالق أفعال العباد ، وأعمالهم إنما تنسب إليهم مجازا ، وحركتهم واختيارهم كورق الشجر تحركه الرياح ، وكحركة الشمس والقمر والأفلاك . وهذا هو مذهب الجبرية وأشهر فرقهم الجهمية [٢] .

القول الثاني : إن أفعال العباد ليست مخلوقة لله ، وإنما العباد هم الخالقون لها ، ولهم إرادة وقدرة مستقلة عن إرادة الله وقدرته ، فأفعالهم لا فاعل لها ولا محدث سواهم ، ومن قال : إن الله خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه – كما يقول عبد الجبار الهمذاني – [١] .

---

(١) انظر : محاولة الرازي في معالم أصول الدين (ص : ٨٣) ، ط الأزهرية ، وانظر : حاشية محقق رسالة الحرة – المطبوعة باسم الانصاف – (ص : ٤٦) .

(٢) انظر : الفرق بين الفرق (ص : ٢١١) ، والملل والنحل للشهرستاني (٨٧/١) ، ومقالات الإسلاميين (٢٣٨/١) – ت عبد الحميد ، واعتقادات فرق المسلمين للرازي (ص : ١٠٣) ، وانظر « جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي » تأليف خالد العسلي ، (ص : ١١٤–١٧٧) .

(٣) انظر : المغنى لعبد الجبار (٨/٨،١٦،٤٣،٩،٩٥) ومابعدها ، وشرح الأصول الخمسة (ص : ٣٣٦) ومابعدها ، وانقاذ البشر من الجبر والقدر (ص : ٤٩) .

والمعتزلة قالوا إن العبد يخلق فعله ، ليصح ثوابه وعقابه على أعماله [١] .

القول الثالث : قول الماتريدية ، وهم يقولون : إن الله تعالى خالق أفعال العباد كلها ، ولا خالق إلا هو ، كما يقول الأشاعرة وجميع أهل السنة [٢] ، يقول الماتريدي : - عند تفسيره لقوله تعالى : ﴿ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَـٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ [البقرة : ١٥] رادا على المعتزلة : « وفي هذا أنه إذا كان هو الذي يمدهم في الطغيان قدر على ضده من فعل الإيمان ، فدل أن الله خالق فعل العباد ، إذ من قولهم : إن القدرة التامة هي التي إذا قدر على شيء قدر على ضده » [٣] ، ويقول عند تفسير قوله تعالى : ﴿ وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَـٰنِكُمْ كُفَّاراً حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم ﴾ [البقرة : ١٠٩] بعد رده على المعتزلة - « ولكن نقول : خلق فعل الحسد من الخلق ، وكذلك يقال في الأنجاس والأقذار والحيات والعقارب ونحوها : إنه لايجوز أن تضاف إلى الله تعالى ، فيقال يا خالق الأنجاس والحيات والعقارب ، وإن كان ذلك كله خلقه ، وهو خالق كل شيء » [٤] .

ويقول النسفي :

« والله سبحانه وتعالى خالق لأفعال العباد من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان لا كما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله » [٥] .

---

(١) انظر : كتاب العدل والتوحيد للرسي - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١١٨/١) .

(٢) انظر : شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة : اعداد عبد الكريم تتان (ص : ٢٨-٢٩) . نشر مكتبة الغزالي ومكتبة ابن الفارض - حماة ، وانظر : شرح الفقه الأكبر ملا علي قاري (ص : ٤٤) ، والوصية لأبي حنيفة (ص : ٧٤) ، بقلم فؤاد علي رضا ، مكتبة الجماهير - بيروت ، مكتبة مدبولي - القاهرة ، ط الأولى ١٩٧٠ م .

(٣) تفسير الماتريدي : المسمى : تأويلات أهل السنة جـ ١ (ص : ٥١-٥٢) - طبعة ١٣٩١ هـ .

(٤) تفسير الماتريدي (٢٤٩/١) .

(٥) شرح العقائد النسفية : سعد الدين التفتازاني (ص : ٧٧-٧٨) ، تحقيق : كلود سلامة ط دمشق ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ١٩٧٤ م . وانظر : « كتاب بحر الكلام في علم التوحيد » تأليف : أبي المعين النسفي (ص : ٤١) .

فالماتريدية – وجمهور الحنفية منهم – موافقون لأهل السنة في أن الله سبحانه وتعالى خالق أفعال العباد ، ولكن تعلق العباد بأفعالهم لهم فيه رأى خاص اشتهروا به وهو : أنهم يثبتون للعباد إرادة جزئية ، وهي غير مخلوقة ، وأمرها بأيديهم ، فهم « جعلوا كسب العباد عبارة عن إرادتهم الجزئية ... وربما عبروا عنها بالقصد وصرف الإرادة الكلية نحو الفعل ، قالوا : إن هذه الإرادة الجزئية صادرة من العباد ، وهي لا موجودة ولا معدومة ، وإنما من قبيل الحال المتوسط بينهما أو من الأمور الاعتبارية ، فلا يتضمن صدورها منهم معنى الخلق ، إذ الخلق يتعلق بالموجود » (١) ، فالعبد عند الماتريدية له قدرة يخلقها الله تعالى فيه عند قصده الفعل قصدا مصمما ، طاعة كان أو معصية ، وإن لم تؤثر قدرته في وجود الفعل لمانع هو تعلق قدرة الله التي لا يقاومها شيء في إيجاد ذلك (٢) .

ويلاحظ أن مذهب الماتريدية هذا قربهم قليلا من مذهب المعتزلة ، كما أن مذهب جمهور الأشاعرة قريب من قول الجهمية ، فكلا قولي الأشاعرة والماتريدية متفق على أن الله هو الخالق والعبد كاسب ، بمعنى أنه متسبب بعزمه في أن يخلق الله الفعل ويجريه على يديه ، لكن اختلفوا في هذا العزم ، أمن عمل العبد هو أم من عمل الرب ؟ بمعنى : هل العبد هو الذي يوجه إرادة نفسه مختارا في هذا التوجيه ؟ أم الله هو الذي يوجه إرادة العبد إلى الشيء أو ضده ولا يملك العبد لذلك نقضا ولا تحويلا ؟ قال بالأول الماتريدية ، وبالثاني الأشاعرة (٣) .

القول الرابع : قول الأشاعرة وأتباعهم :

وهؤلاء يقولون : إن الله – سبحانه وتعالى – خالق أفعال العباد ، وبهذا الأصل خالفوا المعتزلة القائلين بأن الله لايخلق أفعال العباد بل هم الخالقون لها ،

---

(١) موقف البشر تحت سلطان القدر : مصطفى صبري (ص : ٦٩) ، وانظر : الانسان هل هو مسير أم مخير ؟ الدكتور فؤاد العقلي (ص : ٥٠) – طبعة أولى ١٩٨٠ م .

(٢) انظر : شرح الفقه الأكبر : علي قارى (ص : ٤٦ – وانظر : شرح العقائد النسفية (ص : ٨٦–٨٧–٨٨) ، تحقيق كلود سلامة .

(٣) انظر : المختار من كنوز السنة النبوية : الدكتور : محمد عبد الله دراز (ص : ٢٤٧) ، وانظر أيضا : « شيخ الإسلام الهروى » للدكتور محمد سعيد الأفغاني (ص : ١٥٤–١٥٥) .

وانظر في مذهب الماتريدية : في الفلسفة الإسلامية (٢/١٢٣–١٢٤) .

وبتميز هذا الجانب عند الأشاعرة والماتريدية صار مذهبهم مشهورا بأنه مذهب أهل السنة والجماعة ، وهذا حق .

ولكن عند عرض مذهبهم في الجانب الثاني من قضية خلق أفعال العباد وهو جانب تعلق أفعال العباد بهم ، وهل هم الفاعلون لها ؟ أم هي كسب لهم ، وما مدى تعلق قدرة العباد بأفعالهم ... الخ .

أقول : عند عرض مذهبهم في هذا يتضح مدى اختلافهم وبعدهم عن مذهب أهل السنة والجماعة الحقيقي .

وهناك أمر آخر ، وهو أن بعض كبار الأشاعرة قد رجعوا عن آرائهم التي كانوا يقولون بها في القدر إلى مذهب أهل السنة والجماعة ، وهذا يستلزم الدقة في عرض الآراء ، وخاصة في نسبة الأقوال إلى أصحابها من الناحية التاريخية .

وقد عرض آراء الأشاعرة – من خلال كتبهم – نورد ما أورده الشهرستاني حول مذهب الأشاعرة في القدر ، وتطور آرائهم على يد كبار علمائهم ، الواحد تلو الآخر ، يقول : « قال (أي أبو الحسن الأشعري) : والعبد قادر على أفعاله إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة ، وبين حركات الاختيار والإرارة ، والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة تحت القدرة ، متوقفة على اختيار القادر ، فمن هذا قال : المكتسب هو المقدور بالقدرة الحاصلة ، والحاصل تحت القدرة الحادثة .

ثم على أصل أبي الحسن : لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث ، لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض ، فلو أثرت في قضية الحدوث لأثرت في حدوث كل محدث حتى تصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام ، فيؤدي إلى تجويز وقوع السماع على الأرض بالقدرة الحادثة ، غير أن الله تعالى أجرى سننه بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ، أو معها : الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له ، ويسمى هذا الفعل كسبا ، فيكون خلقا من الله تعالى إبداعا وإحداثا ، وكسبا من العبد : حصولا تحت قدرته .

والقاضي أبو بكر الباقلاني تخطى عن هذا القدر قليلا ، فقال : الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لاتصلح للإيجاد ، لكن ليست تقتصر صفات الفعل أو وجوهه واعتباراته على جهة الحدوث فقط ، بل هاهنا وجوه أخرهن وراء الحدوث من كون الجوهر جوهرا متحيزا ، قابلا للعرض ، ومن كون العرض عرضا ، ولونا ، وسوادا ، وغير ذلك ... قال : فجهة كون الفعل حاصلا بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة ، ويسمى ذلك كسبا ، وذلك هو أثر القدرة الحادثة ... فأثبت القاضي تأثيرا للقدرة الحادثة وأثرها ....

ثم إن إمام الحرمين أبو المعالي الجويني تخطى عن هذا البيان قليلا ، قال : أما نفي هذه القدرة والاستطاعة فمما يأباه العقل والحس ، وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفي القدرة أصلا ، وأما إثبات تأثير في حالة لا يفعل فهو كنفي التأثير ، خصوصا والأحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم ، فلابد إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لا على وجه الإحداث والخلق ، فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم ، والإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضا عدم الاستقلال .... » [١] .

فهذا النص - عن الشهرستاني - يوضح كيف أن قول الأشاعرة في أفعال العباد لم يثبت على قدم الإستقرار ، ولم يكن مقنعا لكبار علمائهم الذين بحثوا هذه المسألة ، ويلاحظ في عرض هذا التطور لمذهب الأشاعرة أنهم يسيرون نحو القول الحق الذي يقول به أهل السنة والجماعة - كما سيأتي - مع العلم بأن الذي استقر عليه مذهب الأشاعرة موافق لما قالوه أولا ، والذي ذكر الشهرستاني أنه قول أبي الحسن الأشعري ، وأنه لا تأثير للقدرة الحادثة .

ونعرض لأهم أقوال الأشاعرة :

١ - قول جمهور الأشاعرة ومتأخريهم ، وهؤلاء يقولون إن الله خالق أفعال العباد فيثبتون مرتبتي المشيئة والخلق ، ولكن يقولون : « إن أفعال العباد

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني (١/٩٦-٩٩) ، وانظر : نهاية الأقدام له (ص : ٧٢-٧٨) ، وانظر : مذاهب الإسلاميين : عبد الرحمن بدوي (١/٥٥٧-٥٦١) .

الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها ، وليس لقدرتهم تأثير فيها ، بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختيارا ، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما ، فيكون الفعل مخلوقا لله إبداعا وإحداثا ، ومكسوبا للعبد ، والمراد بكسبه إياه : مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا له » [١] .

فأفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى ، وهي كسب للعباد ، وعلى ذلك يترتب الثواب والعقاب ، ولا تأثير لقدرة العبد في الفعل ، وهذا قول جمهور الأشاعرة وهو القول الذي شنع بسببه المعتزلة على الأشاعرة لأنهم لما لم يثبتوا للعبد قدرة مؤثرة لم يكونوا بعيدين عن قول الجبرية (الجهمية) .

وللكسب عند هؤلاء تعريفات ، أهمها :

١ - مايقع به المقدور من غير صحة انفراد القادر به [٢] .

٢ - مايقع به المقدور في محل قدرته [٣] .

٣ - وبعض الأشاعرة يعرف الكسب بأنه : « ماوجد بالقادر وله عليه قدرة محدثة » [٤] . ويضرب بعضهم للكسب مثلا « في الحجر الكبير قد يعجز عن حمله رجل ، ويقدر آخر على حمله منفردا به ، إذا اجتمعا جميعا على حمله كان حصول الحمل بأقواهما ولا خرج أضعفهما بذلك عن كونه حاملا ، كذلك العبد لا يقدر على الانفراد بفعله ولو أراد الله الانفراد بإحداث ما هو كسب للعبد

---

(١) شرح المواقف : للجرجاني (٢٣٧) ، تحقيق الدكتور أحمد المهدي ، وانظر : عيون المناظرات لأبي علي عمر السكوني (ص : ١٦٤، ١٧٦، ٢٢٤) .

(٢) الانسان هل هو مسير أم مخير ؟ الدكتور فؤاد العقلي (ص : ١١) ، الطبعة الأولى ١٩٨٠ م ، مكتبة الخانجي القاهرة . وانظر : شرح جوهرة التوحيد للباجوري (ص : ٢١٩) ، ط ١٣٩٢ هـ .

(٣) شرح جوهرة التوحيد (ص : ٢١٩) .

(٤) المعتمد في أصول الدين : (ص : ١٢٨) ، وانظر : التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية : لجمال الدين الأفغاني (ص : ٣٠٩) من الجزء الأول ، ضمن الأعمال الكاملة لمؤلفات جمال الدين الأفغاني ، تحقيق محمد عمارة ، ط الأولى ١٩٧٩ م .

قدر عليه ووجد مقدوره ، فوجوده على الحقيقة بقدرة الله تعالى ولا يخرج مع ذلك المكتسب من كونه فاعلا وإن وجد الفعل بقدرة الله تعالى » [١] .

وكسب الأشعري هذا هو الذي قيل فيه : ثلاثة أشياء لا حقيقة لها ومنها كسب الأشعري [٢] ، وقد دار حوله نقاش طويل وعريض ، ولم ينته الأشاعرة فيه إلى قول مستقيم [٣] .

٢ - قول أبي بكر الباقلاني : وهو كقول جمهور الأشاعرة إلا أنه خالفهم بأن الأفعال واقعة بمجموع القدرتين « على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بصفته ، أعني بكونه طاعة ومعصية ، إلى غير ذلك من الأوصاف التي لا توصف بها أفعاله تعالى ، كما في لطم اليتيم تأديبا أو إيذاء ، فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتأثيره ، وكونه طاعة على الأول ، ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره » [٤] ، يقول الباقلاني في رسالة الحرة : « ويجب أن يعلم أن العبد له كسب وليس مجبورا ، بل مكتسب لأفعاله من طاعة ومعصية لأنه تعالى قال : ﴿ لَهَا مَاكَسَبَتْ ﴾ [البقرة : ٢٨٦] يعني من ثواب طاعة ﴿ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ﴾ [البقرة : ٢٨٦] يعني من عقاب معصية ... ويدل على صحة هذا أيضا : أن العاقل منا يفرق بين تحرك يده جبرا وسائر بدنه عند وقوع الحمى به ، أو الارتعاش ، وبين أن يحرك هو عضوا من أعضائه قاصدا إلى ذلك باختياره ، فأفعال العباد هي كسب لهم وهي خلق الله تعالى ، فما يتصف به الحق لا يتصف به الخلق ، وما يتصف به الخلق لايتصف به الحق ، وكما لا يقال لله تعالى إنه مكتسب ، كذلك لايقال للعبد إنه خالق » [٥] .

---

(١) أصول الدين للبغدادي (ص : ١٣٣-١٣٤) ، وانظر : نشأة الأشعرية وتطورها ، دكتور : جلال محمد موسى (ص : ٢٣٨) .

(٢) وطفرة النظام ، وأحوال أبي هاشم ، انظر : مجموع الفتاوى (١٢٨/٨) .

(٣) انظر مثلا : النشر الطيب على شرح الطيب ، ادريس بن أحمد الوزاني الفاسي ، (٤٦١/١) ، ط الأولى ١٣٤٨ هـ ، وانظر : كتاب المسامرة ، للكمال بن أبي شريف ، بشرح المسايرة لابن الهمام (ص : ١٠٧) ، ط الأولى ، بولاق ، ١٣١٧ هـ ، وانظر : حاشية الكلنبوي على شرح الدواني ، مع حاشية المرجاني والخلخالي (٢٥١/١) ، ط ١٣١٧ هـ .

(٤) شرح المواقف (ص : ٢٣٩) - الجزء المحقق .

(٥) رسالة الحرة - المطبوعة باسم الانصاف (ص : ٤٣-٤٤) .

إذن فمذهب الباقلاني أن الفعل واقع بقدرة العبد بوصفه طاعة أو معصية يترتب عليه الثواب والعقاب .

٣ – قول أبي المعالي الجويني : كان في أول أمره يقول بقول عامة الأشاعرة وقد صرح بمذهبه هذا في الإرشاد : قال « اتفق سلف الأمة قبل ظهور البدع والأهواء واضطراب الآراء على أن الخالق المبدع رب العالمين ، ولا خالق سواه ، ولا مخترع إلا هو ، فهذا هو مذهب أهل الحق ، فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى ، ولا فرق بين ماتعلقت قدرة العباد به ، وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه ، ويخرج من مضمون هذا الأصل أن كل مقدور لقادر فالله تعالى قادر عليه وهو مخترعه ومنشئه »[(٢)] . ثم قال : « فالوجه القطع بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلا ، وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها ، إذ العلم معقول تعلقه بالمعلوم مع أنه لايؤثر فيه ، وكذلك الإرادة المتعلقة بفعل العبد لا تؤثر في متعلقها »[(٣)] . وواضح من هذا الكلام تمسك الجويني بمذهب الأشاعرة ، ولكننا نجده في « العقيدة النظامية » – وهي آخر ماكتب في العقيدة – يرد قوله هذا وقول عموم الأشاعرة[(٤)] وقد أطال الكلام في هذه المسألة ووضح مذهبه الذي انتهى إليه ، وهو موافق لمذهب أهل السنة والجماعة .

---

(١) انظر : نهاية الأقدام (ص : ٧٣) ومابعدها ، والملل والنحل للشهرستاني (٩٧/١) ومابعدها ، وحاشية الكلنبوي على شرح الدواني (٢٥١/١) ، والنشر الطيب (٤٦٤/١) ومابعدها ، وانظر أيضا : في الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه ، إبراهيم مدكور (١١٨/٢) ومابعدها ، وانظر : في علم الكلام ، أحمد محمود صبحي (٥١٣/١) ومابعدها ، وانظر : العقائد النسفية مع شرح التفتازاني – وحواشيها (ص : ١١٧ ، ط عام ١٣٢٦ هـ .

(٢) الإرشاد (ص : ١٨٧) .

(٣) المصدر السابق (ص : ٢١٠) .

(٤) انظر : العقيدة النظامية (ص : ٤٣-٥٦) ، تحقيق أحمد حجازي السقا ، ط الأولى ١٣٩٨ هـ ، وانظر في مذهب الجويني : النشر الطيب (٤٦٤/١) ، والملل والنحل للشهرستاني (٩٨/١) ، ونهاية الأقدام (ص : ٧٨) ومابعدها . وفي الفلسفة الإسلامية (١١٨/٢) ومابعدها ، ومذاهب الإسلاميين (٧٣٩/١) ومابعدها .

٤ - **قول أبي حامد الغزالي ، وهو أن أفعال العباد واقعة بمجموع القدرتين** على فعل واحد ، وجوز اجتماع المؤثرين على فعل واحد ، يقول « وإنما الحق إثبات القدرتين على فعل واحد ، والقول بمقدور منسوب إلى قادرين فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد ، وهذا إنما يبعد إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد ، فإن اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما ، فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال »[1] ، **فالمؤثر عنده مجموع القدرتين ، قدرة الله وقدرة العباد**[2] .

القول الخامس : قول أهل السنة والجماعة ، وهؤلاء يقرون بالمراتب الأربع الثابتة والتي دلت عليها النصوص ، وهي : العلم ، والكتابة ، والمشيئة والخلق ، **أما أفعال العباد فهي داخلة في المرتبة الرابعة ، ولذلك فهم يقولون فيها : إن الله** خالق أفعال العباد كلها ، والعباد فاعلون حقيقة ، ولهم قدرة حقيقية على أعمالهم ولهم إرادة ، ولكنها خاضعة لمشيئة الله الكونية فلا تخرج عنها .

منهج شيخ الإسلام في الرد على الأشاعرة في القدر :

أولا : يوافق الأشاعرة أهل السنة في إثبات القدر ، وأن الله خالق أفعال العباد .

ثانيا : أما قولهم بإثبات قدرة للعبد غير مؤثرة ، وتسمية فعله كسبا ، فشيخ الإسلام يرجع أصل قولهم هنا إلى قضية سبق شرحها في باب الصفات وهي قولهم : إن الفعل هو المفعول ، والخلق هو المخلوق ، وعدم تفريقهم بين ما يقوم بالله من الأفعال ، وماهو منفصل عنه ، وجعلهم كل أفعال الله مفعولة له منفصلة عنه .

فلما جاءوا إلى مسألة القدر وأفعال العباد واعتقدوا أنها مفعولة لله ، قالوا : هي فعله ، لأن الفعل عندهم هو المفعول ، فقيل لهم في ذلك : أهي فعل العبد ؟ فاضطربوا في الإجابة ، وانقسموا حيالها إلى أقوال ثلاثة :

---

(١) الاقتصاد (ص : ٥٨-٥٩) ، ط دار الكتب العلمية .

(٢) انظر : الأربعين للرازي (ص : ١٣) ، ط دار الآفاق .

- جمهورهم قالوا : هي كسب العبد لا فعله ، ولم يفرقوا بين الكسب والفعل بفرق محقق .

- ومنهم من قال : بل هي فعل بين فاعلين . وهو قول الغزالي الذي سبق .

- ومنهم من قال : بل الرب فعل ذات الفعل والعبد صفته وهذا قول الباقلاني - كما سبق - (١) .

« والتحقيق الذي عليه أئمة السنة وجمهور الأمة من الفرق بين الفعل والمفعول ، والخلق والمخلوق . فأفعال العباد هي كغيرها من المحدثات مخلوقة مفعولة لله ، كما أن نفس العبد وسائر صفاته مخلوقة مفعول لله ، وليس ذلك نفس خلقه وفعله ، بل هي مخلوقة ومفعولة ، وهذه الأفعال هي فعل العبد القائم به ، ليست قائمة بالله ولايتصف بها ، فإنه لايتصف بمخلوقاته ومفعولاته ، وإنما يتصف بخلقه وفعله كما يتصف بسائر مايقوم بذاته ، والعبد فاعل لهذه الأفعال وهو المتصف بها ، وله عليها قدرة ، وهو فاعلها باختياره ومشيئته ، وذلك كله مخلوق لله ، فهي فعل العبد ، وهي مفعول للرب » (٢) .

وبهذا التفصيل الجيد يتبين غلط الأشاعرة حين جعلوا الفعل هو المفعول ، فأوقعهم هذا في مأزق الكسب الذي اشتهروا به ولم يستطيعوا التخلص منه .

ومع هذا الرد المجمل فإن لشيخ الإسلام كثيرا من الردود التفصيلية ، وأهمها :

١ - أن كسب الأشعري لا حقيقة له ، لأنهم فسروه بأنه عبارة عن اقتران المقدور بالقدرة الحادثة ، وقالوا : الخلق هو المقدور بالقدرة القديمة . ومادام العبد ليس بفاعل ، ولا له قدرة مؤثرة في الفعل فالزعم بأنه كاسب ، وتسمية فعله كسبا لا حقيقة له ، لأنه القائل بذلك لا يستطيع أن يوجد فرقا بين الفعل الذي نفاه عن العبد ، والكسب الذي أثبته له . وكثيرا ما يشير شيخ الإسلام إلى أن قول

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى (١١٩/٢) .

(٢) المصدر السابق (١١٩/٢-١٢٩) ، وانظر : منهاج السنة (٣٢٢/١-٣٢٦) - ط دار العروبة المحققة .

الأشاعرة هذا قريب من قول الجهم الذي يصرح بالجبر (١) .

٢ – أما زعمهم بأنهم يفرقون بين الكسب الذي أثبتوه وبين الخلق بأن الكسب : عبارة عن اقتران المقدور بالقدرة الحادثة ، والخلق هو المقدور بالقدرة القديمة ، وقولهم أيضا : الكسب هو الفعل القائم بمحل القدرة عليه ، والخلق هو الفعل الخارج عن محل القدرة عليه ، وزعمهم أن هذا يبعد قولهم عن قول الجهم الذي يقول بالجبر المحض (٢) – أما مزاعمهم هذه فمردودة بما يلي :–

أ – أن قولهم هذا « لا يوجب فرقا بين كون العبد كسب ، وبين كونه فعل ، وأوجد ، وأحدث ، وصنع ، وعمل ، ونحو ذلك ، فإن فعله وإحداثه وعمله وصنعه هو أيضا مقدور بالقدرة الحادثة ، وهو قائم في محل القدرة الحادثة » (٣) .

ب – « وأيضا فإنه فرق لا حقيقة له ، فإن كون المقدور في محل القدرة أو خارجا عن محلها لا يعود إلى نفس تأثير القدرة فيه ، وهو مبني على أصلين : **أن الله لا يقدر على فعل يقوم بنفسه ، وأن خلقه للعالم هو نفس العالم** ، وأكثر العقلاء من المسلمين وغيرهم على خلاف ذلك ، والثاني أن قدرة العبد لا يكون مقدورها إلا في كل وجودها ، ولا يكون شيء من مقدورها خارجا عن محلها . وفي ذلك نزاع طويل » (٤) .

فالأشاعرة بنوا أقوالهم في الكسب وقدرة العبد على أصول غير مسلمة .

---

(١) انظر في مناقشة شيخ الإسلام لمسألة الكسب وانه لا حقيقة له ، وانه كطفرة النظام وأحوال أبي هاشم ، والرد عليهم في مسألة القدرة الحادثة : الصفدية (١/١٤٩–١٥٣) ، والنبوات (ص : ١٩٩) – ط دار الكتب العلمية – ، ومجموع الفتاوى (٨/٣٨٧،٤٠٣–٤٠٧،٤٦٧–٤٦٨) ، وشرح الأصفهانية (ص : ١٤٩–١٥٠،٣٥٠) ت السعوي ، والاستغاثة (٢/١٧٣) ، ومنهاج السنة (١/٣٢٣) – ط دار العروبة المحققة (١/٣٥٨،٢/٥١) ، مكتبة الرياض الحديثة ، أقوم ما قيل في القضاء والقدر– مجموع الفتاوى – (٨/١٢٨،١٣٦–١٣٧) ، درء التعارض (١/٨٢–٨٤ ، ٤/٦٥ ، ٦/٤٩ ، ٧/٢٤٧–٢٤٨ ، ٩/١٦٧ ، ١٠/١١٤–١١٥) .

(٢) انظر : مجموع الفتاوى (٨/١١٨–١١٩) .

(٣) المصدر السابق (٨/١١٩) .

(٤) المصدر نفسه ، نفس الجزء والصفحة .

جـ - وتفسيرهم التأثير بمجرد الاقتران يقتضي أن لايكون هناك فرق بين أن يكون الفارق في المحل أو خارجا عن المحل [(١)] .

د - أن « من المستقر في فطر الناس ، أن من فعل العدل فهو عادل ، ومن فعل الظلم فهو ظالم ، ومن فعل الكذب فهو كاذب ، فإذا لم يكن العبد فاعلا لكذبه وظلمه وعدله ، بل الله فاعل ذلك لزم أن يكون هو المتصف بالكذب والظلم » [(٢)] ، وهذا من أعظم الباطل . ويقال للأشاعرة أيضا : يقال لكم هنا ما تقولونه أنتم للمعتزلة في مسألة الكلام وأن من قام به الكلام فهو المتكلم ، وأن الكلام إذا كان مخلوقا كان كلاماً للمحل الذي خلقه فيه . فكذلك إرادة العبد وقدرته [(٣)] .

هـ - أن القرآن مملوء بذكر إضافة أفعال العباد إليهم ، ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ جَزَآءَ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾ [السجدة : ١٧] وقوله : ﴿ ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ ﴾ [فصلت : ٤٠] وقوله : ﴿ وَقُلِ ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ ﴾ [التوبة : ١٠٥] وقوله : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ ﴾ [البقرة : ٢٧٧] وغيرها كثير جدا [(٤)] .

و - « أن الشرع والعقل متفقان على أن العبد يحمد ويذم على فعله ، ويكون حسنة له أو سيئة ، فلو لم يكن إلا فعل غيره لكان ذلك الغير هو المحمود المذموم عليها » [(٥)] .

ثالثا : أن التفصيل الذي ذكره السلف ، هو الحق وبه يزول الإشكال الذي توهمه هؤلاء في مسألة العباد ، وكونها مخلوقة لله تعالى ، وفي فعل للعباد حقيقة . وقد بنى السلف ذلك على أن الفعل غير المفعول والخلق غير المخلوق .

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى (١١٩/٨) .
(٢) المصدر السابق (١١٩/٨-١٢٠) .
(٣) انظر : المصدر نفسه (١٢٠/٨) .
(٤) انظر : المصدر نفسه ، نفس الجزء والصفحة .
(٥) المصدر نفسه ، نفس الجزء والصفحة .

ومع وضوح مذهب السلف فإن شيخ الإسلام شرح بعض القضايا الغامضة حول مذهبهم ، ومنها :

١ - ما يقال من أنه إذا كانت أفعال العباد مخلوقة لله ، وهي فعل لهم حقيقة ، فكيف نجمع بين هذين الأمرين ؟

يجيب عن هذا شيخ الإسلام ابن تيمية فيقول : « قول القائل : هذا فعل هذا ، وفعل هذا : لفظ فيه إجمال ، فإنه تارة يراد بالفعل نفس الفعل ، وتارة يراد به مسمى المصدر ، فيقول : فعلت هذا أفعله فعلا ، وعملت هذا أعمله عملا ، فإذا أريد بالعمل نفس العمل الذي هو مسمى المصدر كصلاة الإنسان وصيامه ونحو ذلك ، فالعمل هنا هو المعمول ، وقد اتحد هنا مسمى المصدر والفعل ، وإذا أريد بذلك مايحصل بعمله كنساجة الثوب وبناء الدار ونحو ذلك ، فالعمل هنا غير المعمول ، قال تعالى : ﴿ يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَـٰرِيبَ ، وَتَمَـٰثِيلَ ، وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَـٰتٍ ﴾ [سبأ : ١٣] فجعل هذه المصنوعات معمولة للجن ، ومن هذا الباب قوله تعالى : ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات : ٩٦] أي والله خلقكم وخلق الأصنام التي تنحتونها ... والمقصود أن لفظ « الفعل » و « العمل » و « الصنع » أنواع وذلك كلفظ البناء والخياطة والتجارة تقع على نفس مسمى المصدر ، وعلى المفعول وكذلك لفظ « التلاوة » و« القراءة » و« الكلام » و« القول » يقع على نفس مسمى المصدر ، وعلى مايحصل بذلك من نفس القول والكلام ، فيراد بالتلاوة والقراءة نفس القرآن المقرؤ المتلو ، كما يراد بها مسمى المصدر .

والمقصود أن القائل إذا قال : هذه التصرفات فعل الله أو فعل العبد ، فإن أراد بذلك أنها فعل الله بمعنى المصدر فهذا باطل باتفاق المسلمين ، وبصريح العقل ، ولكن من قال هي فعل الله وأراد به أنها مفعولة مخلوقة لله كسائر المخلوقات فهذا حق » ، ثم وضح المسألة فقال : « وأما من قال (وهم جمهور أهل السنة) : خلق الرب تعالى لمخلوقاته ليس هو نفس مخلوقاته ، قال : إن أفعال العباد مخلوقة كسائر المخلوقات ، ومفعولة للرب كسائر المفعولات ، ولم يقل : إنها نفس فعل الرب وخلقه ، بل قال : إنها نفس فعل العبد ، وعلى هذا تزول الشبهة ، فانه يقال :

الكذب والظلم ونحو ذلك من القبائح يتصف بها من كانت فعلا له ، كما يفعلها العبد ، وتقوم به ، ولا يتصف بما خلقه في غيره من الطعوم والألوان والروائح والأشكال والمقادير والحركات وغير ذلك ، فإذا كان قد خلق لون الإنسان لم يكن هو المتلون به ، وإذا خلق رائحة منتنة أو طعما مرا أو صورة قبيحة ونحو ذلك مما هو مكروه مذموم مستقبح ، لم يكن هو متصفا بهذه المخلوقات القبيحة المذمومة المكروهة والأفعال القبيحة ، ومعنى قبحها كونها ضارة لفاعلها ، وسببا لذمه وعقابه ، وجالبة لألمه وعذابه ، وهذا أمر يعود على الفاعل الذي قامت به لا على الخالق الذي خلقها فعلا لغيره » [(١)] .

٢ - ومن الأمور التي تحتاج إلى بيان : مسألة قدرة العبد وهل لها تأثير أو لا ؟ يوضح هذا شيخ الإسلام ابن تيمية فيقول : « إن التأثير إذا فسر بوجود شرط الحادث أو سبب يتوقف حدوث الحادث به على سبب آخر ، وانتفاء موانع - وكل ذلك بخلق الله تعالى - فهذا حق ، وتأثير قدرة العبد في مقدورها ثابت بهذا الاعتبار ، وإن فسر التأثير بأن المؤثر مستقل بالأثر من غير مشارك معاون ولا معاوق مانع ، فليس شيء من المخلوقات مؤثرا ، بل الله وحده خالق كل شيء لا شريك له ولاند له ، فما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن .... فإذا عرف مافي لفظ « التأثير من الإجمال والاشتراك ارتفعت الشبهة ، وعرف العدل المتوسط بين الطائفتين » [(٢)] ، ويقول في موضع آخر : « الذي عليه السلف وأتباعهم وأئمة أهل السنة وجمهور أهل الإسلام المثبتون للقدر ، المخالفون للمعتزلة : إثبات الأسباب ، وأن قدرة العبد مع فعله لها تأثير كتأثير سائر الأسباب في مسبباتها ، والله تعالى خلق الأسباب والمسببات ، والأسباب ليست مستقلة بالمسببات ، بل لابد لها من أسباب أخر تعاونها ، ولها مع ذلك أضداد تمانعها ، والسبب لا يكون حتى يخلق الله جميع أسبابه ، ويدفع عنه أضداده المعارضة له ، وهو سبحانه يخلق جميع ذلك بمشيئته وقدرته كما يخلق سائر المخلوقات ، فقدرة العبد سبب من الأسباب ، وفعل العبد لا يكون بها وحدها ، بل لابد من الإرادة

---

(١) مجموع الفتاوى (٨/١٢١-١٢٣) .
(٢) المصدر السابق (٨/١٣٤-١٣٥) .

الجازمة مع القدرة ، وإذا أريد بالقدرة القوة القائمة بالإنسان فلابد من إزالة الموانع كإزالة القيد والحبس ونحو ذلك ، والصاد عن السبيل كالعدو وغيره » [(١)] .

وقد وضح شيخ الإسلام هذه القضية توضيحا تاما فقال : « التأثير اسم مشترك ، قد يراد بالتأثير الانفراد بالابتداع والتوحيد [(٢)] بالاختراع فإن أريد بتأثير قدرة العبد هذه القدرة فحاشا الله ، لم يقله سني ، وإنما هو المعزو إلى أهل الضلال . وإن أريد بالتأثير نوع معاونة إما في صفة من صفات الفعل ، أو في وجه من وجوهه كما قاله كثير من متكلمي أهل الإثبات ، فهو أيضا باطل بما به بطل التأثير في ذات الفعل ، إذ لا فرق بين إضافة الانفراد بالتأثير إلى غير الله سبحانه في ذرة أو فيل ، وهل هو إلا شرك دون شرك وإن كان قائل هذه المقالة ما نحا إلا نحو الحق .

وإن أريد بالتأثير أن خروج الفعل من العدم إلى الوجود كان يتوسط القدرة المحدثة ، بمعنى أن القدرة المخلوقة هي سبب وواسطة في خلق الله سبحانه وتعالى الفعل بهذه القدرة ، كما خلق النبات بالماء ، وكما خلق الغيث بالسحاب ، وكما خلق جميع المسببات والمخلوقات بوسائط وأسباب ، فهذا حق ، وهذا شأن جميع الأسباب والمسببات ، وليس إضافة التأثير بهذا التفسير إلى قدرة العبد شركا ، وإلا فيكون إثبات جميع الأسباب شركا » [(٣)] .

وكلام ابن تيمية في هذين الموضوعين واضح تمام الوضوح ، وفيه حل لاشكالات كثيرة ، وما وجدت أحدا قبل شيخ الإسلام - رحمه الله - بين هذا البيان في هذه القضايا المهمة التي كثر فيها الكلام ، واختلط فيها الحق بالباطل . فلقد كان شرحه وافيا ، شافيا ، دقيقا . وما وجدت من كتب في القدر ككتابة ابن تيمية وتلميذه ابن القيم - رحمهما الله تعالى - .

٣ - ومن الأمور التي ينبغي الإشارة إليها : معنى الكسب عند أهل السنة ، فكثيرا ما يذكر علماء السنة أن أفعال العباد كسب لهم ، وقد يقع إيهام في ذلك

---

(١) مجموع الفتاوى (٨/٤٨٧-٤٨٨) .

(٢) هكذا في النص ولعلها : التوحد .

(٣) انظر : مجموع الفتاوى (٨/٣٨٩-٣٩٠) .

خاصة وإن الأشاعرة يعبرون عن مذهبهم في هذا الموضوع بالكسب ، فيقع الإيهام أحيانا ، ونوضح هنا أن أهل السنة عندما يقولون : أن أفعال العباد كسب لهم ، معناه : أنها أفعالهم التي تعود على فاعليها بنفع أو ضر ، كما قال تعالى : ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ﴾ [البقرة : ٢٨٦] « فبين سبحانه أن كسب النفس لها أو عليها ، والناس يقولون : فلان كسب مالا أو حمدا أو شرفا كما إنه ينتفع بذلك ، ولما كان العباد يكملون بأفعالهم ويصلحون بها ، إذ كانوا في أول الخلق خلقوا ناقصين ، صح إثبات السبب ، إذ كمالهم وصلاحهم من أفعالهم » . فمقصود أهل السنة أنها كسب لهم واقعة بقدرتهم وإرادتهم وكل أفعالهم مخلوقة لله سبحانه وتعالى .

* * *

(١) انظر : مجموع الفتاوى (٣٨٧/٨) .

المبحث الرابع

الإيمـان

مقدمـة

اشتهر عن الأشاعرة ميلهم إلى مذاهب المرجئة في الإيمان ، وقولهم فيه يشبه كثيرا قولهم في مسألة الكلام ، حين حصروه بالكلام النفسي دون الألفاظ ، وفي الإيمان جعلوا معناه المعرفة أو التصديق ، ولم يدخلوا فيه القول ولا الأعمال .

وشيخ الإسلام رد عليهم وعلى غيرهم من أصناف المرجئة ، كما رد على من قابلهم في الانحراف كالمعتزلة والخوارج . وحتى لا يتشعب الكلام ويطول يمكن عرض هذه المسألة كما يلي :

أولا : الأقوال في الإيمان .

ثانيا : مقدمات في عرض أصل الخلاف في الإيمان .

ثالثا : ردود شيخ الإسلام على الأشاعرة في الإيمان .

أولا : الأقوال في الإيمان :

وقع الخلاف بين الطوائف في حقيقة الإيمان ، وهل الأعمال داخلة فيه وحكم مرتكب الكبيرة – على أقوال :

١ – قول أهل السنة والجماعة وجماهير السلف ، إن الإيمان قول واعتقاد وعمل ، قول باللسان ، واعتقاد بالجنان ، وعمل بالأركان ، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ، قالوا ومرتكب الكبيرة مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته وفى الآخرة تحت المشيئة .

٢ – قول المعتزلة والخوارج ، وهؤلاء يقولون : الإيمان قول واعتقاد وعمل ، وأما مرتكب الكبيرة :

أ – فحكمه في الدنيا عند المعتزلة أنه ليس بمؤمن ولا كافر ، بل هو في منزلة بين المنزلتين ، ومن ثم فليس مباح الدم . وأما عند الخوارج فهو كافر مباح الدم والمال .

ب - وأما حكمه في الآخرة فقد اتفق الخوارج والمعتزلة على أنه مخلد في النار كالكفار .

٣ - قول مرجئة الفقهاء - من أتباع أبي حنيفة - أن الإيمان قول واعتقاد ، وأما الأعمال فغير داخلة فيه . وأما حكم مرتكب الكبيرة عندهم فهو موافق لمذهب أهل السنة .

٤ - قول الجهمية : أن الإيمان هو المعرفة فقط ، وماعداها من تصديق القلب وإقراره ، ومن القول والعمل ، فغير داخل في الإيمان ، وهذا قول الجهم . ولازم قوله أن إبليس وفرعون ومن شابههم ممن عرف الله وعاند فسب الله ورسوله ، وعاداهم ، وقتل الأنبياء ، وهدم المساجد ، وأهان المصاحف - أنه مؤمن كامل الإيمان .

٥ - قول الماتريدية : أن الإيمان هو التصديق ، وأما قول اللسان فهو دليل عليه وليس داخلا فيه ، وأما العمل فغير داخل فيه .

٦ - قول الكرامية : أن الإيمان قول باللسان فقط . وهذا لإثبات إيمانه في الدنيا ، أما في الآخرة فمن لم يوافق قوله ما في قلبه من الاعتقاد الصحيح - كالمنافق - فهو مخلد في النار .

٧ - قول الكلابية والأشعرية : ولهم في الإيمان قولان :

أحدهما : قول أنه قول واعتقاد وعمل ، وهذا قول أبي علي الثقفي ، والقلانسي ، وإليه مال ابن مجاهد ، وهو أحد قولي أبي الحسن الأشعري ، ذكره في المقالات [١] - ضمن مقالة أصحاب الحديث وأهل السنة ، وقال إنه بكل ما قالوه يقول [٢] . قال شيخ الإسلام بعد نقله : « فهذا قوله في هذا الكتاب وافق فيه أهل السنة وأصحاب الحديث ، بخلاف القول الذي نصره في الموجز » [٣] . وذكر إنه اختيار طائفة من أصحابه [٤] .

---

(١) انظر : المقالات (ص : ٢٩٣-٢٩٤) - ت ريتر .

(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ٢٩٧) .

(٣) الإيمان الأوسط - مجموع الفتاوى (٧/ ٥٥٠) ، وانظر : الإيمان (ص : ١١٥) ط المكتب الإسلامي .

(٤) انظر : المصدر السابق (٥٠٩/٧) .

والثاني : القول الثاني لأبي الحسن الأشعري - الذي ذكره في الموجز - ووافقه عليه جمهور الأشاعرة ، كالباقلاني ، والجويني وغيرهما . وهو أن الإيمان مجرد تصديق القلب ومعرفته . ويختلف تعبير الأشاعرة هنا فتارة يقولون هو المعرفة كقول جهم ، وتارة يقولون هو التصديق [١] .

أما مذهبهم في مرتكب الكبيرة فهو موافق لقول أهل السنة .

ويلاحظ أن القول الثاني هو الذي اشتهر عند الأشاعرة ، وهو الذي نصره أئمتهم ممن جاء بعد الأشعري ، وهو الذي استقر عليه المذهب .

هذه خلاصة الأقوال في الإيمان ، ومنها يتبين أن للأشاعرة فيه قولين ، أحدهما موافقا لمذهب السلف ، والثاني موافقا للجهم .)

ثانيا : مقدمات في عرض أصل الخلاف في الإيمان :

لشيخ الإسلام تأصيلات وقواعد في باب الإيمان ذكر بعضها في كتاب الإيمان الكبير ، وبناها على استقراء جيد لما ورد من النصوص في ألفاظ الإيمان وما شابهه ، كما أن له تحقيقات دقيقة ذكر فيه أصول الخلاف وتفاوت الطوائف في مدى التزامها بلوازم أقوالها .

وليس القصد استيفاء هذه الأصول والقواعد ، وإنما يمكن الإشارة إلى لمحات سريعة تتعلق بالخلاف في الإيمان فقط . ومن ذلك :

١ - ما ذكره من أن الأصل الذي نشأ بسببه النزاع في الإيمان التزام بعضهم بمسألتين :

أحداهما : أن الإيمان كل لا يتجزأ إذا زال جزء منه زال باقيه .

والثانية : قولهم إنه لا يجتمع عند الإنسان طاعة ومعصية ، وإيمان وكفر ، وإسلام ونفاق ، بل إذا وجد أحدهما انتفى الآخر .

---

(١) انظر : الإيمان (ص : ١٨٩-٢٣٩) ، ط المكتب الإسلامي ، والإيمان الأوسط - مجموع الفتاوى (٥٠٩/٧، ٥٤٣-٥٥٠) ، والتسعينية (ص : ١٦٠) ، ومجموع الفتاوى (٩٤/٢) .

فلما استقرت هذه القواعد عندهم ، وخالفهم فيها أهل السنة – صارت الأقوال في الإيمان ثلاثة :

القول الأول : قول الخوارج والمعتزلة ، وهؤلاء قالوا ثبت بالأدلة أن الأعمال من الإيمان ، ومن ثم فمن تركها فقد ترك بعض الإيمان ، والقاعدة أن الإيمان إذا زال بعضه زال باقيه ، ولا يكون في العبد إيمان ونفاق . ومن ثم لم يقولوا بجواز تبعيض الإيمان ، لا في الاسم ولا في الحكم . فرفعوا عن صاحب الكبيرة الإيمان بالكلية – وهذا في الاسم – وأوجبوا له الخلود في النار – وهذا في الحكم .

والقول الثاني : قول الجهمية والمرجئة ، وهؤلاء قالوا : قد علمنا يقينا أن أهل الذنوب من أهل القبلة ، لا يخلدون في النار ، بل يخرجون منها كما تواترت بذلك الأحاديث ، كما أن الإجماع حاصل على أنهم ليسوا كفارا مرتدين .

قالوا فلو أدخلنا الأعمال في مسمى الإيمان – والقاعدة أن الإيمان كل لا يتجزأ ، إذا ذهب بعضه ذهب باقيه – لوجب إذا فعل المؤمن ذنبا وزال بعض إيمانه أن يزول كله فيخلد في النار ، وهذا خلاف ما تواتر في النصوص . لذلك أخرجوا الأعمال عن مسمى الإيمان لئلا يؤدي ترك بعضها إلى زوال الإيمان كلية والخلود في النار ، وهذا مخالف للنصوص .

فهؤلاء المرجئة نازعوا في الاسم لا في الحكم . فقالوا في الحكم يجوز أن يكون صاحب الكبيرة مثابا معاقبا ، محمودا مذموما – وبعضهم يقف في نفوذ الوعيد ، **فلا يجوز نفوذ الوعيد في حق أحد من أرباب الكبائر كما قال ذلك** من قاله من مرجئة الشيعة والأشعرية كالقاضي أبي بكر وغيره – هذا في حكمه في الآخرة . أما في اسمه في الدنيا فمنعوا التبعض في الإيمان ، وقالوا لا يجوز أن يكون معه بعض الايمان دون بعض .

القول الثالث : قول أهل السنة ، فقالوا بجواز التبعيض في الاسم والحكم ، « فيكون مع الرجل بعض الإيمان لا كله ، ويثبت له من حكم أهل الإيمان وثوابهم

بحسب ما معه ، كما يثبت له من العقاب بحسب ما عليه » [١] ، وقالوا إنه يجتمع عند الإنسان طاعة ومعصية وإيمان وكفر أصغر ، وإسلام ونفاق عملي ، كما تجتمع له الولاية والعداوة بحسب مامعه من الطاعات والمعاصي . فهو في الدنيا - إذا فعل كبيرة - مؤمن ناقص الإيمان ، وفي الآخرة تحت مشيئة الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له . مع أنه لابد من الوعيد المجمل لأهل الكبائر ، فيدخل بعضهم النار لكن لا يخلدون فيها [٢] .

وهذا تحليل دقيق جدا لمنشأ الخلاف كما ذكر شيخ الإسلام رحمه الله تعالى ، ولاشك أن النصوص متواترة في إثبات أنه قد يجتمع عند الإنسان إيمان ونفاق ، وآثار الصحابة والتابعين دلت على ذلك ، بل أجمع السلف على ذلك . ومن العجيب أن الأشعري حكى في بعض كتبه الإجماع على أنه لايجتمع في العبد إيمان ونفاق ، وتابعه على ذلك أصحابه ، يقول شيخ الإسلام : « والأصل الذي أوقعهم في هذا اعتقادهم أنه لا يجتمع في الإنسان بعض الإيمان وبعض الكفر ، أو ما هو إيمان وما هو كفر ، واعتقدوا أن هذا متفق عليه بين المسلمين ، كما ذكر ذلك أبو الحسن وغيره ، فلأجل اعتقادهم في هذا الإجماع وقعوا فيما هو مخالف للإجماع الحقيقي ، إجماع السلف الذي ذكره غير واحد من الأئمة » [٣] . والنصوص الدالة على مذهب السلف وأنه يجتمع عند الإنسان طاعة ومعصية وإيمان ونفاق صريحة جدا [٤] .

٢ - أن من قال قولا في الإيمان ، ثم لم يلتزم لوازمه الباطلة بقي بين أمرين ، إما مناقضة قوله ، أو التزام القول الباطل المجمع عليه .

---

(١) شرح الأصفهانية (ص : ١٤٤) ت مخلوف .

(٢) انظر : في تفصيل ما سبق المصدر السابق (ص : ١٣٧-١٣٨،١٤٣-١٤٤) ت مخلوف ، الفرقان بين الحق والباطل - مجموع الفتاوى - (٤٨/١٣-٥٠) ، وشرح حديث : انما الأعمال بالنيات - مجموع الفتاوى - ٢٧٠/١٨-٢٧١،٢٧٦) ، والإيمان (ص : ٢٠٩-٢١٠،٣٧٦) - ط المكتب الإسلامي ، والإيمان الأوسط - مجموع الفتاوى - (٥١٠/٧-٥٢٠) ، وفيه مناقشة مفصلة لهذه المسألة .

(٣) الإيمان (ص : ٣٨٧) - ط المكتب الإسلامي .

(٤) انظر : المصدر السابق (ص : ٣٣٧-٣٨٧) - ط المكتب الإسلامي ، والإيمان الأوسط - مجموع الفتاوى - (٥١٢/٧-٥٢٢) ، والاستقامة (٤٣٠/١) ، ومجموع الفتاوى (١٧٣/١١-١٧٥ ، ٢٩٥/١٩-٢٩٦) .

ومن أوضح الأمثلة على ذلك مذهب الجهم في الإيمان ، وأقوال من وافقه من الأشاعرة ، فالإمام أحمد - في رده على الجهم - ألزمه بهذا الإلزام الذي قال فيه : « يلزمه أن يقول : إذا أقر ثم شد الزنار في وسطه ، وصلى للصليب ، وأتى الكنائس والبيع ، وعمل الكبائر كلها ، إلا أنه في ذلك مقر بالله ، فيلزمه أن يكون عنده مؤمنا ، وهذه الأشياء من أشنع مايلزمهم » [(١)] ، قال شيخ الإسلام معلقا : « قلت : هذا الذي ذكره الإمام أحمد من أحسن ما احتج الناس به عليهم . جمع في ذلك جملا ، يقول غيره بعضها ، وهذا الإلزام لا محيد لهم عنه ، ولهذا لما عرف متكلمهم مثل جهم - ومن وافقه - أنه لازم التزموه ، وقالوا : لو فعل مافعل من الأفعال الظاهرة لم يكن بذلك كافرا في الباطن ، لكن يكون دليلا على الكفر في أحكام الدنيا ، فإذا احتج عليهم بنصوص تقتضي أنه يكون كافرا في الآخرة قالوا : فهذه النصوص تدل على أنه في الباطن ليس معه من معرفة الله شيء ، فإنها عندهم شيء واحد . فخالفوا صريح المعقول وصريح الشرع » [(٢)] .

ثم يقول شيخ الإسلام عن الأشاعرة الذي وافقوا الجهم : « ومن كان موافقا لقول جهم في الإيمان بسبب انتصار أبي الحسن لقوله في الإيمان ، يبقى تارة يقول بقول السلف والأئمة ، وتارة يقول بقول المتكلمين الموافقين لجهم » [(٣)] .

ثم ضرب مثالا بمسألة سب الله الرسول ﷺ فقال : « حتى في مسألة سب الله ورسوله : رأيت طائفة من الحنبليين والشافعيين والمالكيين إذا تكلموا بكلام الأئمة قالوا : إن هذا كفر باطنا وظاهرا ، وإذا تكلموا بكلام أولئك قالوا : هذا كفر في الظاهر ، وهو في الباطن يجوز أن يكون مؤمنا تام الإيمان ، فإن الإيمان عندهم لا يتبعض . ولهذا لما عرف القاضي عياض هذا من قول بعض أصحابه أنكره ، ونصر قول مالك وأهل السنة ، وأحسن في ذلك ...

---

(١) الإيمان (ص : ٣٨٤) - ط المكتب الإسلامي .

(٢) الإيمان (ص : ٣٨٤-٣٨٥) .

(٣) المصدر السابق (ص : ٣٨٥) .

وكذلك تجدهم في مسائل الإيمان يذكرون أقوال الأئمة والسلف ، ويبحثون بحثا يناسب قول الجهمية ؛ لأن البحث أخذوه من كتب أهل الكلام الذين نصروا قول جهم في مسائل الإيمان » [١] .

ثم ذكر شيخ الإسلام مثالا على هذا وهو أن الفخر الرازي لما صنف مناقب الشافعي ، وحكى مذهبه في الايمان الذي هو موافق لمذهب السلف ، استشكل معارضة ذلك لما يعرفه من مذهب أصحابه المرجئة وهو ممن يوافقهم على بدعتهم [٢] .

وفي الصارم المسلول لما عرض لهذه المسألة وذكر قولي القاضي أبي يعلي - أحدهما الموافق لجمهور السلف [٣] ، والثاني الموافق لقول جهم في الإيمان حيث قال أبو يعلى : « إن من قتله بلا استتابة ، فهو لم يره ردة ، وإنما يوجب القتل فيه حدا ، وإنما نقول ذلك مع انكاره ما شهد عليه به ، أو إظهاره الإقلاع عنه والتوبة ، ونقتله حدا كالزنديق إذا تاب ، قال : ونحن وإن أثبتنا له حكم الكافر في القتل فلا نقطع عليه بذلك لإقراره بالتوحيد ، وانكاره ما شهد به عليه ... وأما من علم أنه سبه معتقدا لاستحلاله فلا شك في كفره بذلك ، وكذلك إن كان سبه في نفسه كفرا كتكذيبه أو تكفيره ونحوه ، فهذا مالا إشكال فيه ، وكذلك من لم يظهر التوبة واعترف بما شهد به وصمم عليه فهو كافر بقوله واستحلاله هتك حرمة الله أو حرمة نبيه » قال شيخ الإسلام : « وهذا أيضا تثبيت منه بأن السب يكفر به لأجل استحلاله ، إذا لم يكن في نفسه تكذيبا صريحا . وهذا موضع لابد من تحريره ، ويجب أن يعلم أن القول بأن كفر الساب في نفس الأمر إنما هو لاستحلاله السب زلة منكرة وهفوة عظيمة ، ويرحم الله القاضي أبا يعلى ، قد ذكر في غير موضع ما يناقض ما قاله هنا ، وإنما وقع من وقع في هذه المهواة بما تلقوه من كلام طائفة من متأخري المتكلمين - وهم الجهمية الإناث الذين ذهبوا مذهب الجهمية الأولى في أن الإيمان هو مجرد التصديق

---

(١) الإيمان (ص : ٣٨٦) - ط المكتب الإسلامي .

(٢) وانظر : المصدر نفسه ، نفس الصفحة ، وانظر : مناقب الشافعي للفخر الرازي (١٣١-١٣٢،١٤٦-١٤٧) .

(٣) انظر : الصارم المسلول (ص : ٥١٣) .

الذي في القلب وإن لم يقترن به قول اللسان ، ولم يقتض عملا في القلب ولا في الجوارح » [١] .

وقد أوضح شيخ الإسلام بعد ذلك مأخذ هؤلاء المرجئة حيث إنهم رأوا أن الإيمان هو تصديق الرسول فيما أخبر به ، ورأوا أن اعتقاد صدقه لا ينافي السب والشتم بالذات ، كما أن اعتقاد وجوب طاعته لاينافي معصيته ، فلما رأوا أن الأمة كفرت الساب قالوا إنما كفر لأن سبه دليل على عدم اعتقاده لحرمة السب ، فكفر بهذا التكذيب لا بتلك الإهانة . وهذا قول عجيب مخالف لاجماع السلف ، وقد أطال شيخ الإسلام في الرد على أصناف المرجئة في هذا [٢] .

ثالثا : ردود شيخ الإسلام على جمهور الأشاعرة في الإيمان :

سبق – عند عرض الخلاف – في الإيمان أن الرأي الثاني للأشاعرة والذي **عليه جمهورهم أن الإيمان هو التصديق أو المعرفة ، وأن الأعمال غير داخلة في** الإيمان . وقد جاءت ردود شيخ الإسلام عليهم حسب المسائل التالية :

المسألة الأولى : هل الإيمان هو التصديق فقط ؟

يقول شيخ الإسلام عن أبي الحسن الأشعري : « وأبو الحسن الأشعري نصر قول جهم في الإيمان ، مع أنه نصر المشهور عن أهل السنة من إنه يستثنى في الإيمان ، **فيقول : أنا مؤمن إن شاء الله ، لأنه نصر مذهب أهل السنة في أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة ، ولا يخلدون في النار وتقبل فيهم الشفاعة ، ونحو ذلك ، وهو دائما** ينصر في المسائل التي فيها النزاع بين أهل الحديث وغيرهم قول أهل الحديث ، لكنه لم يكن خبيرا بمآخذهم ، فينصره على مايراه هو من الأصول التي تلقاها عن غيرهم فيقع في ذلك من التناقض ما ينكره هؤلاء وهؤلاء ، كما فعل في مسألة الإيمان ، ونصر فيها قول جهم مع نصره للإستثناء . ولهذا خالفه كثير من أصحابه في الإستثناء ... واتبعه أكثر أصحابه على نصر قول جهم في ذلك .

---

(١) الصارم المسلول (ص : ٥١٤-٥١٥) .

(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ٥١٧-٥٢٥) .

ومن لم يقف إلا على كتب الكلام ، ولم يعرف ماقاله السلف وأئمة السنة في هذا الباب ، فيظن أن ماذكروه هو قول أهل السنة ، وهو قول لم يقله أحد من أئمة السنة ، بل قد كفر أحمد بن حنبل ووكيع وغيرهما من قال بقول جهم في الإيمان الذي نصره أبو الحسن ، وهو عندهم شر من قول المرجئة » (١) أي مرجئة المتكلمون .

ويلاحظ من هذا النص لشيخ الإسلام أن مذهب الأشاعرة في الإيمان قد تطور في بعض مسائله ، فمثلا كان للأشعري قولان ، أحدهما موافق للسلف - كما سبق - وقول آخر وافق فيه جهما ، ومع ذلك فهو في الاستثناء في الإيمان موافق لمذهب السلف . فلما جاء أصحابه من بعده نصروا قوله الموافق لجهم دون أقواله الأخرى الموافقة لمذهب السلف .

أما أدلة الأشاعرة على قولهم في الإيمان فقد ذكر شيخ الإسلام عمدتهم في ذلك - كما ذكره الباقلاني في التمهيد ، فقال : « قال القاضي أبو بكر في التمهيد : « فإن قالوا : فخبرونا ما الإيمان عندكم ؟ قيل : الإيمان هو التصديق بالله وهو العلم ، والتصديق يوجد بالقلب . فإن قال : فما الدليل على ما قلتم ؟ قيل : إجماع أهل اللغة قاطبة على أن الإيمان قبل نزول القرآن وبعثة النبي - ﷺ - هو التصديق ، لا يعرفون في اللغة إيمانا غير ذلك ، ويدل على ذلك قوله : ﴿ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا ﴾ [يوسف : ١٧] أي : بمصدق لنا ، ومنه قولهم : فلان يؤمن بالشفاعة ، وفلان لا يؤمن بعذاب القبر ، أي لا يصدق بذلك ، فوجب أن الإيمان في الشريعة هو الإيمان في اللغة ... » (٢) إلى آخر قول الباقلاني الذي نقله شيخ الإسلام ثم قال : « هذا عمدة من نصر قول الجهمية في مسألة الإيمان » (٣) .

---

(١) الإيمان (ص : ١١٥) - ط المكتب الإسلامي .

(٢) المصدر السابق (ص : ١١٥-١١٦) - ط المكتب الإسلامي ، وقارن بالتمهيد للباقلاني (ص : ٣٤٦) - ت مكارثي .

(٣) الإيمان (ص : ١١٦) - ط المكتب الإسلامي .

أما منهج شيخ الإسلام في مناقشة هذا القول فقد كان بطريقين : إجمالي ، وتفصيلي .

أما الإجمالي : فإن شيخ الإسلام ذكر من خلاله ردود جمهور أهل السنة عليهم ، حسب منطلق كل قول . فمن ذلك :

أ - « قول من ينازعه في أن الإيمان في اللغة مرادف للتصديق ، ويقول هو بمعنى الإقرار وغيره » .

ب - « قول من يقول : وإن كان في اللغة هو التصديق ، فالتصديق يكون بالقلب واللسان وسائر الجوارح ، كما قال النبي ﷺ : « والفرج يصدق ذلك أو يكذبه » [1] .

جـ - « أن يقال : ليس هو مطلق التصديق ، بل هو تصديق خاص مقيد بقيود اتصل اللفظ بها ، وليس هذا نقلا للفظ ، ولا تغييرا له ، فإن الله لم يأمرنا بإيمان مطلق ، بل بإيمان خاص ، وصفة وبينة » .

د - « أن يقال : وإن كان هو التصديق ، فالتصديق التام القائم مستلزم لما وجب من أعمال القلب والجوارح ....

هـ - « قول من يقول : إن اللفظ باق على معناه في اللغة ، ولكن الشارع زاد فيه أحكاما » .

و - « قول من يقول : إن الشارع استعمله في معناه المجازي ، فهو حقيقة شرعية ، مجاز لغوي » .

---

(١) متفق عليه : البخاري : كتاب الاستئذان ، باب زنا الجوارح دون الفرج ، ورقمه (٦٣٤٣) الفتح (٢٦/١١) ، وفي القدر ، باب (وحرام على قرية أهلكناها) ورقمه (٦٢١٢) ، الفتح (٥٠٢/١١-٥٠٣) ، ومسلم ، كتاب القدر ، باب قدر على ابن آدم حظه من الزنى ورقمه (٢٦٥٧) بروايتين . ويلاحظ أن لفظ (أو يكذبه) لم ترد في جميع طبعات البخاري (التي مع الفتح ، واستانبول ، والحلبية ، والمنيرية) لكنها وردت في إحدى نسخ البخاري كما في حاشية طبعة الحلبي (٦٧/٨، ١٥٦) ، والمنيرية (٩٨/٨، ٢٢٥) ، وهي المذكورة في نفس شرح فتح الباري (٥٠٤/١١) ، كما انها وردت في إحدى روايتي مسلم . أما اللفظ الآخر الوارد في طبعات البخاري وفي الرواية الأخرى لمسلم فهو (ويكذبه) بدون الألف .

ز - قول من يقول : إنه منقول » (١) .

فكل واحد من هذه الأقوال مشتمل على الرد على قول هؤلاء أن الإيمان هو التصديق فقط ، وهي - سوى الأول (٢) - لاتنازع في أن من معاني الإيمان التصديق ، أو أن معناه في اللغة هو التصديق ، ثم إن الشارع جعله تصديقا بأمور معينة ، وزاد عليه أمورا أخرى ، كالصلاة فإن معناها في اللغة الدعاء ، وفي الشرع هذه الصلاة المعروفة المحددة بالأقوال والأفعال والأوقات . فهلا قال هؤلاء المرجئة في الصلاة مثل قولهم في الإيمان ، فجعلوا مطلق الدعاء كاف في الإتيان بها ، كما قالوا في الإيمان هو التصديق وهو كاف في حصول الإيمان ؟ .

أما الرد التفصيلي : على أقوال الأشاعرة وحججهم كما عرضها الباقلاني فقد رد عليها شيخ الإسلام من أوجه عديدة ، جاءت كما يلي :

١ - نقض دعواهم الإجماع على أن الإيمان في اللغة قبل نزول القرآن هو التصديق ، وذلك بمطالبتهم بأن يذكروا من نقل هذا الإجماع ، وفي أي كتاب ذكر ، ثم من المقصود بأهل اللغة ؟ هل المقصود نقلتها كأبي عمرو والأصمعي ، والخليل ونحوهم ، أو المتكلمون بها ؟ أما علماء اللغة فهؤلاء لا ينقلون كل ماكان قبل الإسلام بإسناد ، وإنما ينقلون ما سمعوه من العرب في زمانهم ، أو ما سمعوه في دواوين الشعر وكلام العرب بالإسناد ، ولا نعلم فيما نقلوه لفظ الإيمان ، فضلا عن أن يكونوا أجمعوا عليه .

أما إن كان المقصود بأهل اللغة أنفسهم فهؤلاء لم ينقل عنهم ذلك .

ثم لو فرض أنه نقل عن واحد أو اثنين أن الإيمان التصديق فكيف بعد هذا إجماعا ؟ ثم إن العرب لا يقولون : معنى الإيمان كذا ، ولو فرض أنه نقل في الكلام المسموع عن العرب ما يدل على أنهم قصدوا بالإيمان التصديق فليس ذلك بأبلغ من نقل المسلمين كافة للقرآن عن النبي ﷺ (٣) .

---

(١) الإيمان (ص : ١١٦-١١٧) - ط المكتب الإسلامي .

(٢) يرى أصحاب هذا القول أن الإيمان مأخوذ من الأمن . انظر : الإيمان (ص : ١٢١) .

(٣) انظر : الإيمان (ص : ١١٧-١١٩) - ط المكتب الإسلامي .

٢ – أن دعواهم أن الإيمان في اللغة هو التصديق لم يؤيده بشاهد من كلام العرب ، وإنما دعمه بما ينقض دعواه ، وذلك أنه قال : ومنه قولهم : فلان يؤمن بالشفاعة ، وفلان لا يؤمن بعذاب القبر ، وهذا – قطعا – ليس من ألفاظ العرب قبل نزول القرآن . ثم بعد ذلك فمن قال هذا ليس مراده مجرد التصديق – كما يدعي هؤلاء – وإنما مراده التصديق بالقلب واللسان ، لأن إيمانه لا يمكن أن يعلم حتى يخبر عنه .

وأيضا فإن التصديق بالشفاعة وعذاب القبر وغيرهما مما يرجى ويخاف ، لا يتم تصديقه إلا مع الخوف من عذاب القبر ، والرجاء للشفاعة ، ولو صدق بهما من غير خوف ولا رجاء لم يكن مؤمنا . كما أن إبليس لا يسمى مؤمنا وإن كان مصدقا بوجود الله وربوبيته ، كما أن فرعون لا يسمى مؤمنا وإن كان عالما بأن الله أرسل موسى ، ولا يسمون اليهود مؤمنين بالقرآن والرسول ، وإن كانوا يعرفون أنهما حق ... وهكذا [١] .

٣ – أنه لو فرض أن الإيمان في اللغة هو التصديق ، فمن المعلوم أن الإيمان ليس هو التصديق بلك شيء ، بل بشيء مخصوص وهو ما أخبر به النبي ﷺ ، وحينئذ فالإيمان في كلام الشارع أخص من الإيمان في اللغة . والخاص تضم إليه قيود لا توجد في جميع العام ، كقول اللسان وعمل القلب ، فيكون الإيمان في كلام الشارع مؤلفا من العام والخاص [٢] .

٤ – وإذا كان الإيمان له في الشرع معان خاصة ، فلابد من الرجوع إلى المقصود به في الكتاب والسنة ، مثل الصلاة ، والزكاة ، والحج . وفي القرآن **لم يرد ذكر إيمان مطلق غير مفسر ، وإنما ورد لفظ الإيمان فيه إما مقيدا ، وإما مطلقا مفسرا :**

فالمقيد كقوله : ﴿ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ ﴾ [البقرة : ٣] ، وقوله : ﴿ فَمَآ ءَامَنَ لِمُوسَىٰٓ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِۦ ﴾ [يونس : ٨٣] .

---

(١) انظر : الإيمان (ص : ١١٩-١٢٠) .
(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ١٢١) .

والمطلق المفسر كقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ ﴾ [الأنفال : ١] وقوله : ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُواْ ، وَجَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ، أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴾ [الحجرات : ١٥] ، وقوله : ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ، ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ﴾ [النساء : ٦٤] وأمثال هذه الآيات « وكل إيمان مطلق في القرآن فقد بين فيه أنه لا يكون الرجل مؤمنا إلا بالعمل مع التصديق ، فقد بين في القرآن أن الإيمان لابد فيه من عمل مع التصديق ، كما ذكر ذلك في اسم الصلاة والزكاة والصيام والحج » [1] .

وقد أورد شيخ الإسلام هنا اعتراضا – ذكره القاضي أبو يعلي وغيره – يزعم فيه أن هناك فرقا بين هذه العبادات – التي هي الصلاة والزكاة والصيام والحج – وبين الإيمان ، بأن هذه الأسماء باقية ، ولكن ضم إلى المسمى أعمال في الحكم لا في الاسم أي أن اسم الصلاة – مثلا – باق في أن المقصود به الدعاء ، ولكن ضم إليه أعمال في حكم الصلاة لا في اسمها ، وبهذا تكون قد فارقت الإيمان . ولكن شيخ الإسلام يجيب بأن هذا إن كان صحيحا في الصلاة وغيرها فيقال مثله في الإيمان ، حيث وردت النصوص بضم العمل إليه . أما من زعم أن القرآن لم يذكر فيه العمل – ليفرق بين الإيمان والصلاة – فليس كما زعم ، « بل القرآن والسنة مملوءان بما يدل على أن الرجل لا يثبت له حكم الإيمان إلا بالعمل مع التصديق ، وهذا في القرآن أكثر بكثير من معنى الصلاة والزكاة ، فإن تلك إنما فسرتها السنة ، والإيمان بين معناه الكتاب والسنة وإجماع السلف » [2] .

والخلاصة أن الإيمان كالصلاة ، قد يكون له أصل في اللغة ، ولكن الشارع أضاف إليه أمورا من أعمال القلوب واللسان والجوارح ، وإذا كان في أعمال الصلاة ما تبطل الصلاة بتركه ، وفيها ما تنقص الصلاة بتركه فكذلك الإيمان في شعبه . وهذا واضح .

---

(١) الإيمان (ص : ١٢٢) .

(٢) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

٥ – أن من المعلوم علما ضروريا – أن من قيل : « إنه صدق ، ولم يتكلم بلسانه بالإيمان مع قدرته على ذلك ، ولا صلى ولا صام ، ولا أحب الله ولا رسوله ، ولا خاف الله ، بل كان مبغضا للرسول ، معاديا له ، يقاتله – أن هذا ليس بمؤمن ، كما قد علمنا أن الكفار من المشركين وأهل الكتاب الذين كانوا يعلمون أنه رسول الله ، وفعلوا ذلك معه ، كانوا عنده كفارا لا مؤمنين ، فهذا معلوم عندنا بالاضطرار أكثر من علمنا بأن القرآن كله ليس فيه لفظ غير عربي ...

فإن قالوا : من علم أن الرسول كفره ، علم انتفاء التصديق من قلبه .

قيل لهم : هذه مكابرة إن أرادوا أنهم كانوا شاكين مرتابين ، وأما إن عنى التصديق الذي لم يحصل معه عمل ، فهو ناقص كالمعدوم ، فهذا صحيح » [1] ، وهو مبطل لدعواهم . فهؤلاء غلطوا في أصلين :

« **أحدهما** : ظنهم أن الإيمان مجرد تصديق وعلم فقط ، ليس معه عمل وحال وحركة وإرادة ومحبة وخشية في القلب ، وهذا من أعظم غلط المرجئة مطلقا ... » .

والثاني : ظنهم أن كل من حكم الشارع بأنه كافر مخلد في النار فإنما ذاك لأنه لم يكن في قلبه شيء من العلم والتصديق ، وهذا أمر خالفوا به الحس والعقل والشرع ، وما أجمع عليه طوائف بني آدم السليمي الفطرة ، وجماهير النظار ... » [2] ، وأدلة هذا من واقع الإنسان نفسه ، ومن حياة الأمم مع رسلها كثيرة جدا [3] .

وفي الإيمان الأوسط أضاف شيخ الإسلام إلى خطئهم في هذين الأصلين خطأ ثالثا ورابعا .

---

(١) الإيمان (ص : ١٢٥) – ط المكتب الإسلامي .

(٢) المصدر السابق (ص : ١٨٠) .

(٣) انظر : المصدر نفسه (ص : ١٨٠–١٨٣) .

أما الثالث : فهو « أنهم جعلوا مايوجد من التكلم بالكفر ، من سب الله ورسوله والتثليث ، وغير ذلك ، قد يكون مجامعا لحقيقة الإيمان الذي في القلب ، ويكون صاحبه ذلك مؤمنا عند الله حقيقة ، سعيدا في الدنيا والآخرة ، **وهذا يعلم فساده بالاضطرار من دين الإسلام »** .

وأما الرابع فهو : « أنهم جعلوا من لم يتكلم قط بالإيمان مع قدرته على ذلك ، ولا أطاع الله طاعة ظاهرة ، مع وجوب ذلك عليه وقدرته – يكون مؤمنا بالله ، تام الإيمان ، سعيدا في الدنيا والآخرة » [١] .

قال شيخ الإسلام بعد هذا : « وهذه الفضائح تختص بها الجهمية ، دون المرجئة من الفقهاء وغيرهم » [٢] ، أي الذين يوجبون القول مع التصديق ، أما الجهمية ومن وافقهم من الأشعرية فيحصرون الإيمان بالتصديق القلبي فقط الذي يفسرونه بالعلم أو المعرفة .

ثم ذكر أخطاءا أخرى تلزم الجهمية ومن وافقهم ، كما تلزم مرجئة الفقهاء ومنها :

الخامس : « أن العبد قد يكون مؤمنا تام الإيمان ، إيمانه مثل إيمان الأنبياء والصديقين ، ولو لم يعمل خيرا ، لا صلاة ، ولا صلة ، ولا صدق حديث ، ولم يدع كبيرة إلا ركبها ... وهو مع ذلك مؤمن تام الإيمان ، إيمانه مثل إيمان الأنبياء » [٣] وهذا بين البطلان .

وقد اعترف الأشاعرة بما في أقوالهم من التناقض ، فالتزموا أن كل من حكم الشرع بكفره فإنه ليس في قلبه شيء من معرفة الله ولا معرفة رسوله . وقد أنكر عليهم هذا جماهير العقلاء ، وقالوا هذه مكابرة وسفسطة [٤] .

---

(١) الإيمان الأوسط – مجموع الفتاوى – (٧/٥٨٢-٥٨٣) .
(٢) المصدر السابق (٧/٥٨٣) .
(٣) المصدر نفسه ، نفس الجزء والصفحة .
(٤) انظر : الإيمان (ص : ١٤٠-١٤٣) – ط المكتب الإسلامي .

٦ – أن التصديق نوع من أنواع الكلام ، واستعماله في اللغة دالا على اللفظ والمعنى ، أكثر من استعماله في المعنى المجرد عن اللفظ الذي هو تصديق القلب .

وهذا المبحث هو نفسه مبحث الكلام النفسي – الذي سبق – حيث زعموا أن الكلام معنى قائم بالنفس فقط ، دون الحروف والألفاظ ، وقد سبق عرض أدلتهم ومناقشتها في مبحث كلام الله ، والعجيب أن شيخ الإسلام استوفى مباحث هذه المسألة – مسألة الكلام النفسي والرد على الأشاعرة فيه – في كتاب الإيمان أكثر من غيره من كتبه ورسائله . وهذا يبين أن مأخذ الأشاعرة في المسألتين واحد [١] .

٧ – أما احتجاجهم بقوله تعالى : ﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا ﴾ [يوسف : ١٧] **أي بمصدق لنا ، وقولهم إن الإيمان مرادف للتصديق . فقد رد عليهم شيخ الإسلام من عدة وجوه ، منها :**

أ – أن لفظ الإيمان تكرر في القرآن والحديث أكثر من غيره من الألفاظ ، والإيمان أصل الدين ، وكل مسلم يحتاج إلى معرفته ، فلابد أن يؤخذ معنى الإيمان من جميع موارده ، لا من آية واحدة [٢] .

ب – أن الإيمان ليس مرادفا للتصديق من وجوه : منها :

أحدها : أنه يقال للمخبر إذا صدقته : صدقه ، ولا يقال : آمنه وآمن به ، بل يقال آمن له ، كما قال : ﴿ فَأَمَنَ لَهُ لُوطٌ ﴾ [العنكبوت : ٢٦] ، وقال : ﴿ فَمَآ ءامَنَ لِمُوسَىٰٓ إِلاَّ ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِ ﴾ [يونس : ٨٣] ، وقال فرعون : ﴿ آمَنتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ ﴾ [الشعراء : ٤٩] ، فلفظ الإيمان يتعدى إلى الضمير باللام دائما ، لا يقال آمنته ، وإنما يقال آمنت له ، كما يقال أقررت له .

الثاني : وليس مرادفا له في المعنى ، فإن كل مخبر عن مشاهدة أو غيب يقال له في اللغة : صدقت ، كما يقال : كذبت . أما لفظ الإيمان فلا يستعمل

---

(١) انظر : الإيمان (ص : ١٢٦-١٣٤) – ط المكتب الإسلامي .

(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ٢٧٤) .

إلا في الخبر عن غائب . فلو قال : طلعت الشمس أو غربت فلا يقال : آمناه كما يقال : صدقناه ، لأن الإيمان مشتق من الأمن فإنما يستعمل في خبر يؤتمن عليه المخبر كالأمر الغائب ، ولهذا لم يوجد في القرآن وغيره قط : آمن له ، إلا في هذا النوع .

وفي الآية المذكورة قالوا ﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا ﴾ [يوسف : ١٧] ، ومعناها : أنك لاتقر بخبرنا ، ولا تثق به ، ولا تطمئن إليه ، ولو كنا صادقين ، لأنهم لم يكونوا عنده ممن يؤتمن على ذلك . فلو صدقوا لم يأمن لهم .

الثالث : أن لفظ الإيمان لم يقابل بالتكذيب كلفظ التصديق ، وإنما مقابل الإيمان : الكفر ، لأن الكفر ليس هو التكذيب فقط ، فكذلك مايقابله وهو الإيمان ليس هو التصديق فقط [١] .

جـ - أنه لو فرض أن الإيمان مرادف للتصديق ، فقولهم : إن التصديق لا يكون بالقلب أو اللسان عنه جوابان :

أحدهما : المنع ، لأن الأعمال تسمى تصديقا كحديث : « العينان تزنيان وزناهما النظر ، والأذن تزني وزناها السمع ، واليد تزني وزناها البطش ، والرجل تزني وزناها المشي ، والقلب يتمنى ذلك ويشتهي والفرج يصدق ذلك أو يكذبه » [٢] ، وكذلك قال أهل اللغة وطوائف من السلف والخلف [٣] .

والثاني : أنه إذا كان أصله التصديق ، فهو تصديق مخصوص كما أن الصلاة دعاء مخصوص ، فالتصديق له لوازم صارت داخلة في مسماه [٤] .

المسألة الثانية : أدلة دخول الأعمال في مسمى الإيمان والرد على المرجئة :

العمل الذي أنكر جمهور الأشاعرة دخوله في الإيمان نوعان :

١ - عمل القلب . ٢ - وعمل الجوارح .

---

(١) انظر : الإيمان (ص : ٢٧٥-٢٧٧) ، وانظر : مجموع الفتاوى (١٠/٢٦٩-٢٧٤) .

(٢) متفق عليه ، وتقدم قريبا .

(٣) انظر : الإيمان (ص : ٢٧٨-٢٨١) .

(٤) انظر : المصدر السابق (ص : ٢٨١) .

أما عمل القلب من الحب والخوف والخشية والرغبة والرهبة وغيرها فقد سبق بيان أن مجرد تصديق القلب مع عدم عمله لايمكن أن يكون إيمانا ، وإلا لصار إبليس وفرعون من المؤمنين لوجود المعرفة في قلوبهم . وقد زاد شيخ الإسلام **مسألة دخول أعمال القلوب في الإيمان إيضاحا فقال : « وفي الجملة ، فلابد** في الإيمان الذي في القلب من تصديق بالله ورسوله ، وحب الله ورسوله ، وإلا فمجرد التصديق مع البغض لله ولرسوله ، ومعاداة الله ورسوله ، ليس إيمانا بإتفاق المسلمين ، وليس مجرد التصديق والعلم يستلزم الحب ، إلا إذا كان القلب سليما من المعارض ، كالحسد والكبر ، لأن النفس مفطورة على حب الحق ، وهو الذي يلائمها ، ولا شيء أحب إلى القلوب السليمة من الله وهذا هو الحنيفية ملة إبراهيم عليه السلام الذي اتخذه الله خليلا ....

ثم الحب التام مع القدرة يستلزم حركة البدن بالقول الظاهر والعمل الظاهر ضرورة ... فمن جعل مجرد العلم والتصديق موجبا لجميع مايدخل في مسمى الإيمان ، وكل ماسمي إيمانا فقد غلط ، بل لابد من العلم والحب ، والعلم شرط في محبة المحبوب ، كما أن الحياة شرط في العلم ، ولكن لايلزم من العلم بالشيء **والتصديق بثبوته محبته إن لم يكن بين العالم والمعلوم معنى في المحب أحب لأجله ،** ولهذا كان الإنسان يصدق بثبوت أشياء كثيرة ويعلمها ، وهو يبغضها كما يصدق بوجود الشياطين والكفار ويبغضهم ...

وإذا قام بالقلب التصديق به والمحبة لزم ضرورة أن يتحرك البدن بموجب ذلك من الأقوال الظاهرة والأعمال الظاهرة ، فما يظهر على البدن من الأقوال والأعمال هو موجب مافي القلب ولازمه ، ودليله ومعلومه ، كما أن ما يقوم بالبدن من الأقوال والأعمال له أيضا تأثير فيما في القلب ، فكل منهما يؤثر في الآخر ، لكن القلب هو الأصل والبدن فرع له ، والفرع يستمد من أصله ، والأصل يثبت ويقوى بفرعه »[١] .

---

(١) الإيمان الأوسط – مجموع الفتاوى (٥٣٧/٧-٥٤١) .

وقد بين شيخ الإسلام أن جماهير المرجئة يقرون بأن عمل القلب داخل في الإيمان ، كما نقله أهل المقالات عنهم [١] .

وأما عمل الجوارح : ودخوله في الإيمان فقد بينه شيخ الإسلام ورد فيه على الأشاعرة وغيرهم من المرجئة كما يلي :

أ - سياق أدلة دخول الأعمال في مسمى الإيمان ، من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة ، وأئمة السلف .

١ - أما نصوص القرآن والسنة فقد أورد بعضها [٢] ، ونقل عن المروزي ، والإمام أحمد ما استشهدا به منها [٣] .

٢ - كما نقل كلام العلماء وأئمة السلف ، الذين حكوا الإجماع ، الذي ذكره الشافعي ، وابن عبد البر [٤] .

وليس بعجيب أن يخالف المرجئة هذه النصوص وتلك الأقوال التي سطرها أئمة السنة ، فلهم في مسائل الصفات والقدر أمثلة كثيرة مشابهة . والله المستعان .

ب - أما من قال من المرجئة إن الإيمان يتناول الأعمال مجازا فقد رد شيخ الإسلام هذا القول من وجهين :

أحدهما : كلامه في الحقيقة والمجاز - ولشيخ الإسلام في ذلك رأي في ذلك وهو منع المجاز في اللغة والقرآن ، وقد سبق بيان ذلك في مبحث الصفات . وعلى رأي شيخ الإسلام يكون القول بأن الأعمال داخلة في الإيمان مجازا ، باطل [٥] .

---

(١) انظر : المصدر السابق حيث نقل أقوال المرجئة (٧/٥٤٣-٥٥٥) .
(٢) انظر : الإيمان (ص : ١٥٢-١٥٣) .
(٣) انظر : المصدر السابق (ص : ٣٠٠-٣٠١،٣٨٣-٣٨٤) .
(٤) انظر : المصدر نفسه (ص : ٢٩٢-٣١٥) ، وانظر التمهيد لابن عبد البر : (٩/٢٣٨) ومابعدها ، (٢٤٣) ومابعدها ، (٢٥١) ومابعدها .
(٥) انظر : الإيمان (ص : ٨٣-١١٢) .

والثاني : أنه على فرض صحة التقسيم إلى حقيقة ومجاز فهو لاينفعكم ، « بل هو عليكم لا لكم ، لأن الحقيقة هي اللفظ الذي يدل بإطلاقه بلا قرينة ، والمجاز إنما يدل بقرينة ، وقد تبين أن لفظ الإيمان حيث أطلق في الكتاب والسنة دخلت فيه الأعمال » [1] .

وأيضا فلفظ الإيمان ليس بأقل من لفظ الصلاة والصيام والحج في دلالتها على الصلاة الشرعية ، والصيام الشرعي ، والحج الشرعي [2] .

جـ - أما دليل المرجئة المشهور على عدم دخول الأعمال في الإيمان وهو قولهم : إن الله عطف الأعمال على الإيمان في مواضع كثيرة من القرآن منها : قوله ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَاتِ ﴾ [البقرة : ٢٥] قالوا : والعطف يقتضي المغايرة .

فقد أجاب شيخ الإسلام أولا بعرض أنواع المغايرة بين المعطوفين ، وأنها في القرآن وسائر الكلام على أربع مراتب :

١ - أعلاها : أن يكونا متباينين ، ليس أحدهما هو الآخر ، ولا جزؤه ولا يعرف لزومه له كقوله ﴿ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾ [الأنعام : ١] ونحو ذلك .

٢ - ويليه أن يكون بينهما لزوم كقوله : ﴿ وَلَا تَلْبِسُواْ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُواْ ٱلْحَقَّ ﴾ [البقرة : ٤٢] .

٣ - والثالث : عطف بعض الشيء عليه ، كقوله : ﴿ حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ ﴾ [البقرة : ٢٣٨] .

٤ - والرابع : عطف الشيء على الشيء لاختلاف الصفتين ، كقوله : ﴿ سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ٱلَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ وَٱلَّذِيٓ أَخْرَجَ ٱلْمَرْعَىٰ ﴾ [الأعلى : ١-٤] [3] .

---

(١) الإيمان (ص : ١١٢) .

(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ١١٢-١١٣) ، وانظر : الإيمان الأوسط - مجموع الفتاوى - (٧/٥٧٦-٥٨٠) .

(٣) انظر : الإيمان (ص : ١٦٣-١٦٨) .

ولكن من أيها عطف العمل على الإيمان ؟ يقول شيخ الإسلام بعد كلام طويل بين فيه أن لفظ « الإيمان » إذا أطلق في القرآن والسنة يراد به مايراد بلفظ « البر » و« التقوى » ، و« الدين » ، وشعب الإيمان هي شعب البر والتقوى والدين [١] – يقول :

« وأما قولهم : إن الله فرق بين الإيمان والعمل في مواضع ، فهذا صحيح ، وقد بينا أن الإيمان إذا أطلق أدخل الله ورسوله فيه الأعمال المأمور بها ، وقد يقرن به الأعمال ... وذلك لأن أصل الإيمان هو مافي القلب ، والأعمال الظاهرة لازمة لذلك ، لايتصور وجود إيمان القلب الواجب ، مع عدم جميع أعمال الجوارح ، بل متى نقصت الأعمال الظاهرة كان لنقص الإيمان الذي في القلب ، فصار الإيمان متناولا للملزوم واللازم ، وإن كان أصله ما في القلب ، وحيث عطفت عليه الأعمال فإنه أريد أنه لا يكتفي بإيمان القلب بل لابد معه من الأعمال الصالحة » [٢] .

وهذا تنبيه لطيف جدا إلى منزلة الأعمال الصالحة مع إيمان القلب ، وأن في ذكرها معه إشارة إلى أنه لايكتفي بإيمان القلب . ولعل ذلك راجع إلى أن الأعمال من دلائل الإيمان الظاهرة ، وأنها لازمة له ، فكلما وجد الإيمان فلابد أن يوجد العمل معه .

ثم بين أن للناس في هذا العطف قولين :

أحدهما : أنه من باب عطف الخاص على العام ، وأن إفراده بالذكر لأهميته وتخصيصا له لئلا يظن أنه لايدخل في الأول . وأمثلة هذا النوع كثيرة . فذكر الإيمان أولا لبيان أنه الأصل الذي لابد منه ، ثم ذكر العمل لبيان أنه من تمام الدين ، ولئلا يظن الظان أن الإيمان يكفي بدون العمل الصالح [٣] .

---

(١) انظر : الإيمان (ص : ١٧٠) ومابعدها .

(٢) المصدر السابق (ص : ١٨٦-١٨٧) .

(٣) انظر : المصدر نفسه (١٨٧-١٩٠) .

والثاني : قول من يقول : إن الأعمال في الأصل ليست من الإيمان ، فإن أصل الإيمان هو مافي القلب ، ولكن الأعمال لازمة له ، فمن لم يعمل انتفى إيمانه ، لأن انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم . ثم إنها صارت في عرف الشارع جزءا من الإيمان [(١)] .

وبما سبق يتبين أن الأعمال داخلة في الإيمان خلافا للمرجئة .

المسألة الثالثة : الاستثناء في الإيمان :

وهو قول الإنسان : أنا مؤمن إن شاء الله [(٢)] . والأقوال فيه ثلاثة :

١ - قول من يحرمه ، وهم الجهمية والمرجئة وغيرهم الذين يجعلون الإيمان شيئا واحدا يعلمه الإنسان من نفسه . ومن استثنى فقد شك ، وسموا المستثنين الشكاكة .

٢ - قول من يوجبه ، ولهم فيه مأخذان :

أحدهما : مأخذ الكلابية والأشعرية ، الذين يقولون بالموافاة ، وهو أن الإيمان هو ما مات عليه الإنسان ، وكذلك الكفر هو ما مات عليه الإنسان ، أما قبل ذلك فلا عبرة به .

فعند هؤلاء بالنسبة لما مضى من إيمان الإنسان لايجوز له أن يستثنى فيه ، ثم لما رأوا أن المشهور عن أهل الحديث الاستثناء في الإيمان ، جعلوا الاستثناء في المستقبل لأنه هو الذي يشك فيه الإنسان فأوجبوه لهذا .

ودعم هذا أن من مذهبهم منع حلول الحوادث بذات الله ، ومن ثم قالوا إن الحب والرضا ، والسخط والغضب ونحو ذلك صفات أزلية قديمة . قالوا : والله يحب في أزله من كان كافرا إذا علم أنه يموت مؤمنا ، ويبغض في أزله من كان مؤمنا إذا علم أنه يموت كافرا .

---

(١) انظر : الإيمان (ص : ١٩٠) .

(٢) أما الاستثناء في الإسلام وقول الانسان : أنا مسلم ان شاء الله ، فالمشهور عن أهل الحديث أنه لا يستثنى فيه ، وهو المشهور عن الإمام أحمد . وروى عنه الاستثناء فيه . انظر : الفرقان بين الحق والباطل - مجموع الفتاوى - (٤٣/١٣) ، والإيمان (ص : ٢٤٢،٢٣٩) ط المكتب الإسلامي .

ومن ثم ربطوا مسألة الاستثناء في هذا القول ، وأوجبوه ، بناء على أن الإنسان لا يعلم على أي شيء يموت [١] .

وهم متناقضون في هذا لأنهم يقولون إن الإيمان هو التصديق ، ثم يقولون إن الإيمان في الشرع هو مايوافي به العبد ربه ، وأوجبوا الاستثناء لذلك ، فهذا عدول منهم عن الإيمان في اللغة إلى معنى آخر ، فهلا فعلوا ذلك في الأعمال ؟ [٢] .

والأشاعرة يحتجون لقولهم في الموافاة بما روى عن ابن مسعود لما قيل له : إن قوما يقولون : إنا مؤمنون ؟ فقال : أفلا سألتموهم أفي الجنة هم ؟ فلما سألوا أحدهم قال : الله أعلم ، قال ابن مسعود : فهلا وكلت الأولى كما وكلت الثانية ؟ [٣] .

والسلف - رحمهم الله - كأحمد وغيره ، لم يكن مقصودهم الموافاة ، وإنما كان مقصودهم أن الإيمان المطلق يتضمن فعل جميع المأمورات ، وهذا لا يضمنه الإنسان .

أما قول ابن مسعود فواضح لأنه « لم يكن يخفى عليه أن الجنة لا تكون إلا لمن مات مؤمنا ، وأن الإنسان لا يعلم على ماذا يموت ، فإن ابن مسعود أجل قدرا من هذا ، وإنما أراد : سلوه هل هو في الجنة إن مات على هذه الحال ؟ كأنه قال : سلوه أيكون من أهل الجنة على هذه الحال ؟ فلما قال : الله ورسوله أعلم . قال : أفلا وكلت الأولى كما وكلت الثانية . يقول : هذا التوقف يدل على أنك لا تشهد لنفسك بفعل الواجبات وترك المحرمات ، فإنه من شهد لنفسه بذلك شهد أنه من أهل الجنة إن مات على ذلك » [٤] .

---

(١) انظر : الإيمان (ص : ٤١٠-٤١١) .

(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ١٣٧-١٣٨) .

(٣) انظر : المصدر نفسه (ص : ٣٩٩) .

(٤) انظر : المصدر نفسه (ص : ٤٠٠) .

وقد تدرج الأمر بهؤلاء الذين يوجبون الاستثناء باعتبار الموافاة ، أن صار بعض أتباعهم المتأخرين يستثنون في كل شيء فيقول الواحد منهم : هذا ثوب إن شاء الله ، وهذا حبل إن شاء الله ، وإذا ما اعترض عليهم بأن هذا لاشك فيه ، قالوا : إن الله قادر على أن يغيره [1] .

هذا هو المأخذ الأول لمن يوجب الاستثناء ، وهو مأخذ الكلابية [2] ، وهو مخالف لما عليه السلف .

المأخذ الثاني : لمن أوجب الاستثناء ، وهو مأخذ عامة السلف الذين كانوا يستثنون ، وإن جوزوا ترك الاستثناء بمعنى آخر ، فهؤلاء يقولون : إن الإيمان المطلق يتضمن فعل ما أمر الله به عبده كله ، وترك المحرمات كلها ، فإذا قال الرجل : أنا مؤمن بهذا الإعتبار ، فقد شهد لنفسه بأنه من الأبرار المتقين ، القائمين بفعل جميع ما أمروا به ، وترك كل مانهوا عنه ، فيكون من أولياء الله ، وهذا من تزكية الإنسان لنفسه ... » [٤] .

٣ – القول الثالث : من يجوز الأمرين باعتبارين ؛ فإن أراد المستثنى الشك في أصل إيمانه منع من الاستثناء ، وهذا مما لاخلاف فيه . وإن أراد به اعتبارات أخرى :

– مثل أنه لم يقم بجميع ماوجب عليه ولم يترك جميع ما نهى عنه .

– ومثل : عدم علمه بالعاقبة ، لأنه لا يدرى على ما يموت عليه .

– ومثل أن يستثنى خوفا من تزكية النفس .

فهذا جائز [٤] ، وهو الذي دلت عليه الأدلة من الكتاب والسنة وأقوال السلف [٥] .

---

(١) انظر : الإيمان (ص : ٤١٣) .

(٢) انظر أيضا : مجموع الفتاوى (٢٨٩/٣) ، والاستقامة (١٥٠/١) ، والإيمان الأوسط – مجموع الفتاوى – (٥٠٩/٧–٥١٠) .

(٣) انظر : الإيمان (ص : ٤٢٦) .

(٤) مجموع الفتاوى (٤٢٧/٨) .

(٥) انظر : الإيمان (ص : ٤٣٠) ومابعدها .

هذه خلاصة الأقوال في الاستثناء [(١)] . ومنه يتبين رجحان ما عليه أئمة السنة ، وضعف مأخذ الكلابية ، وتناقضهم فيه ، وغاية مايدل عليه مأخذهم جواز الاستثناء ، ولذلك سماه شيخ الإسلام وجها حسنا [(٢)] .

أما مسألة زيادة الإيمان ونقصانه فقد منع منه المرجئة ، وفسروا ماورد من زيادة الإيمان بتجدد أمثاله ، وهو قول باطل ترده النصوص الكثيرة من الكتاب والسنة وأقوال السلف [(٣)] .

وكذلك مسألة الإسلام والإيمان ، أخطأ الأشاعرة حين جعلوا الإيمان خصلة من خصال الإسلام . ورد عليهم شيخ الإسلام وبين تناقضهم [(٤)] . والأقوال في ذلك ثلاثة :

١ - أن الإسلام هو الإيمان [(٥)] .

٢ - الإسلام الكلمة والإيمان والعمل [(٦)] .

٣ - التحقيق والتفصيل ، وأن الإيمان والإسلام كالشهادتين ، إذا اجتمعا افترقا ، فصار الإيمان الأعمال الباطنة ، والإسلام الأعمال الظاهرة ، وإذا افترقا اجتمعا ، فيدخل الإيمان في الإسلام إذا ذكر مفردا ، كما يدخل الإسلام في الإيمان إذا ذكر مفردا ، والأصل في الفرق بينهما وبيان درجاتهما مع الإحسان حديث جبريل المشهور [(٧)] .

---

(١) انظر : الإيمان (ص : ٤١٠) ، ومجموع الفتاوى (٦٨١/٧) ، والفرقان بين الحق والباطل - مجموع الفتاوى - (٤٠/١٣-٤٧) .

(٢) انظر : الاستقامة (١٥٠/١) .

(٣) انظر : الإيمان : (ص : ١٣٩، ٢١١-٢٢٤، ٣٨٣-٣٨٤، ٣٩٠-٣٩١) ، والإيمان الأوسط - مجموع الفتاوى - (٥٦٢/٧-٥٧٤) ، ومجموع الفتاوى (٤٧٩/٦-٤٨٠) ، والفرقان بين الحق والباطل - مجموع الفتاوى (٥١/١٣-٥٥) .

(٤) انظر : قول الباقلاني ومناقشته في الإيمان (ص : ١٤٧-١٥١) .

(٥) انظر : الإيمان (ص : ٢٢٧-٢٢٩) .

(٦) انظر : المصدر السابق (ص : ٢٤٥) .

(٧) انظر : المصدر نفسه (ص : ٢٤٦-٢٧١) ، وانظر أيضا (ص : ٣٠١-٣٤٧، ٣٥٩) .

أما حكم مرتكب الكبيرة فإن جمهور الأشاعرة موافقون لأهل السنة في أن صاحبها تحت مشيئة الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له [(١)] ، وإن كان قد مال منهم من مال - كالباقلاني - إلى التوقف في حال أهل الكبائر حيث جوزوا أن لايدخل النار أحد من أهل التوحيد ، وهذا مخالف لما عليه السلف من القول بالوعيد المجمل ، وأنه قد تواترت النصوص الدالة على أنه لابد أن ينفذ الوعيد في بعض العصاة ، لكن أهل التوحيد منهم لايخلدون في النار [(٢)] .

* * *

---

(١) انظر : الإيمان (ص : ٣٣٨) .

(٢) انظر : مجموع الفتاوى (١٦/١٩٦-١٩٧) ، وانظر : التسعينية (ص : ٢٦٩-٢٧٠) .

المبحث الخامس

مسائـل متفرقـة

سبق في المباحث السابقة عرض ردود شيخ الإسلام على الأشاعرة في مسائل العقيدة الكبار التي خالفوا فيها مذهب أهل السنة ، وهي :

١ - توحيد الربوبية والإلوهية .

٢ - توحيد الأسماء والصفات .

٣ - القضاء والقدر .

٤ - الإيمــان .

وكما هو واضح مما سبق فإن مسألة الأسماء والصفات هي أهم المسائل وأكثرها تفريعا ، وطول مناقشة .

وفي هذا المبحث - المختصر جدا - سيتم عرض بعض المسائل المتفرقة ، والكلام عنها بإيجاز .

أولا : الرؤيــة :

مذهب السلف إثبات الرؤية ، وأن المؤمنين يرون ربهم في الجنة كما دل على ذلك الكتاب والسنة والعقل والإجماع ، ووافقهم على ذلك الاشاعرة ، خلافا للمعتزلة ومن وافقهم .

ولكن الأشاعرة لما كانوا يؤولون الصفات الاختيارية القائمة بالله ومنها المحبة ، والرضا ، وأن الله يحب ويحب ، وكذلك لما كان متأخروهم ينفون صفة العلو والإستواء لله تعالى - لما كان الأشاعرة على هذا وهم يثبتون الرؤية ، وقعوا في التناقض ، وخالفوا مذهب السلف في أمرين :

أحدهما : قولهم إن الله يرى لافي جهة ، لا أمام الرائي ، ولا خلفه ولا عن يمينه ، ولا عن يساره ، ولا فوقه ، ولا تحته . وقالوا . ليس من شرط الرؤية المقابلة والجهة ، واحتجوا بما ذكره الأشعري من أن كل موجود يصح أن يرى [١] ، وقد يحتجون بالمرآة فإن الإنسان يرى نفسه فيها لافي جهة [٢] .

الثاني : أن بعض الأشاعرة - مع إقرارهم بالرؤية - أنكروا أن يكون المؤمن ينعم بنفس رؤية ربه ، لأنه لا مناسبة بين المحدث والقديم [٣] ، وهذا مخالف لمذهب جمهور السلف .

أما الأمر الثاني : فهو مبني على إنكار هؤلاء أن الله يحب ويحب ، ولاشك أن نصوص الرؤية المتواترة دلت على أن المؤمنين يتلذذون بالنظر إلى ربهم تبارك وتعالى في الجنة ، وأن ما أعطاهم الله شيئا أحب إليهم من النظر إليه ، والنصوص التي دلت على الرؤية ، دلت في بعض رواياتها على ذلك [٤] .

---

(١) انظر : الإرشاد للجويني (ص : ١٨٠-١٨١) .

(٢) انظر : الاقتصاد للغزالي (ص : ٤٢) - ط دار الكتب العلمية .

(٣) انظر : النظامية للجويني (ص : ٣٩-٤٠) ، ومنهاج السنة (٩٧/٣) ط بولاق ، والاستقامة (٩٦/٢-٩٧) - وهو أيضا في مجموع الفتاوى (٦٩٥/١٠) .

(٤) من ذلك رواية مسلم ، كتاب الإيمان ، باب اثبات رؤية المؤمنين في الآخرة لربهم ورقمه (١٨١) ، ورواية النسائي ، كتاب السهو ، باب الدعاء بعد الذكر ، ورقمه (١٣٠٥) سنن النسائي (٥٤/٣-٥٥) . ومسند الإمام أحمد (١٩١/٥) . وانظر الاستقامة (٩٨/٢-١٠٦) .

وأما الأمر الأول ، وهو قولهم بالرؤية بلا جهة ، فقد ناقشه شيخ الإسلام طويلا ، وفي مناسبات متعددة ، ويمكن تلخيص ردوده عليهم كما يلي :

١ - أن النصوص الواردة في الرؤية - وهي كثيرة ، وقد أفردها بعض علماء السنة بمؤلفات - دالة على أن رؤية المؤمنين لربهم إنما تكون في جهة ، وإذا كانت نصوص الرؤية متواترة ، فكذلك دلالتها على أنها في جهة ، وتشبيه الرؤية برؤية الشمس ليس دونها سحاب ، أو رؤية القمر ليلة البدر صحوا ، أو أن الله يكشف الحجاب من فوقهم . وقد أورد شيخ الإسلام أربعة وجوه قاطعة تدل - من خلال حديث واحد فقط من أحاديث الرؤية - على أن الرؤية إنما تكون في جهة [١] .

٢ - أن كون الله يرى بجهة من الرائي ثبت بإجماع السلف والأئمة ، ونصوصهم في ذلك متواترة [٢] .

٣ - أن أئمة هؤلاء المتأخرين كالأشعري وغيره ، هم ممن يثبت الرؤية والاحتجاب والعلو وأن الله فوق العرش - وقد سبق بيان ذلك - [٣] .

٤ - أن الأشاعرة - مع كونهم أقرب إلى الحق من المعتزلة ، لأنهم أقروا بالرؤية ، وإن كانوا قد نفوا العلو - بخلاف المعتزلة الذين نفوا الأمرين - إلا أنهم متناقضون ، لأن إثباتهم للرؤية يقتضي إثباتهم للعلو ، كما أن نفيهم للعلو يقتضي نفيهم للرؤية أيضا . فيلزمهم أحد أمرين : إما نفي الرؤية أو اللحاق بأهل السنة في إثباتهما . وأحد الأمرين لازم لهم .

٥ - أن بعض محققي الأشاعرة كالرازي - والغزالي في بعض أقواله - رأوا أن الإلزام السابق لازم لهم ، ومن ثم صرحوا بأن المقصود بالرؤية - التي أثبتوها - زيادة انكشاف بخلق مزيد من الإدراك لهم ، أي أنهم فسروها بنوع

---

(١) انظر : نقض التأسيس - مطبوع - (٢/٤٠٩-٤١١) ، وانظر أدلة أخرى (ص : ٤١١ إلى ص : ٤١٥) .

(٢) انظر : المصدر السابق (٢/٤١٥-٤٢١) ، ومجموع الفتاوى (١٦/٨٢-٨٩) .

(٣) انظر : نقض التأسيس - مطبوع - (٢/٤٢٠-٤٢٣) ، ومنهاج السنة (٢/٢٥٠-٢٥٢) - ط دار العروبة المحققة ، درء التعارض (١/٢٥٠) .

من العلم ، ومن ثم أقروا بأن الخلاف بينهم وبين المعتزلة لفظي أو قريب من اللفظي [١] .

ولا شك أن هذا اعتراف منهم بفشلهم في الجمع بين نفي العلو والزعم بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه ، وبين إثبات الرؤية .

٦ – أما احتجاجهم بأن كل موجود يصح أن يرى ، فهو دليل ضعيف لأنه يلزم منه أن ترى الأصوات والروائح وهي موجودة . أما دليل المرآة فهو باطل لأن الذي في المرآة الخيال والصورة وليس الذات .

وقد أورد شيخ الإسلام ردودا أخرى عديدة [٢] ، ولاشك أن قول الأشاعرة بالرؤية مع نفي العلو في غاية التناقض ، وجميع إجاباتهم ومحاولاتهم لإزالة هذا التناقض لم تفلح إلا بأن تفسر الرؤية بما يقربها إلى مذهب المعتزلة ، وهذا ما فعله بعض المتأخرين منهم . وهو ما استقر عليه مذهبهم كما في شرح المواقف [٣] .

ثانيا : النبوات والمعجزات :

يوافق الأشاعرة أهل السنة في مسألة النبوات والمعجزات الدالة عليها . ولكنهم – لمذاهبهم المنحرفة في الصفات والقدر – خالفوا أهل السنة في بعض تفاصيل مسائل النبوات والمعجزات والكرامات .

وأول من فصل القول في ذلك من الأشاعرة الباقلاني ، حيث أفرد لذلك كتابا مستقلا ، وهو رأس الذين اتبعوه كالقاضي أبي يعلى والجويني والرازي والآمدي وغيرهم [٤] . وقد سبق عرض مذهبه في ذلك مفصلا [٥] .

---

(١) انظر : نقض التأسيس – مطبوع – (٣٦٠/١ ، ٣٩٦/٢ ، ٤٠٤ ، ٤١٨ ، ومجموع الفتاوى (٣٢/٦ ، ٤١ ، ٨٥/١٦) ، ودرء التعارض (٢٥٠/١) ، والمسألة المصرية – مجموع الفتاوى – (١٧٥/١٢) .

(٢) انظر : نقض التأسيس – مطبوع – (٣٥٧/١–٣٦٨ ، ١٠١/٢–١٠٦،٤٢١–٤٣١) ، والتسعينية (ص : ٢٥٩،٢٦٢) ، ودرء التعارض (٢٤٧/١–٢٤٨ ، ٢٣٩/٧–٢٤٠) .

(٣) (١١٥/٨–١١٦) .

(٤) انظر : النبوات (ص : ٣٩٥) .

(٥) انظر : (ص : ٥٤٣–٥٤٥) في ترجمة الباقلاني .

وكتاب النبوات أفرده شيخ الإسلام للرد على الباقلاني وغيره من الأشاعرة ، ومجمل ملاحظات وردود شيخ الإسلام عليهم يمكن عرضها – باختصار – كما يلي :

١ – حصرهم دلائل النبوة بالمعجزات التي هي خوارق ، وهذا موافق لرأي المعتزلة ، وإن اختلفوا معهم في كيفية دلالتها على صدق النبي . أما رأى جمهور أهل السنة ، فهو أن دلائل ثبوت نبوة الأنبياء كثيرة ، ومنها المعجزات [١] .

٢ – قول بعض الأشاعرة : إن المعجزة تدل على صدق النبي لئلا يفضي إلى تعجيز الرب ، لأنه لا دليل على الصدق إلا خلق المعجز ، فلو لم يكن دليلا لزم أن يكون الرب غير قادر على تصديق الرسول الصادق . وهذه طريقة الأشعري – في أحمد قوليه – والقاضي أحيانا ، والاسفراييني وابن فورك ، وأبو يعلى وغيرهم .

وبعض الأشاعرة قالوا العلم بصدق المعجز يحصل ضرورة ، وهذه طريقة الجويني والرازي ، لأنهم عرفوا ضعف مسلك أولئك ، بسبب أنهم يقولون بتجويز أن يفعل الله كل شيء ولو كان قبيحا ، ومن ذلك إظهار المعجزة على يد كذاب . فلما علم أن هذا قد يؤدي إلى عدم التفريق بين الصادق والكاذب ، جعلوا المعجزة تدل على صدق النبي ، وأن الله لايظهرها على يد كاذب لئلا يفضي ذلك إلى تعجيز الرب عن إثبات صدق أنبيائه . وهذا تناقض منهم . والحق أن الله لا يظهرها على يد كاذب لأنه يفعل لحكمة ولأنه منزه عن ذلك . أما من جوز على الله كل قبيح فقوله باطل ومتناقض كما فعلوا هنا [٢] .

٣ – وعلى مذهبهم في تعريف المعجزة ، وأنها أمر خارق للعادة ، مقرون بالتحدي يظهر على يد نبي ، سالم من المعارضة – بجعل الفرق بين المعجزة وبين السحر والشعوذة هو فقط عدم المعارضة ، وكونها جاءت على يد مدعي النبوة – وهذا فرق ضعيف جدا ، لأن مسيلمة الكذاب ، والأسود العنسي وغيرهما لم يعارضوا ، فلو أنهم أتوا بسحر وكهانة وادعوا النبوة ، فما الفرق بينهم وبين

---

(١) انظر : درء التعارض (٤٠/٩) .

(٢) انظر : النبوات (ص : ٥١–٥٧،١٤٨–١٤٩) – ط دار الكتب العلمية ، والجواب الصحيح (٢٥٩/٤–٢٦١) ، ودرء التعارض (٨٩/١–٩٠،٩٦ ، ٥٢/٩–٥٣) ، وشرح الأصفهانية (ص : ١٥٦–١٦٥) – ت مخلوف .

معجزة الأنبياء ؟ (١) .

ومعلوم أن آيات الأنبياء الدالة على نبوتهم « هي التي تعلم أنها مختصة بالأنبياء ، وأنها مستلزمة لصدقهم ، ولا تكون إلا مع صدقهم ، وهي لابد أن تكون خارقة للعادة ، خارجة عن قدرة الإنس والجن ، ولايمكن أحد أن يعارضها . لكن كونها خارقة للعادة ، ولا تمكن معارضتها هو من لوازمها ، ليس هو حدا مطابقا لها ، والعلم بأنها مستلزمة لصدقهم قد يكون ضروريا كانشقاق القمر ، وجعل العصا حية وخروج الناقة ، فمجرد العلم بهذه الآيات يوجب علما ضروريا بأن الله جعلها آية لصدق هذا الذي استدل بها ... وقد تكون الآيات على جنس الصدق ، وهو صدق صاحبها ، فيلزم صدقه إذا قال : أنا نبي ، ولكن يمتنع أن يكون لكاذب » (٢) .

٤ - أنهم لم يفرقوا بين المعجزات والسحر ، بل جعلوا الفرق فقط هو تحدي الرسول بالإتيان بمثله ، قالوا ولو احتج الساحر بسحره وادعي به النبوة أبطله الله بوجهين : أحدهما : أن ينسيه عمل السحر ، والثاني : أن تمكن معارضته . ولما طولب الباقلاني بالفرق بين السحر والمعجزات التي للأنبياء عول على أن المعجز لا يكون معجزا حتي يكون واقعا من فعل الله ، على وجه خارق للعادة ، مع تحدي الرسول بالإتيان بمثله (٣) .

وقد ناقش شيخ الإسلام هذا الكلام ورد عليه من وجوه عديدة منها :

أ - أن كون آيات الأنبياء مساوية في الحد والحقيقة لسحر السحرة معلوم الفساد بالإضطرار من دين الرسل .

ب - أن في هذا قدحا في الأنبياء حيث جعلت آياتهم من جنس السحر والكهانة .

جـ - أنه على تقدير قولهم : يمكن للساحر أن يدعي النبوة ، وما ذكر

---

(١) انظر : النبوات (ص : ٢٨٢-٢٨٣) - ط دار الكتب العلمية .

(٢) النبوات (ص : ٢٨٣) ، وانظر أيضا (ص : ٢٩٧-٢٩٨،٣١٥-٣١٦،٣٢٠) ومابعدها .

(٣) انظر : النبوات (ص : ٤٧-٤٩) .

من إبطال بدعواه بأمرين ، منقوض بمذهبهم الذي جوزوا فيه على الله فعل كل شيء ولو كان قبيحا كإظهار المعجزة على يد الكاذب .

د - أنه - أي الباقلاني - جوز أن تظهر المعجزات على يد كاذب إذا خلق الله مثلها على يد من يعارضه فعمدته سلامتها من المعارضة بالمثل .

هـ - أن من الناس من ادعى النبوة ، وكان كاذبا وظهرت على يده بعض هذه الخوارق ، فلم يمنع منها ، ولم يعارضه أحد ، كما حدث للأسود العنسي ومسيلمة ، وبابك وغيرهم . وإنما عرف كذبهم بطرق متعددة . فدعواهم أن الكذاب لا يأتي بمثل هذه الخوارق ليس كما يدعونه [١] .

٥ - وأخيرا فإن أقوال الأشاعرة في هذه المسائل أدى بهم إلى بعض الأقوال - أو تجويز بعض الأمور - الباطلة ، ومنها :

أ- تجويز بعضهم أن يقع النسخ في شرائع الأنبياء في الأصول الجامعة ، كالأمر بعبادة الله وحده لا شريك له ، وبر الوالدين ، والصدق ، والعدل ، وتحريم الفواحش . وهذا لأنهم جوزوا أن يأمر الله بكل شيء وينهى عن كل شيء ، وأن مرد ذلك إلى محض المشيئة .

وهم وإن قالوا إن شيئا من ذلك لم يقع ، إلا أن تجويزهم له خالفوا به قول جمهور السلف الذين لايجوزون دخول النسخ في هذه الأمور [٢] .

ب - تجويز بعضهم - كالباقلاني - أن يكون النبي فاعلا للكبائر ، بناء على نفيهم للتحسين والتقبيح العقلي [٣] .

جـ - قولهم إن كرامات الأولياء ليست من آيات الأنبياء نظرا لمذهبهم

---

(١) انظر : النبوات (ص : ٤٩-٥١) .

(٢) انظر : المصدر السابق (ص : ٣٢١-٣٢٣) .

(٣) انظر : المصدر السابق (ص : ١٤٦) ، ومنهاج السنة (٣٢٤/٢-٣٢٧) - ط دار العروبة المحققة .

في شروط المعجزة حيث جعلوا منها : أن تقارن دعوى النبوة . وهذا مخالف لمذهب الجمهور الذين جعلوها من آيات الأنبياء ، لأنها مستلزمة لنبوتهم وتصديقهم فيها ، ولولا تصديقهم للأنبياء واتباعهم لهم ، لم تكن لهم كرامات (١) .

د - تناقضهم في قولهم إن كل ممكن فهو جائز على الله ، مع قولهم ، إنه لا يظهر المعجزة على يد الكاذب (٢) .

هـ - تناقضهم أيضا ، حيث جعلوا من شرط المعجزة أن تكون مما ينفرد الرب بالقدرة عليه ، مع قولهم : كل مافي الوجود فهو مقدور لله ، حتى قدرة العبد عندهم غير مؤثرة في مقدورها . فإذا صح هذا فما معنى الشرط السابق ؟ (٣) .

و - قول الباقلاني : إن الخوارق تدل على الولاية بالإجماع ، مع تجويزه ظهورها على يدي الكفار والسحرة . وهذا تناقض (٤) .

* * *

هذه لمحات في مسألة المعجزات وما يتعلق بها ، وهي تدل على تداخل أمور العقيدة ، وتأثير الانحراف في بعضها على الانحراف في جوانبها الأخرى .

* * *

وفي ختام هذا المبحث الذي هو آخر مباحث هذا الفصل الذي اشتمل على ردود شيخ الإسلام التفصيلية على الأشاعرة ، لابد من الإشارة إلى أن هناك

---

(١) انظر : النبوات (ص : ٣٠٦-٣٠٧) .
(٢) انظر : النبوات (ص : ٣٧٢) .
(٣) انظر : المصدر السابق (ص : ٢٠٦) .
(٤) انظر : المصدر نفسه (ص : ١٨١) .

بعض المسائل الفرعية التي قد تشتمل عليها كتب الأشاعرة ، وهي مخالفة لمذهب السلف ، ولكن هذه المسائل إما أن تكون متعلقة بمسألة من المسائل المشهورة كالصفات أو القدر أو الإيمان أو غيرها ، أو تكون وردت في بعض كتب الأشاعرة رأيا لصاحب الكتاب ، واجتهادا منه ، فمناقشتها تكون ضمن بحوث مستقلة تفرد لتتبع هذا الكتاب أو آراء صاحبه .

والأشاعرة موافقون لأهل السنة فيما يتعلق بالسمعيات كالمعاد والحشر والحوض والصراط والجنة والنار ، وعذاب القبر ، ونحو ذلك . وكذلك في الإمامة والتفضيل وما يتعلق بهما . وكذلك في أنه لايخلد أحد من أهل القبلة في النار . فهم – كما قال شيخ الإسلام – مخالفون للخوارج والشيعة ، ومن ثم كانوا أقرب الطوائف إلى السلف وأهل السنة والحديث [١] .

---

(١) انظر : النبوات (ص : ١٩٨) – ط دار الكتب العلمية .

الخاتمـــة

والآن بعد هذه المباحث المتواصلة التي شملت عدة فصول في « موقف ابن تيمية من الأشاعرة » نخلص إلى خاتمة هذه الدراسة باستخلاص النتائج التالية :

١ - أن مذهب السلف يقوم على أسس وقواعد قوية ثابتة ، عمادها الكتاب والسنة والإجماع ، وكل دعوى في اتباع مذهب السلف لا تقبل مالم تكن مبنية على منهجهم الواضح المستقيم . ولا تزال - والحمد لله - في كل زمن طائفة قائمة بالحق ، تدعو إليه ، وتجاهد في سبيله ، وتجدد ما اندرس من معالمه ، لا يضرها من خذلها ولا من خالف أمرها .

ومن خلال ما كتبه أئمة السنة - وخاصة أصحاب القرون المفضلة - سواء كان شرحا للعقيدة ، أو ردا على خصومها ، تكونت معالم بارزة ، ومنطلقات واضحة ، تحدد المنهج الحق لمن أراد أن يسلكه والطريق الصحيح لمن رام خدمة دينه وعقيدته وابتغاء رضوان ربه .

٢ - ومن خلال عرض حياة شيخ الإسلام وعصره ، تبين كيف كان ذلك العصر مليئا بالأحداث الجسام ، وكيف كان شيخ الإسلام ابن تيمية علما بارزا ، وإماما عظيما ، كان له أثر واضح في تلك الأحداث . السياسية منها والعلمية .

٣ - ظهور شيخ الإسلام في ذلك العصر الذي طغت فيه الطوائف المنحرفة من باطنية ورافضة ، وصوفية ، ومعتزلة وأشاعرة وغيرها - على أنه المدافع والمنافح عن مذهب وعقيدة السلف أمام هؤلاء جميعا . وقد ترك على إثر ذلك تراثا ضخما ، تمثل في عشرات المجلدات في شتى الفنون . يجمعها الدفاع عن مذهب السلف والرد على خصومه .

٤ - وشيخ الإسلام كان له منهج واضح في عرضه لعقيدة أهل السنة والجماعة أو في الرد على مخالفيها ، وأبرز ما في هذا المنهج - إضافة إلى اعتماده على الكتاب والسنة وأقوال السلف ، وتأدبه بأدبهم - ثباته على منهج محدد ، فلم يتناقض و لم تتغير قناعاته ، و لم تختلف به المناهج والسبل كما حدث لغيره ،

وإنما بقي ثابتا صامدا مع كثرة المحن والأحداث التي مرت به . وهذا واضح جدا في كتبه التي وصلت إلينا ، فهي على كثرتها ، وتكرار بعض موضوعاتها لم يلاحظ عليه تناقض أو تراجع أو تردد ، وهذا راجع إلى سلامة المنطلق والأساس الذي كان يعتمد عليه في كتبه .

٥ – أما مذهب الأشاعرة فقد تبين من خلال الفصول المتعلقة به ، كيف كانت نشأة المذهب وكيف انتشر وكيف تطور على يد أعلامه لا إلى القرب من مذهب السلف وإنما إلى البعد عنهم ، وخاصة قربه من مذهب المعتزلة ، والصوفية والفلاسفة .

أما مؤسس المذهب أبو الحسن الأشعري فقد كان أقرب إلى مذهب السلف **ممن جاء بعده من أتباعه ، وهو وإن كان في الإبانة قرب جدا من السلف إلا أنه بقيت عليه بقايا من مذهب المعتزلة .**

٦ – أما موقف ابن تيمية من الأشاعرة فقد تبين مما سبق :

أ – أن شيخ الإسلام وهو يواجه أعداء الإسلام من النصارى والتتار والرافضة ، إلا أنه لم يقل – كما يدعي البعض – ينبغي أن نتفرغ للعدو الأكبر وندع الخلافات التي بيننا ، وإنما رد على هؤلاء وجاهدهم بيده ولسانه وقلمه ، كما رد على أشاعرة عصره وفضح ماكانوا فيه من تجهم وتصوف . وبين أن أولئك الأعداء ماتسلطوا على المسلمين إلا لأجل تفريطهم وبعدهم عن مذهب أهل السنة ، ووقوعهم في المعاصي والكبائر ، والظلم وعدم العدل .

وحين تبدأ ساعة الجد والجهاد يركز على العدو الأصلي ويعمل على جمع الصفوف ، ولم الشعث ، وحث الناس جميعا على البذل والتضحية في سبيل الله .

ب – ومن خلال ردوده ومناقشاته للأشاعرة برز في منهجه أمران :

أحدهما : إنصاف خصومه الأشاعرة ، واعترافه بما معهم من حق .

وثانيهما : الرد عليهم فيما خالفوا فيه مذهب أهل السنة بتقعيد الردود وتأصيلها ، إضافة إلى المناقشات المفصلة لكل مسألة من مسائل العقيدة التي جانبوا فيها الحق والصواب .

ومن ثم جاءت ردوده شاملة لمسائل توحيد الربوبية ، والألوهية ، والأسماء والصفات ، والقدر والإيمان وغيرها .

جـ – وردود شيخ الإسلام أظهرت مافي مذهب الأشاعرة من انحرافات شملت أغلب جوانب العقيدة . ومن ثم فكتبهم الكلامية – وإن كثرت وانتشرت – إلا أنها لايجوز أن تكون مصدرا لتدريس عقيدة أهل السنة والجماعة ، كما لا يجوز أن تعتبر ممثلة لمذهب السلف ، ولو ادعى ذلك المدعون .

وفي الختام فهذا جهد المقل أقدمه ، فما كان فيه من صواب فمن الله وهو المحمود على توفيقه ، وماكان فيه من خطأ فمني ومن الشيطان . وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين . والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم .



« الفهـارس »

أولا : « فهرس الايات القرآنية »

سورة آل عمران

سورة النساء

سورة المائدة

سورة الأنعام

رقم الآية		رقم الصفحة
سورة المسد		
١	....	١٢٩١
١،٣	....	٤٣١
سورة الاخلاص		
١	....	٩٥٤،٩٥٦،١٢٩١،
١،٢	....	٨٨٩
٤	....	٢٧٥،٢٨١،٥٤٠، ٩٥٧،٩٦٣

* * *



ثانيا : فهرس الأحاديث والآثار

* * *



ثالثا : « فهرس الأعلام المترجم لهم في الحاشية »

الصفحة

* * *

رابعا : « فهرس الطوائف والمصطلحات »

الصفحة

* * *

خامسا : « فهرس الأمكنة والمواضع »

الصفحة

* * *

سادسا : « فهرس الشعر »

* * *

سابعا : فهرس المراجع والمصادر

أ - المخطوطات ، والرسائل الجامعية المطبوعة على الآلة الكاتبة :

١ - ابطال التأويلات لأخبار الصفات ، للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن الفراء ، الحنبلي ، مصورة عن مكتبة السيد صبحي البدري السامرائي ، بغداد .

٢ - أبكار الأفكار ، للآمدي ، مخطوطة ، دار الكتب المصرية رقم ١٦٠٣ ، علم كلام .

٣ - ابن الجوزي بين التفويض والتأويل ، اعداد أحمد عطية الزهراني ، رسالة ماجستير ، جامعة أم القرى ، فرع العقيدة ، مطبوعة على الآلة الكاتبة .

٤ - أبو الحسن الأشعري بني المعتزلة والسلف ، اعداد هادي بن أحمد علي طالبي ، رسالة ماجستير من كلية الشريعة بمكة المكرمة ، (جامعة أم القرى حاليا) فرع العقيدة ، مطبوعة على الآلة الكاتبة .

٥ - أصول السنة ، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي زمنين ، مصورة من مكتبة الشيخ حماد الأنصاري ، المدينة المنورة .

٦ - كتاب الأقاليم ، لأبي إسحاق الفارسي ، المعروف بالاصطخرى ، مخطوطة مصورة ، مع دراسة وحواشي بعناية المستشرق د/مولر ، ١٨٣٩ م .

٧ - الانتصار للقرآن ، لأبي بكر الباقلاني ، الجزء الأول ، مصور عن مخطوطة قره مصطفى باشا رقم ٦ ، مكتبة بايزيد في استانبول ، تصوير معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية ، في إطار جامعة فرانكفورت . ألمانيا الاتحادية ، يصدرها/فؤاد سزكين .

٨ - ايضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل ، لبدر الدين بن جماعة ، مخطوط ، دار الكتب المصرية ، رقم ٦٠٦ علم كلام .

٩ - بين أبي الحسن الأشعري والمنتسبين إليه في العقيدة ، لخليل إبراهيم الموصلي ، رسالة ماجستير ، مطبوعة على الآلة الكاتبة ، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة .

١٠ - تأويل الأحاديث المشكلة ، لأبي الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبري ، مخطوطة مجاميع طلعت ، القاهرة ، رقم ٤٩١ .

١١ - التبصرة في أصول الدين ، على مذهب الإمام الجليل ناصر السنة وقامع البدعة أحمد بن حنبل ، تأليف أبي الفرج عبد الواحد بن محمد بن علي الشيرازي ، ثم المقدسي الدمشقي الحنبلي ، تحقيق إبراهيم بن محمد الدوسري ، رسالة ماجستير ، في قسم العقيدة ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، مطبوع على الآلة الكاتبة .

١٢ - تفسير ابن أبي حاتم ، الجزء الأول ، تحقيق الدكتور/أحمد بن عبد الله الزهراني ، رسالة

دكتوراه من جامعة أم القرى ، مكة المكرمة ، مطبوعة على الآلة الكاتبة .

١٣ - مختصر الحجة في بيان المحجة ، تأليف قوام السنة أبي القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل الأصبهاني ، مخطوطه ، تركيا ، مكتبة أحمد الثالث ، رقم المخطوط ١٣٩٥ .

١٤ - الرد على من أنكر الحرف والصوت ، للإمام أبي نصر عبيد الله بن سعيد بن حام السجزي ، تحقيق/محمد باكريم باعبد الله ، رسالة ماجستير ، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، شعبة العقيدة ، مطبوعة على الآلة الكاتبة .

١٥ - الرسالة إلى أهل الثغر ، لأبي الحسن الأشعري ، مصورة في معهد المخطوطات العربية بمصر ، رقم ١٠٥ توحيد ، مأخوذة عن الأصل المخطوط بتركيا ، استانبول ، مكتبة مروان كشك ، رقم ٥١٠ .

١٦ - الرسالة التسعينية في الأصول الدينية ، لصفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي ، نسخة كتبها عمر بن إبراهيم الواسطي شعبة العقيدة ، مطبوعة على الآلة الكاتبة .

١٧ - السنة لأبي بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال ، ت/عطية عتيق الزهراني ، رسالة دكتوراه ، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، شعبة العقيدة ، مطبوعة على الآلة الكاتبة .

١٨ - شرح الأصبهانية ، لشيخ الإسلام ابن تيمية ، تحقيق/محمد بن عودة السعوي ، رسالة دكتوراه ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين بالرياض ، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة ، مطبوعة على الآلة الكاتبة .

١٩ - عقيدة السلف وأصحاب الحديث ، للصابوني ، تحقيق/ناصر بن عبد الرحمن الجديع ، رسالة ماجستير من قسم العقيدة ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، مطبوعة على الآلة الكاتبة .

٢٠ - الكلابية وأثرها في المدرسة الأشعرية ، رسالة دكتوراه ، كلية أصول الدين ، قسم العقيدة والفلسفة ، القاهرة ، مطبوعة على الآلة الكاتبة .

٢١ - مسند الصحيحين ، تأليف عبد الحق الهاشمي ، مصوره عن أصل المؤلف المخطوط ، بإشراف ولده أبي تراب .

٢٢ - نزهة الألباب في الألقاب ، لابن حجر العسقلاني ، تحقيق/عبد العزيز السديري ، رسالة ماجستير في قسم السنة ، كلية أصول الدين بالرياض ، مطبوع على الآلة الكاتبة .

٢٣ - نقض تأسيس الجهمية - ويسمى نقض أساس الجهمية - أو بيان تلبيس الجهمية ، لابن تيمية ، مخطوطة من ثلاثة أجزاء ، جامعة الملك سعود بالرياض رقم ٢٥٩٠ .

٢٤ - نهاية العقول ودراية الأصول ، لفخر الدين الرازي ، مخطوطة .

٢٥ - النور اللامع والبرهان الساطع في شرح عقائد أهل السنة ، لأبي جعفر الطحاوى ، تأليف بكير التركي الناصري ، نجم الدين أبو شجاع ، مخطوطة ، تركيا ، بني جامع

رقم ٧٦٠ ، وهي الآن ضمن المكتبة السليمانية ، رقم عام ٢٩٧٣ .

ب - المصادر والمراجع المطبوعة :

٢٦ - آثار البلاد وأخبار العباد ، للغزويني ، ط دار صادر ، بيروت .

٢٧ - آداب الشافعي ومناقبه لابن أبي حاتم الرازي ، ت/عبد الغني عبد الخالق ، طبعة مصورة ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

٢٨ - الآداب ، للبيهقي ، ت/محمد عبد القادر ، ط الأولى ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

٢٩ - آدب النفوس ، للحارث المحاسبي ، ت/عبد القادر أحمد عطا ، ط ١٩٨٤ م ، دار الجيل ، بيروت .

٣٠ - الإبانة عن أصول الديانة ، لأبي الحسن الأشعري ، ت/فوقية حسين محمود ، ط الأولى ١٣٩٧ هـ/١٩٧٧ م ، دار الأنصار ، القاهرة .

ط أخرى : دائرة المعارف العثمانية ، الهند ، الطبعة الثالثة ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م ، طبعت مع الرسائل السبعة في العقائد .

٣١ - ابن تيمية السلفي ، تأليف/محمد خليل الهراس ، ط ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

٣٢ - ابن تيمية ، لأبي زهره ، ط دار الفكر العربي ، القاهرة .

٣٣ - ابن تيمية ليس سلفيا ، تأليف/منصور محمد عويس ، ط الأولى ١٩٧٠ م ، دار النهضة العربية ، القاهرة .

٣٤ - ابن تيمية والتصوف ، مصطفى حلمي ، دار الدعوة ، الاسكندرية .

٣٥ - ابن رشد الحفيد ، تأليف/حمادي العبيدي ، ط ١٩٨٤ م الدار العربية للكتاب ، طرابلس : ليبيا ، تونس .

٣٦ - ابن رشد فيلسوف قرطبة ، بقلم ماجد فخرى ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٠ م .

٣٧ - ابن رشد للعقاد ، ط الرابعة ، دار المعارف بمصر .

٣٨ - ابن رشد والغزالي (التهافتان) ، دراسة ومختارات /يوحنا قمبر ، ط الثانية دار المشرق ، بيروت .

٣٩ - أبو جعفر الطحاوي وأثره في الحديث ، تأليف/عبد المجيد محمود ، ط ١٣٩٥ هـ ١٩٧٥ م ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، وزاره الثقافة في مصر .

٤٠ - اتحاف السادة المتقين ، شرح احياء علوم الدين ، للزبيدي ، ط مصورة دار الفكر .

٤١ – اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء ، لأحمد بن علي المقريزي ، ت/جمال الدين الشيال ، ط ١٣٨٧ هـ/١٩٦٧ م ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة .
٤٢ – الاتقان في علوم القرآن للسيوطي ، ت/محمد أبو الفضل إبراهيم ، طبع ونشر مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني ، القاهرة .
٤٣ – اثبات صفة العلو ، لابن قدامه المقدسي ، ت/بدر البدر ، ط الأولى ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦ م الدار السلفية ، الكويت .
٤٤ – اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية ، لابن القيم ، ط الأولى ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
٤٥ – الاجماع ، لأبي بكر بن المنذر ، ت/أبي حماد صغير أحمد ضيف ، ط الأولى ١٤٠٢ هـ ١٩٨٢ م ، دار طيبة ، الرياض .
٤٦ – الأحاديث العوالي من جزء ابن عرفة العبدي ، رواية شيخ الإسلام ابن تيمية ، انتقاء الحافظ الذهبي ، ت/عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي ، ط الأولى ١٤٠٧ هـ ، دار الكتب السلفية ، القاهرة .
٤٧ – أحاديث القصاص ، لابن تيمية ، ت/محمد الصباغ ، ط الثانية ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م ، المكتب الإسلامي ، دمشق بيروت .
٤٨ – أحاديث مختاره من موضوعات الجورقاني وابن الجوزي ، للذهبي ، ت/عبد الرحمن الفريوائي ، ط الأولى ١٤٠٤ هـ ، مكتبة الدار بالمدينة المنورة .
٤٩ – الإحاطة في أخبار غرناطه ، تأليف/لسان الدين بن الخطيب ، ت/محمد عبد الله عنان ، ط الثانية ١٣٩٣ هـ/١٩٧٣ م ، الناشر مكتبة الخانجي ، القاهرة .
٥٠ – الاحتجاج بالقدر ، لابن تيمية ، ط ١٣٩٣ هـ/١٩٧٣ م ، المكتب الإسلامي بيروت .
٥١ – أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، للمقدسي المعروف بالبشارى ، ط الثانية ، ليدن ، مطبعة بريل ١٩٠٩ م ، طبعة مصورة عنها .
٥٢ – أحكام أهل الذمة ، لابن القيم ، ت/الدكتور صبحي الصالح ، ط الثانية ١٤٠١ هـ/ ١٩٨١ م ، دار العلم للملايين ، بيروت .
٥٣ – الإحكام في أصول الأحكام ، للآمدي ، علق عليه الشيخ عبد الرزاق عفيفي ، صححه عبد الله بن غديان ، وعلي الحمد الصالحي ، ط الأولى ١٣٨٧ هـ .
٥٤ – إحياء علوم الدين للغزالي ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي ، القاهرة .
٥٥ – أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، للقفطي ، ط دار الآثار ، بيروت .
٥٦ – أخبار القضاه ، لوكيع/محمد بن خلف بن حبان ، ط مصورة عالم الكتب ، بيروت .

٥٧- أخبار مكة وما فيها من الآثار ، لأبي الوليد محمد بن عبد الله الأزرقي ، ت/رشدي ملحس ، ط الثانية ١٣٨٥ هـ/١٩٦٥ م ، دار الثقافة ، مكة المكرمة .

٥٨ - أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم ، لأبي عبد الله محمد بن علي بن حماد ت/التهامي نقره ، وعبد الحليم عويس ، دار العلوم ، الرياض .

٥٩ - أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين ، لأبي بكر الصنهاجي ، المكني بالبيدق ، ط ١٩٧١ م ، دار المنصور للطباعة والوراقة ، الرباط .

٦٠ - الأدب المفرد للبخاري ، صححه محمد هشام البرهاني ، ط ١٤٠١ ه/١٩٨١ م ، نشر دولة الإمارات وزارة العدل والشؤون الإسلامية .

٦١ - الأدلة البينة النورانية في مفاخر الدولة الحفصية ، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن الشماع ، ت الطاهر المعموري ، ط ١٩٨٤ م ، الدار العربية للكتاب ، طرابلس : ليبيا ، وتونس .

٦٢ - الأذكار ، للنووي ، ت/محيى الدين مستو ، ط الأولى ١٤٠٧ هـ/١٩٨٦ م ، دار ابن كثير ، دمشق ، بيروت ، مكتبة دار التراث ، المدينة المنورة .

٦٣ - الأربعون حديثا (مشيخة ابن تيمية) برواية الذهبي ، ت/عبد العزيز السيروان ، ط الأولى ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م ، دار العلم ، بيروت ، وطبعت مع مجموع الفتاوى جـ ١٨ .

٦٤ - الأربعين في أصول الدين للرازي ، ط الأولى ، دائرة المعارف العثمانية الهند ، ١٣٥٣ هـ .

٦٥ - الأربعين في أصول الدين للغزالي ، ط الثانية ، دار الآفاق الجديدة ، ١٩٧٩ م ، بيروت .

٦٦ - الأربعين النووية (طبعت مستقله) ومع جامع العلوم والحكم ، ط الرابعة ١٣٩٣ هـ/١٩٧٣ م ، مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة .

٦٧ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد للجويني ، ت/محمد يوسف موسى ، علي عبد الحميد ، مكتبة الخانجي ، مصر ، ومكتبة المثنى ببغداد ، ١٣٦٩ هـ/١٩٥٠ م .

٦٨ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، للشوكاني ، ط الأولى ١٣٥٦ هـ/ ١٩٣٧ م ، مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة .

٦٩ - ارواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل ، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني ، ط الأولى ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م ، المكتب الإسلامي ، بيروت .

٧٠ - أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض ، لشهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلسماني ، الأجزاء الثلاثة الأولى ت/السقا ، الأبياري ، شلبي ، القاهرة ، ١٣٥٨ هـ/١٩٣٩ م . والجزء الرابع والخامس ت/سعيد أعراب مع آخرين ، طبعا مع مصورة الأجزاء الأولى ، نشر صندوق إحياء التراث الإسلامي المشترك بين المغرب والإمارات ، ١٩٨٧ م .

٧١ – أساس التأويل ، للقاضي النعمان (الإسماعيلي) ، ت/عارف تامر ، دار الثقافة ، بيروت .

٧٢ – أساس التقديس ، للرازي ، ط ١٣٥٤ هـ/١٩٣٥ م ، مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة .
طبعة أخرى بتحقيق أحمد حجازي السقا ، ط ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة .

٧٣ – الإستغاثة ، لابن تيمية ، (الجزء الأول من تلخيص الإستغاثة ، والثاني من الإستغاثة الأصل) طبع الجزءان باسم تلخيص الإستغاثة ، انظر : تلخيص الإستغاثة .

٧٤ – الإستقامة ، لابن تيمية ، ت/محمد رشاد سالم ، ط الأولى ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، الرياض .

٧٥ – الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة ، المعروف بالموضوعات الكبرى ، تأليف /ملا علي القاري ، ت محمد الصباغ ، ط ١٣٩١ هـ/١٩٧١ م ، دار الأمانة ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

٧٦ – الإسلام والخلافة ، علي الخربوطلي ، ط ١٩٦٩ م ، دار بيروت .

٧٧ – أسماء مؤلفات ابن تيمية ، لتلميذه ابن القيم ، ت/صلاح الدين المنجد ، ط الثالثة ، ١٩٧٦ م ، دار الكتاب الجديد ، بيروت .

٧٨ – الأسماء والصفات ، للبيهقي ، تعليق الكوثري ، ط مصورة ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .

٧٩ – الإسماعلية تاريخ وعقائد ، تأليف إحسان الهي ظهير ، ط الأولى ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م ، الناشر إدارة ترجمان السنة ، لاهور ، باكستان ، طباعة دار عالم الكتب ، الرياض .

٨٠ – الإشارات الحسان المرفوعة إلى حبر فاس وتلمسان ، لأبي عبد الله بن غازي (ضمن أزهار الرياض في أخبار عياض ، للمقري التلمساني ، جـ ٣ ص ٦٥–٨٧) .

٨١ – إشارات المرام من عبارات الإمام ، تأليف كمال الدين أحمد البياضي الحنفي ، ت/يوسف عبد الرزاق ، ط الأولى ١٤٣٦٠ هـ/١٩٤٩ م ، مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة .

٨٢ – الإشارات والتنبيهات لابن سينا ، مع شرح الطوسي ، ت/سليمان دنيا ، ط ١٩٦٠ م ، دار المعارف بمصر .

٨٣ – الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ، للعز بن عبد السلام ، الناشر المكتبة العلمية بالمدينة المنورة .

٨٤ – إشارة التعيين وتراجم النحاة واللغويين ، تأليف /عبد الباقي بن عبد المجيد ، اليماني ، ت/عبد المجيد دياب ، ط الأولى ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م ، نشره مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، الرياض .

٨٥ - الأشاعرة ، لأحمد صبحي (ضمن سلسلة في علم الكلام) ، ط الرابعة ١٩٨٢ م ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الاسكندرية .
٨٦ - الأشعري ، تأليف /حمود غرابه ، الناشر : مكتبة الخانجي بمصر .
٨٧ - الإصابة في تمييز الصحابة ، لابن حجر العسقلاني ، ت/علي محمد البجاوي ، دار نهضة مصر ، القاهرة .
٨٨ - اصطلاحات الصوفية ، تأليف كمال الدين عبد الرزاق القاشاني ، ت/محمد كمال جعفر ، ط ١٩٨١ م ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة .
٨٩ - أصول الدين ، لأبي منصور عبد القاهر البغدادي ، ط الأولى ١٣٤٦ هـ/١٩٢٨ م ، استانبول ، طبعة مصورة عنها عام ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
٩٠ - أصول السرخسي ، للإمام أبي بكر محمد بن أحمد السرخسي ، ت/أبو الوفا الأفغاني ، نشر لجنة إحياء المعارف العثمانية ، طبعة مصورة ، دار المعرفة ، بيروت .
٩١ - أصول الفقه وابن تيمية ، تأليف/صالح المنصور ، ط الأولى ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م .
٩٢ - الأضحوية في المعاد ، لابن سينا ، ت/حسن عاصي ، ط الثانية ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧ م ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت .
٩٣ - أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ، تأليف/محمد الأمين الشنقيطي ، ط ١٣٨٦ هـ/١٩٦٧ م ، مطبعة المدني .
٩٤ - أضواء توضيحيه على تاريخ المارونيه ، للدكتور زكي النقاش ، ط ١٩٧٠ م ، توزيع دار لبنان ، بيروت .
٩٥ - الإعتصام ، للشاطبي ، المكتبة التجارية الكبرى ، بمصر .
٩٦ - إعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، للرازي ، ت/علي سامي النشار ، ط ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
طبعة أخرى : معها المرشد الأمين إلى إعتقاد فرق المسلمين والمشركين ، تأليف/ طه عبد الرؤوف سعد ، ومصطفى الهواري ، مكتبة الكليات الأزهريه ، القاهرة ١٣٩٨ هـ .
٩٧ - الإعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد ، للبيهقي ، ت/أحمد عصام الكاتب ، ط الأولى ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت .
٩٨ - إعجاز القرآن ، للباقلاني ، ت/السيد أحمد صقر ، ط الثالثة ، دار المعارف بمصر .
٩٩ - إعراب القرآن للنحاس ، ت/زهير غازي زاهد ، ط الثانية ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م ، عالم الكتب ، مكتبة النهضة العربية ، بيروت .

١٠٠ -الأعلام العلية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية للبزار ، ت/زهير الشاويش ، ط الثالثة ١٤٠٠ هـ ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، طبعة أخرى بتحقيق/المنجد .
١٠١ -أعلام الفلسفة الحديثة ، تأليف/رفقي زاهر ، ط الأولى ١٩٧٩ م ، توزيع مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة .
١٠٢ -أعلام الموقعين عن رب العالمين ، لابن قيم الجوزية ، ت/عبد الرحمن الوكيل ، نشر دار الكتب الحديثة ، القاهرة .
١٠٣ -أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام ، تأليف/عمر رضا كحاله ، ط الثالثة ١٣٩٧ هـ/١٩٧٧ م ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .
١٠٤ -أعلام الورى بمن ولي نائباً من الأتراك بدمشق الشام الكبرى ، محمد بن طولون الصالحي الدمشقي ، ت/محمد أحمد دهمان ، ط الثانية ١٣٨٣ هـ/١٩٦٤ م ، دار الفكر ، دمشق .
١٠٥ -الأعلام ، للزركلي ، ط السادسة ١٩٨٤ م ، دار العلم للملايين ، بيروت .
١٠٦ -الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ، للسخاوي ، ت/فرانز روزنثال ، ترجمة صالح العلي ، ط الأولى ١٤٠٧ هـ/١٩٨٦ م ، مؤسسة الرسالة بيروت ، (أفردت من كتاب علم التاريخ عند المسلمين ، وطبعت من جديد) .
١٠٧ -الإفتخار ، للداعي الإسماعيلي أبي يعقوب السجستاني ، ت/مصطفى غالب ، دار الأندلس ، بيروت .
١٠٨ -أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات ، تأليف /مرعي بن يوسف الكرمي المقدسي ، الحنبلي ، ت/شعيب الأرناؤوط ، ط الأولى ١٤٠٦ هـ/١٩٨٥ م ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .
١٠٩ -الإقتصاد في الإعتقاد ، للغزالي ، ط الأولى ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
١١٠ -إقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم ، لابن تيمية ، ت/ناصر العقل ، ط الأولى ١٤٠٤ هـ .
١١١ -أقوم ما قيل في القضاء والقدر لابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، جـ ٢ ، ط الرياض .
١١٢ -الأكسير في علم التفسير ، تأليف/سليمان بن عبد القوي الصرصري ، الطوفي ، ت/عبد القادر حسين ، نشر مكتبة الآداب ، القاهرة .
١١٣ -الأكليل في المتشابه والتأويل ، لابن تيمية ، ضمن مجموع الفتاوى جـ ١٣ .
١١٤ -الأكمال في رفع الإرتياب عن المؤتلف والمختلف من الأسماء والكنى والأنساب ، لابن ماكولا ، صححه وعلق عليه/عبد الرحمن بن يحيى المعلمي ، ط الأولى ، دائرة

المعارف العثمانية ، الهند ١٣٨١ هـ إلى عام ١٣٨٦ هـ .
١١٥ -الله وصفاته في اليهودية والنصرانية والإسلام ، تأليف/أحمد حجازي السقا ، ط الأولى ١٣٩٨ هـ/١٩٧٨ م ، الناشر : دار النهضة العربية ، القاهرة .
١١٦ -الجام العوام عن علم الكلام ، للغالي ، تعليق/محمد المعتصم بالله البغدادي ، ط الأولى ١٤٠٦ هـ/١٩٨٥ م ، دار الكتاب العربي ، بيروت .
١١٧ -الأمارات الأرتقية في الجزيرة والشام ، تأليف/عماد الدين خليل ، ط الأولى ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .
١١٨ -الإمام ابن تيمية وقضية التأويل ، تأليف/محمد السيد الجليند ، ط الثالثة ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م ، شركة مكتبات عكاظ جدة ، الدمام .
١١٩ -إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية ، لعلي عبد الفتاح المغربي ، ط الأولى ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م ، مكتبة وهبة ، القاهرة .
١٢٠ -الإمام الجويني ، تأليف/محمد الزحيلي ، ط الأولى ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م سلسلة أعلام المسلمين ، دار القلم ، دمشق ، بيروت .
١٢١ -إمام الحرمين حياته وعصره ، عبد العظيم الديب ، ط الأولى ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م ، دار القلم ، الكويت .
١٢٢ -الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل ، تأليف/محمد إبراهيم الفيومي ، ط الأولى ١٩٧٦ م ، مكتبة الانجلو المصرية .
١٢٣ -الإمام في بيان أدلة الأحكام ، للعز بن عبد السلام ، ت/رضوان غربية ، ط الأولى ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧ م دار البشائر الإسلامية ، بيروت .
١٢٤ -الإمام القشيري : سيرته ، آثاره ، مذهبه في التصوف ، تأليف/إبراهيم بسيوني ، ط ١٣٩١ هـ/١٩٧٢ م ، مجمع البحوث الإسلامية ، القاهرة .
١٢٥ -الأموال ، لأبي عبيد القاسم بن سلام ، ت/محمد خليل هراس ، ط الثانية ١٣٩٥ هـ/١٩٧٥ م ، منشورات/مكتبة الكليات الأزهرية ، دار الفكر ، القاهرة .
١٢٦ -الأمير الشاعر أبو الربيع سليمان الموحدي ، تأليف/عباس الجراري ، ط الأولى ١٣٩٤ هـ/١٩٧٤ م ، دار الثقافة ، الدار البيضاء ، المغرب .
١٢٧ -أنباه الرواة على أنباء النحاة ، جمال الدين القفطي ، ت/محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط الأولى ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م ، دار الفكر العربي ، القاهرة مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت .
١٢٨ -أنباء الغمر بأبناء العمر ، لابن حجر العسقلاني ، ط الأولى ، دائرة المعارف العثمانية ، الهند ١٣٨٧ هـ/١٩٦٧ م .

١٢٩ - الإنتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء - مالك والشافعي وأبي حنيفة ، لابن عبد البر ، طبعة مصورة ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

١٣٠ - الأنساب ، للسمعاني ، الأجزاء الأولى بتحقيق/عبد الرحمن المعلمن ، والباقي تحقيق آخرين ، الناشر/محمد أمين دمج ، بيروت ، ط الثانية ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م .

١٣١ - الإنسان هل هو مسير أم مخير ؟ تأليف/فؤاد العقلي ، ط الأولى ١٩٨٠ م ، مكتبة الخانجي ، القاهرة .

١٣٢ - الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل ، تأليف/مجير الدين الحنبلي ، ط ١٩٧٣ م ، مكتبة المحتسب ، عمّان ، الأردن ، توزيع دار الجيل ، بيروت .

- الانصاف ، للباقلاني ، انظر رسالة الحرة .

١٣٣ - انقاذ البشر من الجبر والقدر ، لابن المرتضى ، نشره وصححه علي الخاقاني النجفي ، مطبعة الراعي ، النجف ١٣٥٤ هـ/١٩٣٥ م .

(وله طبعة أخرى ضمن رسائل العدل والتوحيد ، ت/محمد عماره ، دار الهلال ١٩٧١ م) ، القاهرة .

١٣٤ - أنوار التنزيل ، للبيضاوي ، مع حاشية الشيخ زاده ، ط مصورة ، المكتبة الإسلامية ، تركيا .

١٣٥ - الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس ، تأليف/علي بن أبي زرع الفاسي ، ط ١٩٧٣ م ، دار المنصور للطباعة ، الرباط .

١٣٦ - أهل الذمة في مصر في العصور الوسطى ، تأليف/قاسم عبده قاسم ، ط الثانية ١٩٧٩ م ، دار المعارف بمصر .

١٣٧ - الأوائل ، لابن أبي عاصم ، ت/محمد بن ناصر العجمي ، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي ، الكويت .

١٣٨ - الأوائل ، للطبراني ، ت/محمد شكور امرير ، ط الأولى ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، دار الفرقان ، عمّان ، الأردن .

١٣٩ - إيثار الحق على الخلق ، لابن الوزير اليمني الصنعاني ، ت/أحمد مصطفى حسين صالح ، ط ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م ، الدار اليمنية للنشر والتوزيع .

١٤٠ - إيضاح الكلام فيما جرى للعز بن عبد السلام في مسألة الكلام ، لمحمد عبد اللطيف ، ابن العز بن عبد السلام ، دار الأنوار ، القاهرة ، ١٣٧٠ هـ .

١٤١ - إيضاح المبهم من معاني السلم في المنطق ، للشيخ أحمد الدمنهوري ، مع شرح الأخضري على السلم ، وعليهما حاشية الباجوري ، ط ١٣٦٧ هـ/١٩٤٨ م ، مصطفى البابي الحلبي .

١٤٢ - الإيمان الأوسط ، لابن تيمية ، ضمن مجموع الفتاوى جـ ٧ ، ط الرياض .

١٤٣ – الإيمان ، لابن تيمية ، ط الثانية ١٣٩٢ هـ ، المكتب الإسلامي .
١٤٤ – الباز الأشهب المنقض على مخالفي المذهب ، لابن الجوزي ، ت/محمد منير الإمام ، ط الأولى ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧ م ، دار الجنان ، بيروت .
١٤٥ – الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث ، للحافظ ابن كثير ، تأليف/أحمد شاكر ، ط ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
١٤٦ – البحر الزخار ، لابن المرتضى ، طبعة مصورة ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٣٩٤ هـ/١٩٧٥ م .
١٤٧ – بحر العلوم (تفسير القرآن الكريم) ، لأبي الليث السمرقندي ، ت/عبد الرحيم الزفة ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م .
١٤٨ – بحر الكلام في علم التوحيد ، لأبي المعين النسفي ، بدون تاريخ .
١٤٩ – البحر المحيط ، لأبي حيان الأندلسي ، ط مصورة ، مكتبة النصر الحديثة ، الرياض .
١٥٠ – بحوث ودراسات في تاريخ العصور الوسطى ، سعيد عبد الفتاح عاشور ، ط ١٩٧٧ م جامعة بيروت العربية .
١٥١ – بدائع الزهور في وقائع الدهور ، لمحمد بن أحمد بن إياس الحنفي ، ت/محمد مصطفى ، ط الثانية ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة .
١٥٢ – بدائع الفوائد ، لابن القيم ، تعليق وتصحيح محمود غانم غيث ، ط الثانية ١٣٩٢ هـ/١٩٧٢ م ، الناشر/مكتبة القاهرة .
١٥٣ – البداية والنهاية ، لابن كثير ، ط الأولى ١٩٦٦ م ، مكتبة المعارف ، بيروت ، مكتبة النصر ، الرياض ، طبعة مصورة .
١٥٤ – البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ، للشوكاني ، ط الأولى ١٣٤٨ هـ ، مطبعة السعادة ، القاهرة .
١٥٥ – البدع والنهي عنها ، تأليف/محمد بن وضاح القرطبي ، ت/محمد أحمد دهمان ، ط الثانية ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م ، دار البصائر ، دمشق .
١٥٦ – البذل والبرطلة زمن سلاطين المماليك ، تأليف/أحمد عبد الرزاق الحمد ، ط ١٩٧٩ م ، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة .
١٥٧ – براءة الأشعريين من عقائد المخالفين ، تأليف/أبي حامد مرزوق ، ط ١٣٨٧ هـ/ ١٩٦٧ م ، مطبعة العلم ، بيروت .
١٥٨ – برنامج التجيبي : القاسم بن يوسف التجيبي السبتي ، ت/عبد الحفيظ منصور ، ط ١٩٨١ م ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا ، تونس .
١٥٩ – برنامج المجاري ، لأبي عبد الله محمد المجاري الأندلسي ، ت/محمد أبو الأجفان ، ط الأولى ٩٨٢ م ، دار الغرب الاسلامي ، بيروت .

١٦٠ - البرهان في أصول الفقه ، للجويني ، تحقيق/عبد العظيم الديب ، طـ الثانية ١٤٠٠ هـ ، دار الأنصار ، القاهرة .

١٦١ - البرهان في علوم القرآن ، لبدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي ، ت/محمد أبو الفضل إبراهيم ، طـ الثانية ، عيسى البابي الحلبي ، القاهرة .

١٦٢ - البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان ، تأليف/عباس بن منصور السكسكي الحنبلي ، ت/خليل أحمد الحاج ، طـ الأولى ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م ، دار التراث العربي ، القاهرة .

١٦٣ - البعث والنشور ، للبيهقي ، ت/عامر أحمد حيدر ، طـ الأولى ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م ، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية ، بيروت .

١٦٤ - بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية ، أهل الالحاد القائلين بالحلول والاتحاد ، لابن تيمية ، ت/موسى الدويش ، طـ الأولى ١٤٠٨ هـ/١٩٨٨ م ، مكتبة العلوم والحكم ، المدينة المنورة .

طبعة أخرى : مطبعة كردستان العلمية ، بمعرفة فرج الله الكردي ، القاهرة ١٣٢٩ هـ ، ضمن الجزء السادس من مجموع الفتاوى ، طـ الكردي .

١٦٥ - بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس ، تأليف/أحمد بن يحيى بن عميره الضبي ، طـ ١٩٦٧ م ، دار الكاتب العربي ، سلسلة المكتبة الأندلسية ، القاهرة .

١٦٦ - بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، للسيوطي ، ت/محمد أبو الفضل إبراهيم ، طـ الأولى ١٣٨٤ هـ/١٩٦٤ م ، عيسى البابي الحلبي ، القاهرة .

١٦٧ - بلاد الشام قبل الغزو الصليبي ، تأليف/علي محمد الغامدي ، طـ ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤ م ، المكتب الإسلامي ، دمشق ، بيروت .

١٦٩ - البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات ، والحيل والكهانة والسحر والنارنجات ، للباقلاني ، ت/مكارثي ، المكتبة الشرقية ، بيروت ، ١٩٥٨ م .

١٧٠ - بيان فضل علم السلف على علم الخلف ، لابن رجب ، ت/محمد بن ناصر العجمي ، طـ الأولى ١٤٠٤ هـ/١٩٨٣ م ، دار الأرقم ، الكويت .

طبعة أخرى ، ت/يحيى غزاوي ، طـ الأولى ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م ، دار البشائر الإسلامية .

١٧١ - البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ، لابن عذارى المراكشي ، ت/ كولان ، ليفي بروفنسال ، طـ الثانية ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م ، دار الثقافة بيروت ، (والجزء الرابع منه ت/ إحسان عباس) .

١٧٢ - البيهقي وموقفه من الالهيات ، تأليف/أحمد بن عطية الغامدي ، طـ الثانية ١٤٠٣ هـ/١٩٨٢ م ، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، المجلس العلمي ، إحياء التراث الإسلامي .

١٧٣ -تاج التراجم في طبقات الحنفية ، لابن قطلوبغا ، ط الثانية ، باكستان .
١٧٤ -تاج العروس ، للزبيدي ، ط بولاق ، طبعة مصورة عنها .
١٧٥ -تاج العقائد ، للداعي الإسماعيلي اليمني علي بن محمد بن الوليد ، ت/عارف تامر ، ط الثانية ١٤٠٣ هـ/١٩٨٢ م مؤسسة عز الدين ، بيروت .
١٧٦ -التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول ، لصديق حسن خان تصحيح/عبد الحكيم شرف الدين ، المطبعة الهندية العربية ١٣٨٣ هـ/١٩٦٣ م ، ط الثانية شرف الدين الكتبي وأولاده ، الهند .
١٧٧- تاريخ آداب اللغة العربية ، جرجي زيدان ، علق عليه/شوقي ضيف دار الهلال .
١٧٨ -تاريخ ابن عساكر ، ط مجمع اللغة العربية بدمشق ، عدة أجزاء لعدد من المحققين .
١٧٩ -تاريخ الأدب الجغرافي العربي ، تأليف/اغناطيوس يوليانوفتش ، ترجمة/صلاح الدين عثمان هاشم ، ط لجنة التأليف والترجمة والنشر ، اختارته الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية .
١٨٠ -تاريخ الأدب العربي ، بروكلمان ، الطبعة العربية المترجمة ، ط دار المعارف بمصر .
١٨١ -تاريخ اربل - المسمى : نباهة البلد الخامل بمن ورده من الأماثل ، لأبي البركات المبارك بن أحمد اللخمي الاربلي ، ت/سامي الصقار ، منشورات وزارة الثقافة والاعلام ، العراق ، دار الرشيد للنشر .
١٨٢ -التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل ، تأليف/علي بن أبي الكرم محمد بن محمد ابن عبد الكريم بن الأثير الجزري ، ت/عبد القادر طليمات ، نشر دار الكتب الحديثة بالقاهرة ، ومكتبة المثنى ببغداد .
١٨٣ -تاريخ بغداد ، للخطيب البغدادي ، ط مصورة ، المكتبة السلفية في المدينة المنورة .
١٨٤ -تاريخ بيروت ، اسمه ، أخبار السلف من ذرية بحتر بن علي أمير الغرب ببيروت ، تأليف/صالح بن يحيى ، ت/فرنسيس هويس كال الصليبي ، ط دار المشرق ، بيروت .
١٨٥ -تاريخ التراث العربي ، ترجمة/محمود فهمي حجازي ، فهمي أبو الفضل الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٧ م ، القاهرة .
طبعة أخرى ، لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .
١٨٦ -تاريخ جرجان ، للسهمي ، ط تحت مراقبة/محمد عبد المعيد خان ، الثالثة ، عالم الكتب ، بيروت ١٤٠١ هـ .
١٨٧ -تاريخ الخلفاء ، للسيوطي ، ت/محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار نهضة مصر ، القاهرة .
١٨٨ -تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس ، لحسين بن محمد الديار بكرى ، ط مصورة مؤسسة شعبان ، بيروت .

١٨٩ -تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة ، للدكتور أحمد السعيد سليمان ، دار المعارف بمصر .

١٩٠ -تاريخ دولة آل سلجوق ، لعماد الدين الأصفهاني ، اختصار الفتح بن علي البنداري الأصفهاني ، ، شركة طبع الكتب العربية ، بمصر ١٣١٨ هـ .

١٩١ -تاريخ الدولة الفاطمية ، حسن إبراهيم حسن ، ط الثالثة ١٩٦٤ م ، مكتبة النهضة المصرية .

١٩٢ -التاريخ السياسي لشؤون الأردن في العصر المملوكي ليوسف غوانسة ، ط الثانية ١٩٨٣ م ، دار الفكر ، عمان .

١٩٣ -التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي من القرن الخامس الهجري ، حتى سقوط بغداد ، تأليف/عبد المجيد أبو الفتوح بدوي ، ط الأولى ١٤٠٣ هـ ، عالم المعرفة ، جدة .

١٩٤ -تاريخ الصالحية ، اسمه ، القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية ، لابن طولون ، ت/محمد أحمد دهمان ، مطبوعات مجمع اللغة العربية ، دمشق ، عام ١٤٠١ هـ .

١٩٥ -التاريخ الصغير ، للبخاري ، ت/محمد زايد ، ط الأولى ١٣٩٧ هـ/١٩٧٧ م ، دار الوعي بحلب ، ومكتبة دار التراث بالقاهرة .

١٩٦ -تاريخ قضاة الأندلس ، المسمى كتاب المرتبة العليا ، لأبي الحسن بن عبد الله المالقي ، المكتب التجاري للطباعة والنشر ، بيروت .

١٩٧ -تاريخ الطبري ، المسمى ، تاريخ الرسل والملوك ، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبر ، ت/محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط الثانية ، دار المعارف بمصر .

١٩٨ -تاريخ عطا ملك الجويني (جزء منه) ضمن كتاب «دولة الإسماعيلية في إيران» تأليف/محمد السعيد جمال الدين ، الناشر/مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ١٩٧٥ م .

١٩٩ -تاريخ الفارقي ، لأحمد بن سيف بن علي الفارقي ، ت/بدوي عوض ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٤ م .

٢٠٠ -تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، لمحمد علي أبو ريان ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٧٦ م .

٢٠١ -تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية ، الجزء الأول ، في الشمال الإفريقي ، تأليف/يحيى هويدي ، نشر مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة .

٢٠٢ - تاريخ الفلسفة الإسلامية وهنرى كوربان ، ترجمة/نصير مروة ، حسن قبيسي ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ط الثالثة ١٩٨٣ م .

٢٠٣ - تاريخ الفلسفة الحديثة ، ليوسف كرم ، ط السادسة ، دار المعارف بمصر .

٢٠٤ - تاريخ الفلسفة العربية ، تأليف/حنا الفاخوري وخليل الجر ، ط الثانية ١٩٨٢ م ، دار الجيل ، بيروت .
٢٠٥ - تاريخ الفلسفة في الإسلام ، دي بور ، ترجمة/محمد عبد الهادي أبو ريده ، والخامسة ١٩٨١ م ، دار النهضة العربية ، بيروت .
٢٠٦ - التاريخ الكبير ، للإمام البخاري ، طبع تحت مراقبة محمد عبد المعيد خان ، الهند ، صورتها دار الكتب العلمية ، بيروت .
٢٠٧ - تاريخ مختصر الدول لابن العبري ، صححه أنطون اليسوعي ، ط الثانية ١٩٥٨ م ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت .
٢٠٨ - التأملات في الفلسفة الأولى ، لديكارت ، ترجمة عثمان أمين ، مكتبة الانجلو المصرية .
٢٠٩ - التأويل الإسماعيلي الباطني ومدي تحريفه للعقائد الإسلامية ، تأليف/عبد العزيز سيف النصر ، ط الأولى ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م ، مطبعة الجبلاوي ، القاهرة .
٢١٠ - تأويلات أهل السنة ، للماتريدي ، ت/إبراهيم عوضين ، السيد عوضين ، القاهرة ١٣٩١ هـ/١٩٧١ م ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، الجزء الأول .
٢١١ - تأويل مشكل القرآن ، لابن قتيبة ، ت/السيد أحمد صقر ، ط الثانية ١٣٩٣ هـ/١٩٧١ م ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، الجزء الأول .
٢١٢ - التأويل والحقيقة : قراءة تأويلية للثقافة العربية ، تأليف/علي حرب ، ط الأولى ١٩٨٥ م ، دار التنوير ، بيروت .
٢١٣ - التبصرة في أصول الفقه ، للشيرازي ، إبراهيم بن علي بن يوسف ، ت/محمد حسن هيتو ، دار الفكر ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م .
٢١٤ - التبصير بالدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ، لأبي المظفر الأسفرايني ، علق عليه/محمد زاهد الكوثري ، مكتبة الخانجي بمصر ، والمثنى ببغداد ١٣٧٤هـ/١٩٥٥م .
٢١٥ - تبصير المنتبه بتحرير المشتبه ، لابن حجر العسقلاني ، ت/علي محمد البجاوي ، محمد علي النجار ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة .
٢١٦ - التبيان في إعراب القرآن ، لأبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري ، ت/علي محمد البجاوي ، ط عيسى البابي الحلبي ، القاهرة .
٢١٧ - التبيان في نزول القرآن ، لابن تيمية ، ضمن مجموع الفتاوى جـ ١٢ .
٢١٨ - تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ، لأبي القاسم علي ابن حسن بن هبة الله ابن عساكر الدمشقي ، عني بنشره/القدسي ، طبعة مصورة ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م .

٢١٩ - تتمة المختصر في أخبار البشر (تاريخ ابن الوردي) ، لعمر بن الوردي ، ت/أحمد رفعت البدراوي ، ط الأولى ١٣٨٩ هـ/١٩٧٠ م ، دار المعرفة ، بيروت .
٢٢٠ - تثبيت دلائل النبوة ، لعبد الجبار الهمذاني ، ت/عبد الكريم عثمان ، دار العربية للطباعة والنشر ، بيروت .
٢٢١ - تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، للدكتور محمدي عاطف العراقي ، ط الثالثة ١٩٧٦ م ، دار المعارف بمصر .
٢٢٢ - التجسيم عند المسلمين (مذهب الكرامية) ، تأليف/سهير محمد مختار ، ط الأولى ١٩٧١ م ، شركة الاسكندرية للطباعة .
٢٢٣ - التحبير في المعجم الكبير ، لأبي سعد عبد الكريم السمعاني ، ت/منيرة ناجي سالم ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ١٣٩٥ هـ ، العراق رئاسة ديوان الأوقاف ، إحياء التراث الإسلامي .
٢٢٤ - تحرير القواعد المنطقية ، لقطب الدين محمود بن محمد الرازي ، شرح الرسالة الشمسية ، لنجم الدين القزويني المعروف بالكاتبي ، ومعه حاشية الجرجاني ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي .
٢٢٥ - تحريم النظر في كتب أهل الكلام (كتاب فيه الرد على ابن عقيل) تأليف/موفق الدين ابن قدامة المقدسي ، صححه ونشره : جورج المقدسي ، ١٩٦٢ م .
٢٢٦ - تحصيل السعادة للفارابي ، ت/جعفر آل ياسين ، ط الأولى ١٤٠١ ه/١٩٨١ م ، دار الأندلس ، بيروت .
٢٢٧ - تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب ، لأبي حيان الأندلسي ، ت/سمير المجذوب ، ط الأولى ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، دمشق .
٢٢٨ - تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي للمباركفوري ، الطبعة الهندية الحجرية ، صورتها دار الكتاب العربي ، بيروت .
٢٢٩ - تحفة الأشراف لمعرفة الأطراف ، تأليف/جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن المزي ، مع النكت الظراف على الأطراف ، لابن حجر العسقلاني ، ت/عبد الصمد شرف الدين ، إشراف زهير الشاويش ، ط الثانية ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م ، الدار القيمة بمباي الهند ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، دمشق .
٢٣٠ - التحفة العراقية في الأعمال القلبية ، لابن تيمية ، ضمن مجموع الفتاوى جـ ١٠ .
٢٣١ - تخريج أحاديث إحياء علوم الدين ، للعراقي وابن السبكي والزبيدي ، جمع/محمود بن الحداد ، دار العاصمة بالرياض ، ط الأولى ١٤٠٨ هـ/١٩٨٧ م .

٢٣٢ – تخريج أحاديث الكشاف لابن حجر العسقلاني ، طبعت في آخر الجزء الرابع من الكشاف ، طبعة دار المعرفة ، بيروت ، توزيع دار الباز ، مكة المكرمة .

٢٣٣ – تخريج الإحياء ،للعراقي ، المسمى المغني عن حمل الأسفار في الأسفار ، طبع بهامش الإحياء ، ط إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي ، القاهرة .

٢٣٤ – تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي ، للسيوطي ، ت عبد الوهاب عبد اللطيف ، ط الثانية ١٣٨٥ هـ/١٩٦٦ م ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة .

٢٣٥ – التدمرية ، لشيخ الإسلام ابن تيمية ، ت/محمد بن عودة السعوي ، ط الأولى ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م .

٢٣٦ – تذكرة الحفاظ للذهبي ، الطبعة الرابعة ١٣٨٨ هـ/١٩٦٨ م ، دائرة المعارف العثمانية ، الهند ، وصورتها دار إحياء التراث العربي ، بيروت .

٢٣٧ – تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم ، تأليف/بدر الدين بن جماعة ، صححه محمد هاشم الندوي ، ط ١٣٥٤ هـ ، دائرة المعارف العثمانية ، الهند ، طبعة مصورة عنها ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

٢٣٨ – تذكرة النبيه في أيام المنصور وبنيه ، للحسن بن عمر بن حبيب ، ت/محمد أمين ، سعيد عاشور ، ط مطبعة دار الكتب ١٩٧٦ م ، وزراة الثقافة ، مركز تحقيق التراث ، القاهرة .

٢٣٩ – التهذيب شرح الخبيصي على تهذيب المنطق والكلام ، للتفتازاني ، وعليه حاشيتان لابن عرفة الدسوقي ، وللعطار ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٥ هـ/١٩٣٦ م ، القاهرة .

٢٤٠ – تراجم إسلامية شرقية وأندلسية ، تأليف/محمد عبد الله عنان ، ط الثانية ١٣٩٠ هـ /١٩٧٠ م ، الناشر/مكتبة الخانجي ، القاهرة .

٢٤١ – ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك ، للقاضي عياض ، ت/محمد ابن تاويت ، وآخرين ، ط وزارة الأوقاف المغربية الرباط .

٢٤٢ – ترجمة الإمام أحمد (من تاريخ الإسلام ، للذهبي) ، ط دار الوعي بحلب .

٢٤٣ – ترجمة النووي ، للسخاوي ، الجماعة الإسلامية ، دار العلوم .

٢٤٤ – الترغيب والترهيب ، للمنذري ، ت/محمد خليل هراس ، الناشر/مكتبة الجمهورية العربية ، القاهرة ١٣٨٩ هـ/١٩٦٩ م .

٢٤٥ – تسديد القوس ، لابن حجر ، طبع بحاشية كتاب فردوس الأخبار ، ت/فواز الزمرلي ، محمد المعتصم بالله البغدادي ، ط الأولى ١٤٠٧ هـ/١٩٦٨ م ، دار الكتاب العربي ، بيروت .

٢٤٦ – تشريف الأيام والعصور في سيرة الملك المنصور ، لمحي الدين بن عبد الظاهر ، ت/مراد كامل ، ط الأولى ١٩٦١ م ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، الإدارة العامة للثقافة ، القاهرة ، الناشر/الشركة العربية للطباعة والنشر .

٢٤٧ – التصور اللغوي عند الإسماعيلية (دراسة في كتاب الزينة ، لأبي حاتم الرازي) ، تأليف/محمد رياض العشيري ، الناشر/منشأة المعارف ، الإسكندرية ١٩٨٥ م .

٢٤٨ – التطور المذهبي بالمغرب ، محيى الدين عزور ، نشر الشركة التونسية للتوزيع .

٢٤٩ – التعرف لمذهب أهل التصوف ، لأبي بكر محمد الكلاباذي ، ت/عبد الحليم محمود ، طه سرور ، ط القاهرة ١٣٨٠ هـ/١٩٦٠ م ، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي .

٢٥٠ – التعريفات ، للجرجاني ، ط الدار التونسية للنشر ، ١٩٧٤ م .

٢٥١ – التعليقات على شرح الدواني على العقائد العضدية ، لجمال الدين الأفغاني ، ضمن الأعمال الكاملة لمؤلفات جمال الدين الأفغاني ، ت/محمد عمارة ، ط الأولى ١٩٧٩ م ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت .

٢٥٢ – التعليقات ، لابن سينا ، ت/عبد الرحمن بدوي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣ م .

٢٥٣ – تغليق التغليق على صحيح البخاري ، لابن حجر العسقلاني ، ت/سعيد عبد الرحمن القزقي ، ط الأولى ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، دار عمار ، الأردن .

٢٥٤ – تفسير أسماء الله ، للزجاج ، ت/أحمد يوسف الدقاق ، ط ١٣٩٥ هـ/١٩٧٥ م ، منشورات دار المأمون للتراث ، دمشق .

٢٥٥ – تفسير سورة الإخلاص ، لابن تيمية ، ضمن مجموع الفتاوى ، جـ ١٧ .

٢٥٦ – تفسير الطبري ، تحقيق/أحمد ومحمود شاكر ، دار المعارف .
طبعة أخرى بمصر ، الثالثة ١٣٨٨ هـ ، مصطفى البابي الحلبي .

٢٥٧ – تفسير القرآن العظيم ، لابن كثير ، ت/غنيم ، عاشور ، البناء ، ط الشعب ، القاهرة ، طبعة أخرى : ١٣٧٦ هـ – الثالثة ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة .

٢٥٨ – تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) ، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ، ط الثانية ١٣٨٢ هـ/١٩٦٢ م ، دار الكتب ، القاهرة ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، في مصر .

٢٥٩ – التفسير الكبير ، للفخر الرازي ، ط الثانية ، دار الكتب العلمية ، طهران .

٢٦٠ - تفسير المشكل من غريب القرآن ، تأليف/مكي بن أبي طالب القيسي ، ت/علي حسين البواب ، ط ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م ، دار المعارف ، الرياض .

٢٦١ - التفسير والمفسرون ، تأليف الدكتور محمد حسين الذهبي ، ط الثانية ١٣٩٦ هـ/ ١٩٧٦ م ، نشر دار الكتب الحديثة ، القاهرة .

٢٦٢ - التفكير الفلسفي في الإسلام ، تأليف/عبد الحليم محمود ، ط الأولى ١٩٧٤ م ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت .

٢٦٣ - تقريب التهذيب ، لابن حجر العسقلاني ، ت/عبد الوهاب عبد اللطيف ، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة .

٢٦٤ - التقريب ، للنووي ، طبع باسم المنهل الراوي من تقريب النواوي ، لمحيى الدين النووي ، ت/مصطفى الخن ، منشورات دار الملاح .

٢٦٥ - التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح ، للعراقي ، ت/عبد الرحمن محمد عثمان ، الناشر/محمد عبد المحسن الكتبي ، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ، ط الأولى ١٣٨٩ هـ/١٩٦٩ م .

٢٦٦ - تكملة تاريخ الطبري للهمذاني ، ت/محمد أبو الفضل إبراهيم ضمن ذيول تاريخ الطبري ، دار المعارف بمصر .

٢٦٧ - التكملة لوفيات النقلة ، للمنذري ، ت/بشار عواد معروف ، ط الثانية ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

٢٦٨ - تلبيس ابليس ، أو نقد العلم والعلماء ، لابن الجوزي ، صححه وعلق عليه محمد منير الدمشقي ، إدارة الطباعة المنيرية ، القاهرة .

٢٦٩ - تلخيص الإستغاثة ، المعروف بالرد على البكري ، ط الثانية ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م ، الدار العلمية بالهند .

٢٧٠ - تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير لابن حجر ، صححه عبد الله هاشم اليماني ، المدينة المنورة ، ط شركة الطباعة الفنية ، القاهرة .

٢٧١ - التمهيد ، للباقلاني ، ت/مكارثي ، المكتبة المشرقية ، بيروت ، ١٩٥٧ م .
طبعة أخرى بتحقيق/الخضيري ، أبي ريدة ، القاهرة ، الناشر/دار الفكر العربي القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٦٦ هـ/١٩٤٧ م .
طبعة ثالثة ، جمعت بين الطبعتين السابقتين كتب عليها ت/الشيخ عماد الدين حيدر [1] . مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧ م .

---

(١) وهي طبعة غير أمينة حذف منها صاحبها عنوة فصلا يتعلق بإثبات الباقلاني للاستواء والعلو . انظر ترجمة الباقلاني والكلام على كتابه هذا في هذا البحث ص ٥٥٨ .

٢٧٢ - تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، لمصطفى عبد الرازق ، ط الثالثة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٨٦ هـ/١٩٦٦ م .

٢٧٣ - التمييز والفصل بين المتفق في الخط والنقط والشكل ، تأليف/إسماعيل بن باطيش ، ت/عبد الحفيظ منصور ، ط ١٩٨٣ م الدار العربية للكتاب .

٢٧٤ - تنبيه النبيه والغبي في الرد على المدراسي والحلبي ، تأليف/أحمد بن إبراهيم بن عيسى النجدي ، ط مطبعة كردستان العلمية ، القاهرة ١٣٢٩ هـ /(فرج الله الكردي) ، « طبع ضمن مجموع مشتمل على الرد الوافر وغيره » .

٢٧٥ - تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل لابن تيمية ، مقدمته نقلها بن عبد الهادي في العقود الدرية (ص ٢٩-٥٣) ، ت/محمد حامد فقي ، ط ١٣٥٦ هـ/ ١٩٣٨ م .

٢٧٦ - التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، لأبي الحسين محمد بن أحمد الملطي الشافعي ، علق عليه محمد زاهد الكوثري ، ط ١٣٨٨ هـ/١٩٦٨ م ، مكتبة المثنى ببغداد ، ومكتبة المعارف ، بيروت .

٢٧٧ - تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الشنيعة الموضوعة ، لأبي الحسن علي بن محمد ابن عراق الكناني الشافعي ، صححه عبد الله العماري ، عبد الوهاب عبد اللطيف ، مكتبة القاهرة .

٢٧٨ - التنوخيون ، تأليف نديم نايف حمزه ، دار النهار للنشر ، ط الأولى ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤ م ، بيروت .

٢٧٩ - تهافت التهافت ، لأبي الوليد بن رشد ، ت/سليمان دنيا ، ط الأولى ١٩٦٤ م ، دار المعارف ، القاهرة .

٢٨٠ - تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ت/سليمان دنيا ، ط الرابعة ، دار المعارف بمصر .

٢٨١ - تهذيب تاريخ دمشق ، عبد القادر بدران ، دار المسيرة ، بيروت ، ط الثانية ١٣٩٩ هـ .

٢٨٢ - تهذيب التهذيب ، لابن حجر العسقلاني ، طبعة مصورة عن الطبعة الهندية ١٣٢٦ هـ ، دائرة المعارف العثمانية ، صورتها دار صادر ، بيروت .

٢٨٣ - تهذيب الكمال ، للمزي ، مخطوطة ، دار المأمون للتراث .
طبعة أخرى ، بتحقيق بشار عواد معروف ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

٢٨٤ - توالي التأسيس لمعالي بن إدريس ، لابن حجر العسقلاني ، ت/عبد الله القاضي ، ط ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

٢٨٥ – توجيه النظر إلى أصول الأثر ، تأليف/طاهر بن صالح الجزائري الدمشقي ، دار المعرفة ، بيروت ، توزيع دار الباز مكة المكرمة .

٢٨٦ – التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل ، عبد الحليم محمود ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة .

٢٨٧ – كتاب التوحيد ، لأبي منصور الماتريدي ، ت/فتح الله خليف ، ط مصورة ، دار الجامعات المصرية .

٢٨٨ – التوسل أنواعه وأحكامه ، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني ، نسقها محمد عيد عباسي ، الدار السلفية ، الكويت .

٢٨٩ – توشيح الديباج وحلية الإبتهاج ، لبدر الدين القرافي ، ت/أحمد الشتيوي ، ط الأولى ١٤٠٣ هـ ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت .

٢٩٠ – جامع الأصول في أحاديث الرسول ، لابن الأثير ، ت/عبد القادر الأرناؤوط ، ط ١٣٨٩ هـ/١٩٦٩ م ، مكتبة الحلواني ، مطبعة الملاح ، مكتبة دار البيان .

٢٩١ – جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله ، لابن عبد البر ، صححه عبد الرحمن محمد عثمان ، ط الثانية ١٣٨٨ هـ/١٩٦٨ م ، المكتبة السلفية ، المدينة المنورة .

٢٩٢ – جامع التواريخ ، تأليف/رشيد الدين فضل الله الهمذاني ، ترجمة /محمد صادق نشأت ، محمد موسى هنداوي ، فؤاد عبد المعطي الصياد ، وزارة الثقافة ، القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي .

٢٩٣ – جامع الرسائل ، لابن تيمية ، ت/محمد رشاد سالم ، ط الأولى ١٣٨٩ هـ/١٩٦٩ م ، مطبعة المدني ، القاهرة . والمجموعة الثانية طبعت عام ١٤٠٥ هـ/١٤٨٤ م ، المدني .

٢٩٤ – جامع العلوم والحكم ، لابن رجب ، ط الرابعة ١٣٩٣ هـ/١٣٧٣ م ، مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة .

٢٩٥ – الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ، للخطيب البغدادي ، ت/محمود الطحان ، ط ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م ، مكتبة المعارف ، الرياض .

٢٩٦ – الجامع لشعب الإيمان ، للبيهقي ، ت/عبد العلي عبد الحميد حامد ، ط الأولى ١٤٠٧ هـ/١٩٨٦ م ، الدار السلفية ، بومباي ، الهند .

٢٩٧ – الجبائيان ، أبو علي وأبو هاشم ، تأليف/علي فهمي خشيم ، ط الأولى ١٩٦٨ م ، دار مكتبة الفكر ، طرابلس ، ليبيا .

٢٩٨ – الجرح والتعديل ، لابن أبي حاتم ، ط الأولى ١٣٧١ هـ/١٩٥٢ م ، دائرة المعارف العثمانية ، حيدرآباد ، الهند ، طبعة مصورة ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

٢٩٩ – جلاء العينين في محاكمة الأحمدين (ابن تيمية وابن حجر الهيتمي) ، تأليف/نعمان خير الدين ابن الألوسي ، البغدادي ، ط ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م ، مطبعة المدني .
٣٠٠ – جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي ، تأليف/خالد العسلي ، منشورات المكتبة الأهلية ، مطبعة الإرشاد بغداد ١٩٦٥ م .
٣٠١ – جواب أهل العلم والإيمان من أن « قل هو الله أحد » تعدل ثلث القرآن ، ضمن مجموع الفتاوى جـ ١٧ ، ط الرياض .
٣٠٢ – الجواب الباهر ، لابن تيمية ، مجموع الفتاوى جـ ٢٧ ، ط الرياض .
٣٠٣ – الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، أشرف على طبعه ، علي الصبح المدني ، مطبعة المدني ، القاهرة .
٣٠٤ – جواهر القرآن ، لأبي حامد الغزالي ، ط الرابعة ١٩٧٩ م دار الآفاق الجديدة ، بيروت .
٣٠٥ – الجواهر المضية في طبقات الحنفية ، للقرشي ، ت/عبد الفتاح الحلو ، ط ١٣٩٨ هـ/١٩٧٨ م ، عيسى البابي الحلبي ، نشرته كاملاً دار العلوم الرياض .
٣٠٦ – الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر (العسقلاني) ، تأليف/شمس الدين السخاوي ، ت/حامد عبد المجيد وطه الزيني ط القاهرة ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، لجنة إحياء التراث الإسلامي .
٣٠٧ – الجوهر المحصل في مناقب الإمام أحمد ، لمحمد بن محمد بن أبي بكر السعدي ، ت عبد الله التركي ، ط الأولى ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧ م ، هجر للطباعة والنشر ، القاهرة .
٣٠٨ – الجويني إمام الحرمين ، تأليف/فوقية محمود ، ط الثانية ١٩٧٠ م الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سلسلة أعلام العرب .
٣٠٩ – الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية ، تأليف/محمد عبد الله عنان ، ط الثانية ، مؤسسة الخانجي ، القاهرة ، ١٣٧٩ هـ/١٩٥٩ م .
٣١٠ – الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن ، تأليف/عدنان زرزور ، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر .
٣١١ – حاشية الدسوقي على أم الراهين ، للسنوسي ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي ، القاهرة .
٣١٢ – حاشية الكلنبوي على شرح الدواني ، مع حاشية المرجاني والخلخالي ، ط ١٣١٧ هـ .
٣١٣ – حاشية لقط الدرر بشرح متن نخبة الفكر ، تأليف/عبد الله بن حسين السمين ، ط الأولى ١٣٥٦ هـ/١٩٣٨ م ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة .

٣١٤ - حاشية محيي الدين شيخ زادة على تفسير البيضاوي ، ط مصورة ، المكتبة الإسلامية ، محمد أزدمير ، تركيا .
٣١٥ - الحجج العقلية والنقلية فيما ينافي الإسلام من بدع الجهمية والصوفية ، لابن تيمية ، مجموع الفتاوى جـ ٢ ، ط الرياض .
٣١٦ - الحركة الصليبية ، تأليف/سعيد عبد الفتاح عاشور ، ط الثالثة ١٩٧٨ م ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة .
٣١٧ - الحروب الصليبية ، تأليف/س سميل ، ترجمة/سامي هاشم ، ط الأولى ١٩٨٢ م ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت .
٣١٨ - الحسنة والسيئة ، لشيخ الإسلام ابن تيمية ، مجموع الفتاوى جـ ١٤ ، ط الرياض .
٣١٩ - حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة ، للسيوطي ، ت/محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط الأولى ١٩٦٧ م/١٣٨٧ هـ ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي .
٣٢٠ - الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس (عصر المرابطين والموحدين) تأليف/حسن علي حسن ، ط الأولى ١٩٨٠ م ، الناشر/مكتبة الخانجي بمصر .
٣٢١ - الحقيقة في نظر الغزالي ، تأليف/سليمان دنيا ، ط ١٩٦٥ م ، دار المعارف بمصر .
٣٢١ - الحقيقة في نظر الغزالي ، تأليف/سليمان دنيا ، ط ١٩٦٥ م ، دار المعارف بمصر .
٣٢٢ - حقيقة مذهب الاتحاديين ، ضمن مجموع الفتاوى جـ ٢ ، ط الرياض .
٣٢٣ - الحقيقة والمجاز (رد على الآمدي) ، لابن تيمية ، ضمن مجموع الفتاوى جـ ٢٠ .
٣٢٤ - الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية ، لمؤلف أندلسي ، ت/سهيل زكار ، عبد القادر زمامه ، ط الأولى ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م ، دار الرشاد الحديثة ، الدار البيضاء ، المغرب .
٣٢٥ - حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، لأبي نعيم الأصبهاني ، ط ١٣٩٤ هـ/١٩٧٤ م ، مطبعة السعادة بمصر .
٣٢٦ - الحنابلة في بغداد ، تأليف/محمد أحمد محمود ، ط الأولى ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، دمشق .
٣٢٧ - حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ، تأليف/محمد بهجة البيطار ، ط ١٣٨٠ هـ/١٩٦١ م ، المكتب الإسلامي ، دمشق .
٣٢٨ - كتاب الحيدة ، للإمام عبد العزيز بن يحيى الكناني ، ت/جميل صليبا ، ط ١٣٨٤ هـ/١٩٦٤ م ، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق .
٣٢٩ - الحوادث والبدع ، لأبي بكر الطرطوشي ، ت/محمد الطالبي ، دار الأصفهاني ، جدة .

٣٣٠ – خبيئة الأكوان في افتراق الأمم على المذاهب والأديان ، صديق حسن خان ، طـ الأولى ١٤٠٥ هـ/١٩٨٤ م ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

٣٣١ – خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ، سيد قطب ، طـ الثانية ١٩٦٥ م ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي ، القاهرة .

٣٣٢ – خطط الشام ، تأليف محمد كرد علي ، طـ الثانية ١٣٩١ هـ/١٩٧١ م ، دار العلم للملايين ، بيروت .

٣٣٣ – الخطط المقريزية ، المسمى : المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار للمقريزي ، مصورة طبعة بولاق ، دار صادر بيروت .

٣٣٤ – خلق أفعال العباد ، للبخاري ، ت/بدر البدر ، طـ الأولى ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م ، الدار السلفية ، الكويت .

٣٣٥ – دائرة معارف القرن العشرين ، محمد فريد وجدي ، طـ الثالثة ، مصورة ، ١٩٧١ م ، دار المعرفة ، بيروت .

٣٣٦ – دائرة المعارف الإسلامية ، أصدرها بالإنجليزية والفرنسية والألمانية ، مجموعة من المستشرقين ، ترجمة/إبراهيم خورشيد وزملائه ، مصورة الطبعة الأولى ، أعادت طبعة دار الشعب ، مع زيادة في المواد .

٣٣٧ – درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ت/محمد رشاد سالم ، طـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٩٨٠ م .

٣٣٨ – دراسات في تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب في العصور الوسطى ، تأليف/جوزيف نسيم يوسف ، طـ ١٩٨٣ م ، مؤسسة شباب الجامعة ، الاسكندرية .

٣٣٩ – دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه ، تأليف/محمد مصطفى الأعظمي ، طـ جامعة الرياض .

٣٤٠ – دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ، تأليف/عرفان عبد الحميد ، طـ الأولى ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

٣٤١ – دراسات في فكر ابن تيمية ، تأليف عبد اللطيف محمد العبد ، طـ ١٤٠٢ هـ/ ١٩٨٢ م ، مكتبة النهضة المصرية .

٣٤٢ – دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ، تأليف حسام الألوسي ، طـ الأولى ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت .

٣٤٣ – دراسات في الفلسفة الإسلامية ، تأليف/محمود قاسم ، طـ الأولى ١٣٨٥ هـ/ ١٩٦٦ م ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة .

٣٤٤ - دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصره ، تأليف/يحيى هويدي ، طـ ١٩٨١ م ، دار الثقافة ، بالقاهرة .

٣٤٥ - درة الحجال في أسماء الرجال (وهو ذيل وفيات الأعيان لابن خلكان) لأبي العباس أحمد بن محمد المكناس ، الشهير بابن القاضي ، ت/محمد الأحمدي أبو النور ، الناشر/دار التراث ، القاهرة ، المكتبة العتيقة ، تونس .

٣٤٦ - الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة ، لابن حجر العسقلاني ، طـ الثانية ١٣٩٥ هـ/ ١٩٧٥ م ، دائرة المعارف العثمانية ، الهند .

طبعة أخرى ، ت/محمد سيد جاد الحق ، دار الكتب الحديثة ، مصر .

٣٤٧ - الدر المنثور في التفسير ، للسيوطي ، طـ ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م ، دار الفكر ، بيروت .

٣٤٨ - دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه ، لابن الجوزي ، ت/محمد زاهد الكوثري ، الناشر/المكتبة التوفيقية ، القاهرة .

٣٤٩ - دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى الإمام أحمد ، تصنيف/أبي بكر الحصني الدمشقي ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي .

٣٥٠ - دقائق الإشارات إلى معاني الأسماء والصفات ، لعبد الله بن محمد الأنصاري الخليلي ، (وهو مختصر لكتاب الأسماء والصفات ، للبيهقي) مطبوعة طباعة أولية .

٣٥١ - دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة ، لأبي بكر البيهقي ، ت/عبد المعطي قلعجي ، طـ الأولى ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

٣٥٢ - الدليل الشافي على المنهل الصافي ، لابن تغري بردي ، ت/فهيم محمد شلتوت ، جامعة أم القرى ، مركز البحث العلمي ، مكة المكرمة .

٣٥٣ - دمية القصر وعصرة أهل العصر ، لعلي بن الحسن الباخرزي ، ت/محمد التونجي ، بدون تاريخ .

٣٥٤ - دول الإسلام للذهبي ، ت/فهيم شلتوت ، محمد مصطفى إبراهيم ، طـ ١٩٧٤ م ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة .

٣٥٥ - دولة الإسماعيلية في إيران ، تأليف/محمد السعيد جمال الدين ، طـ ١٩٧٥ م ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة .

٣٥٦ - دولة بني قلاوون في مصر ، تأليف/محمد جمال الدين سرور ، الناشر/دار الفكر العربي ، القاهرة .

٣٥٧ - الدولة الخوارزمية والمغول ، تأليف/حافظ أحمد حمدي ، طـ ١٩٤٩ م ، دار الفكر العربي ، مطبعة الإعتماد بمصر .

٣٥٨ - دولة الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي ، تأليف/محمد عبد الله عنان ، ط الثانية ١٣٨٩ هـ/١٩٦٩ م ، الناشر/مكتبة الخانجي بالقاهرة .

٣٥٩ - الدولة الفاطمية في مصر ، محمد جمال الدين سرور ، ط ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م ، دار الفكر العربي ، القاهرة .

٣٦٠ - الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ، لابن فرحون المالكي ، ت/محمد الأحمدي أبو النور ، دار التراث ، القاهرة .

٣٦١ - ديكارت والعقلانية ، جنفياف لويس ، ترجمة/عبده الحلو ، ط الثانية ١٩٧٧ م ، دار منشورات عويدات ، بيروت .

٣٦٢ - ديوان الأبيوردي ، أبي المظفر محمد بن أحمد بن إسحاق ، ت/عمر الأسعد ، ط ١٣٩٤ هـ/١٩٧٤ م ، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق .

٣٦٣ - ديوان جرير ، بشرح محمد بن حبيب ، ت/نعمان محمد أمين طه ، دار المعارف بمصر .

٣٦٤ - ديوان حسان بن ثابت ، ت/سيد حنفي حسنين ، حسن كامل الصيرفي ، ط ١٩٧٤ م ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة .

٣٦٥ - ديوان الضعفاء والمتروكين ، للذهبي ، ت/حماد الأنصاري ، ط ١٣٨٧ هـ/ ١٩٦٧ م ، مطبعة النهضة الحديثة ، مكة المكرمة .

٣٦٦ - الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، لأبي الحسن علي بن بسام الشنتريني ، ت/إحسان عباس ، ط ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م ، دار االثقافة بيروت .

٣٦٧ - ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل ، جمع حنبل بن إسحاق بن حنبل ، ت/محمد نغش ، ط الأولى ١٣٩٧ هـ/١٩٧٧ م .

٣٦٨ - ذيل تاريخ بغداد ، لابن النجار ، صححه قيصر فرح ، ط الأولى ١٣٩٨ هـ/ ١٩٧٨ م ، دائرة المعارف العثمانية ، الهند .

٣٦٩ - الذيل على الروضتين ، لأبي شامة عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي ، صححه/محمد زاهد الكوثري ، ط عزت العطار ، طبعة مصورة ١٩٧٤ م ، دار الجيل ، بيروت .

٣٧٠ - الذيل على طبقات الحنابلة ، لابن رجب ، ت/محمد حامد الفقي ، ط ١٩٧٢ م/ ١٩٥٢ م ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة .

٣٧١ - ذيل مرآة الزمان ، لأبي الفتح موسى بن محمد اليونيني ، ط الأولى ١٣٧٤ هـ/ ١٣٥٤ م ، دائرة المعارف العثمانية ، الهند .

٣٧٢ - ذيول العبر ، الأول ، للذهبي ، والثاني ، للحسني ، طبعت في آخر العبر ، للذهبي ، الجزء الرابع ، ت/محمد السعيد بن بسيوني زغلول ، ط الأولى ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م دار الكتب العلمية ، بيروت ، توزيع دار الباز مكة .

٣٧٣ - رأس الحسين ، لابن تيمية ، مجموع الفتاوى جـ ٢٧ (وطبع مستقلا مع استشهاد الحسين ، لابن كثير ، ط المدني) .

٣٧٤ - ربيع الفكر اليوناني ، عبد الرحمن بدوي ، ط الرابعة ١٩٦٩ م ، مكتبة النهضة المصرية .

٣٧٥ - رحلة ابن بطوطه المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار ، ت/علي المنتصر الكتاني ، ط الثانية ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

٣٧٦ - الرحلة في طلب الحديث للخطيب البغدادي ، ت/نور الدين عتر ، ط الأولى ١٣٩٥ هـ/١٩٧٥ م .

٣٧٧ - رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد علي المريسي العنيد . (ضمن عقائد السلف) ت/علي النشار ، عمار طالبي ، ط منشأة المعارف ، الاسكندرية ١٩٧١ م .

٣٧٨ - الرد الجميل للغزالي ، ت/عبد العزيز عبد الحق حلمي ، ط ١٣٩٣ هـ/١٩٧١ م ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، القاهرة ، مجمع البحوث الإسلامية ، منشورات المكتبة العصرية ، بيروت .

٣٧٩ - الرد على الإخنائي واستحباب زيارة خير البرية الزيارة الشرعية ، لابن تيمية ، ت/ عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني ، المطبعة السلفية ، القاهرة (ومختصره في مجموع الفتاوى جـ ٢٧) .

٣٨٠ - الرد على الجهمية ، للدارمي ، ت/بدر البدر ، ط الأولى ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م ، الدار السلفية ، الكويت .

٣٨١ - الرد على الزنادقة والجهمية ، للإمام أحمد ، طبع ضمن مجموع (عقائد السلف) لعدد من الأئمة ، ت/علي سامي النشار ، عمار طالبي ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ١٩٧١ م .

٣٨٢ - الرد على المنطقيين ، لابن تيمية ، طبعة مصورة مع التصحيح ، الثالثة ١٣٩٧ هـ ، إدارة ترجمان السنة ، لاهور ، باكستان .

٣٨٣ - الرد على من يقول القرآن مخلوق ، تأليف/أحمد بن سليمان النجاد ، ت/رضا الله محمد إدريس ، ط ١٤٠٠ هـ ، مكتبة الصحابة الإسلامية ، الكويت .

٣٨٤ - الرد الوافر على من زعم بأن من سمى ابن تيمية شيخ الإسلام كافر ، لابن ناصر الدين الدمشقي ، ت/زهير الشاويش ، ط الأولى ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، دمشق .

٣٨٥ – الرسائل القشيرية ، لأبي القاسم القشيري ، ت (فير) محمد حسن ، نشرها المعهد المركزي للأبحاث الإسلامية ، باكستان ، طبعة مصورة ، المكتبة العصرية ، بيروت .
٣٨٦ – رسالة افتتاح الدعوة للقاضي النعمان بن محمد (الإسماعيلي) ، ت/وداد القاضي ، ط الأولى ١٩٧٠ م ، دار الثقافة ، بيروت .
٣٨٧ – الرسالة الأكملية (تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال) لابن تيمية ، مجموع الفتاوى جـ ٦ .
٣٨٨ – رسالة إلى نصر المنبجي ، لابن تيمية ، ضمن مجموع الفتاوى جـ ٦ ، ط الرياض .
٣٨٩ – رسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، لابن تيمية ، ت/محمد السيد الجليند ، ط ١٤٠٤ هـ ، دار المجتمع ، جدة ، (وهي ضمن مجموع الفتاوى جـ ٢٨ ، ط الرياض) .
٣٩٠ – رسالتان في المنطق (الجمل للخونجي ، والمختصر في المنطق لابن عرفه) ، ت/سعد غراب ، الجامعة التونسية ، نشر/مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية ، سلسلة الدراسات الإسلامية .
٣٩١ – رسالة أهل الثغر ، لأبي الحسن الأشعري ، ت/محمد السيد الجليند (طبعها باسم أصول أهل السنة والجماعة) ، عام ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧ م ، مطبعة التقدم ، القاهرة .
٣٩٢ – رسالة التوحيد ، لمحمد عبده ، ت/أبو ريهْ ، ط الخامسة ، دار المعارف بمصر .
٣٩٣ – رسالة الحرة ، لأبي بكر الباقلاني ، طبعت باسم الإنصاف فيما يجب إعتقاده ولا يجوز الجهل به ، ت/محمد زاهد الكوثري ، ط الثانية ١٣٨٢ هـ/١٩٦٣ م ، مؤسسة الخانجي ، القاهرة .
٣٩٤ – الرسالة العرشيه ، لابن تيمية ، ضمن مجموع الفتاوى جـ ٦ ، ط الرياض .
٣٩٥ – رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري ، لأبي القاسم عبد الملك بن درباس ، ت/علي محمد الفقيهي ، ط الأولى ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م (طبعت مع الأربعين في دلائل التوحيد ، للهروي) .
٣٩٦ – رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ، لأبي الحسن الأشعري ، ت/مكارثي ، المكتبة الشرقية ، بيروت ، طبعت في ذيل اللمع له .
٣٩٧ – رسالة في اصطلاحات الصوفية ، لابن عربي ، ط ملحقة بآخر التعريفات ط الدار التونسية للنشر .
٣٩٨ – رسالة في الصفات الإختيارية لابن تيمية ، ضمن جامع الرسائل ، ت/محمد رشاد سالم ، المجموعة الثانية ، وهي أيضاً ضمن مجموع الفتاوى جـ ٦ ، ط الرياض .
٣٩٩ – رسالة في الهلال ، لابن تيمية ، مجموع الفتاوى جـ ٢٥ .

٤٠٠ – الرسالة القبرصية ، لابن تيمية ، ت/علي السيد صبح المدني ، ط ١٣٩٩ هـ/ ١٩٧٩ م ، مطبعة المدني ، المؤسسة السعودية ، بمصر ، القاهرة ، (وهي ضمن مجموع الفتاوى جـ ٢٨ ، ط الرياض) .

٤٠١ – الرسالة القشيرية ، لأبي القاسم القشيري ، ت/عبد الحليم محمود ، محمود بن الشريف ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة .

طبعة أخرى ، مصورة عن طبعة عام ١٩٦٧ م ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت .

٤٠٢ – الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز ، لابن تيمية ، مجموع الفتاوى جـ ٦ ، ط الرياض .

٤٠٣ – رسالة المسترشدين ، للحارث المحاسبي ، ت/عبد الفتاح أبو غدة ، ط الثانية ١٣٩١ هـ/١٩٧١ م ، ط مكتب المطبوعات الإسلامية ، حلب .

٤٠٤ – الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة ، محمد بن جعفر الكتاني ، ط ١٣٧٩ هـ/١٩٦٠ م .

٤٠٥ – الرعاية لحقوق الله ، للحارث المحاسبي ، ت/عبد القادر أحمد عطا ، ط الرابعة ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

٤٠٦ – رفع الملام عن الأئمة الأعلام ، لابن تيمية ، مجموع الفتاوى جـ ٢٠ ، ولها طبعة أخرى مستقلة .

٤٠٧ – الرفع والتكميل في الجرح والتعديل ، لأبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي ، ت/عبد الفتاح أبو غدة ، ط الثانية ١٣٨٨ هـ/١٩٦٨ م ، الناشر/مكتب المطبوعات الإسلامية ، حلب .

٤٠٨ – الروض الأنف في شرح السيرة النبوية ، لابن هشام ، تأليف/عبد الرحمن السهيلي ، ت/عبد الرحمن الوكيل ، ط الأولى ١٣٨٧ هـ/١٩٦٧ م ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة .

٤٠٩ – الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم ، لأبي عبد الله محمد بن إبراهيم الوزير ، ط ١٣٨٥ هـ ، القاهرة ، المطبعة السلفية ومكتبتها .

٤١٠ – الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية ، تأليف/الحسن بن عبد المحسن ، المشهور بأبي عذبة ، ط الأولى ، دائرة المعارف العثمانية ، الهند ١٣٢٢ هـ .

٤١١ – روضة الطالبين وعمدة السالكين ، لأبي حامد الغزالي ، صححها/محمد بخيت ، دار النهضة الحديثة ، بيروت .

٤١٢ – الروضتين في أخبار الدولتين ، تأليف/عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي الشافعي ، ط مصورة ، دار الجيل ، بيروت .

٤١٣ - الروض الداني إلى المعجم الصغير للطبراني ، ت/محمد شكور محمود الحاج امرير ، طـ الأولى ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م ، المكتب الإسلامي ، بيروت دار عمار عمّان ، الأردن .

٤١٤ - الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر ، تأليف / محيى الدين بن عبد الظاهر ، ت/ عبد العزيز الخويطر ، طـ الأولى ١٣٩٦ هـ/١٩٧٦ م ، الرياض .

٤١٥ - الروض المعطار في خبر الأقطار ، تأليف/محمد بن عبد المنعم الحميري ، ت/إحسان عباس ، طـ ١٩٧٥ م ، مكتبة لبنان ، بيروت .

٤١٦ - رياض الصالحين ، للنووي ، ت/محمد ناصر الدين الألباني ، طـ الثالثة ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦ م ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، دمشق .

٤١٧ - زاد المسير في علم التفسير ، لابن الجوزي ، طـ الأولى ١٣٨٤ هـ/١٩٦٤ م ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، دمشق .

٤١٨ - كتاب الزهد ، لهناد بن السرى الكوفي ، ت/عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي ، طـ الأولى ١٤٠٦ هـ/١٩٨٥ م ، دار الخلفاء ، الكويت .

٤١٩ - الزهري (ترجمته من تاريخ دمشق ، لابن عساكر) أفردها وحققها شكر الله نعمة الله قوجاني ، طـ الأولى ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م ، مؤسسة الرسالة بيروت .

٤٢٠ - سبل السلام ، للصنعاني ، تعليق الخولي ، الناشر/مكتبة عاطف ، القاهرة .

٤٢١ - السراج المنير شرح الجامع الصغير ، لعلي بن أحمد العزيزي الشافعي ، طـ الثالثة ١٣٧٧ هـ/١٩٥٧ م ، مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة .

٤٢٢ - سلسلة الأحاديث الصحيحة ، للألباني ، طـ الجزء الأول والثاني ، المكتب الإسلامي ، والثالث الدار السلفية ، الكويت ، والرابع دار المعارف ، الرياض .

٤٢٣ - سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة ، للألباني . (الأول والثاني طـ ، المكتب الإسلامي) . والثالث والرابع ، طـ دار المعارف بالرياض .

٤٢٤ - السلطنة الحفصية ، تاريخها السياسي ودورها في المغرب الإسلامي ، تأليف/محمد العروسي المطوي ، طـ ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت .

٤٢٥ - السلوك لمعرفة دول الملوك ، للمقريزي ، ت/محمد مصطفى زيادة ، طـ الثانية ١٩٥٧ م ، القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر .

٤٢٦ - السنة لابن أبي عاصم ، ومعه ظلال الجنة في تخريج السنة ، للألباني ، طـ الثانية ١٤٠٥ هـ/١٩٨٤ م ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، دمشق .

٤٢٧ - السنة لعبد الله بن الإمام أحمد ، ت/محمد سعيد القحطاني ، طـ الأولى ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م ، دار ابن القيم ، الدمام .

٤٢٨ – السنة قبل التدوين ، تأليف/محمد عجاج الخطيب ، ط الأولى ١٣٨٣ هـ/١٩٦٣ م ، المكتب الإسلامي ، دمشق ، بيروت .

٤٢٩ – السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ، تأليف/مصطفى السباعي ، ط الثانية ١٣٩٨ هـ /١٩٧٨ م ، المكتب الإسلامي ، دمشق ، بيروت .

٤٣٠ – سنن ابن ماجة ، حققه ورقمه محمد فؤاد عبد الباقي ، طبعة مصورة ، دار الفكر بيروت .

٤٣١ – سنن أبي داود ، ت/عزت الدعاس ، ط الأولى ١٣٨٨ هـ/١٩٦٩ م ، نشر/محمد علي السيد ، حمص .

٤٣٢ – سنن الترمذي ، ط عبد الوهاب عبد اللطيف ، ط الأولى ١٣٨٤ هـ/١٩٦٤ م ، مصورة عنها عام ١٣٩٤ هـ/١٩٧٤ م ، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة . طبعة أخرى ، مصطفى البابي الحلبي ، جـ ١–٢ ، بتحقيق/أحمد شاكر ، جـ ٣ ، بتحقيق/محمد فؤاد عبد الباقي ، وجـ ٤–٥ بتحقيق/إبراهيم عطوة عوض .

٤٣٣ – سنن الدارقطني ، مع التعليق المغني ، لمحمد شمس الحق عظيم آبادي ، صححه ونسقه عبد الله هاشم اليماني ، ط المدينة المنورة ١٣٨٦ هـ/١٩٦٦ م .

٤٣٤ – سنن الدارمي ، نشر بعناية محمد أحمد دهمان ، نشر/دار إحياء السنة النبوية . طبعة أخرى ، بتخريج وتصحيح عبد الله هاشم اليماني ، المدينة المنورة ، ١٣٨٦ هـ/ ١٩٦٦ م .

٤٣٥ – السنن الكبرى للبيهقي ، وبذيله الجوهر النقي ، لابن التركماني ، ط الأولى دائرة المعارف العثمانية ، الهند ١٣٤٤ هـ ، طبعة مصورة عنها ، دار المعرفة ، بيروت .

٤٣٦ – سياسة الفاطميين الخارجية ، تأليف/محمد جمال الدين سرور ، ط ١٣٩٦ هـ/ ١٩٧٦ م ، دار الفكر العربي ، القاهرة .

٤٣٧ – السياسة المدنية للفارابي ، ت/فوزي نجار ، المطبعة الكاثوليكية بيروت .

٤٣٨ – سير أعلام النبلاء ، للذهبي ، حققه عدد من الباحثين ، خرج أحاديثه وأشرف عليه ، شعيب الأرناؤوط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

٤٣٩ – سيرة ابن هشام ، ت/مصطفى السقا ، إبراهيم الأبياري ، عبد الحفيظ شلبي ، ط ١٣٥٥ هـ/١٩٣٦ م ، مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة .

٤٤٠ – سيرة الإمام أحمد بن حنبل لولده ، صالح بن أحمد بن حنبل ، ت/فؤاد عبد المنعم أحمد ، ط الأولى ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م ، مؤسسة شباب الجامعة ، الاسكندرية .

٤٤١ – سيرة السلطان جلال الدين منكبرتي ، لمحمد بن أحمد النسوي ، ت/حافظ أحمد حمدي ، ط ١٩٥٣ م ، دار الفكر العربي ، القاهرة .

٤٤٢ – سيرة عمر بن عبد العزيز ، لابن الجوزي ، مطبعة الإمام ، القاهرة .
٤٤٣ – سيرة عمر بن عبد العزيز ، على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه ، لأبي محمد عبد الله بن عبد الحكم ، ت/أحمد عبيد ، ط السادسة ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م ، عالم الكتب ، بيروت .
٤٤٤ – السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل ، تأليف/علي بن عبد الكافي السبكي ، (يرد فيه على نونية ابن القيم) علق عليه وأكمله محمد زاهد الكوثري ، ط الأولى ١٣٥٦ هـ/١٩٣٧ م ، مطبعة السعادة ، القاهرة .
٤٤٥ – الشامل في أصول الدين للجويني ، ت/علي النشار ، فيصل عون ، سهير مختار ، الناشر/منشأة المعارف ، الاسكندرية ١٩٦٩ م .
٤٤٦ – شأن الدعاء ، لأبي سليمان الخطابي ، ت/أحمد يوسف الدقاق ، ط الأولى ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م ، دار المأمون للتراث ، دمشق ، بيروت .
٤٤٧ – شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ، لمحمد بن محمد مخلوف ، ط الأولى ١٣٤٩ هـ ، المطبعة السلفية ومكتبتها ، طبعة مصورة عنها ، دار الكتاب العربي ، بيروت .
٤٤٨ – شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، لابن العماد الحنبلي ، ط مصورة ، المكتب التجاري ، بيروت .
٤٤٩ – شرح أسماء الله الحسنى ، للقشيري ، ط الثانية ١٩٨٦ م/١٤٠٦ هـ ، دار آزال للطباعة والنشر ، بيروت .
٤٥٠ – شرح الإشارات ، لابن سينا ، للفخر الرازي (طبع مع شرح الطوس له) ط الأولى ، المطبعة الخيرية (عمر الخشاب) ، سنة ١٣٢٥ هـ .
٤٥١ – شرح أصول إعتقاد أهل السنة والجماعة ، للالكائي ، ت/أحمد سعد حمدان ، الناشر/دار طيبة ، الرياض .
٤٥٢ – شرح الأصول الخمسة للهمذاني (المعتزلي) ، ت/عبد الكريم عثمان ، ط الأولى ١٣٨٤ هـ/١٩٦٥ م ، مكتبة وهبة ، القاهرة .
٤٥٣ – شرح جوهرة التوحيد ، للباجوري ، نسقه وخرج أحاديثه/محمد أديب الكيلاني ، وعبد الكريم تتان ، ط عام ١٣٩٢ هـ/١٩٧٢ م .
٤٥٤ – شرح حديث أبي ذر ، لابن تيمية ، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية جـ ٢ ، وهو في مجموع الفتاوى جـ ١٨ .

٤٥٥ – شرح حديث عمران بن حصين ، لابن تيمية ، ضمن مجموع الفتاوى جـ ١٨ ، (وطبع ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ، ت/رشيد رضا) طبعة مصورة عنها ، جـ ٥ .

٤٥٦ – شرح حديث النزول ، لابن تيمية ، مجموع الفتاوى جـ ٥ ، طـ الرياض .
طبعة أخرى ، للمكتب الإسلامي ، بيروت ، الطبعة الرابعة .

٤٥٧ – شرح السنة ، للبغوي ، ت/شعيب الأرناؤوط ، ومحمد زهير الشاويش ، طـ الأولى ١٣٩٠ هـ/١٩٧١ م ، المكتب الإسلامي ، بيروت .

٤٥٨ – شرح السنوسية الكبرى ، المسمى : عمدة أهل التوفيق والتسديد ، لأبي عبد الله السنوسي ، ت/عبد الفتاح عبد الله بركة ، طـ الأولى ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م دار القلم ، الكويت .

٤٥٩ – شرح العقائد ، حاشية العصام عليها ، طـ دار الطباعة العامرة بنظارة محمد لبيب ، ١٣٧٦ هـ .

٤٦٠ – شرح العقيدة الطحاوية ، لابن أبي العز الحنفي ، حققها جماعة من العلماء ، خرج أحاديثها/محمد ناصر الدين الألباني ، طـ الرابعة ١٣٩١ هـ ، المكتب الإسلامي ، بيروت .

٤٦١ – شرح العقيدة الطحاوية ، لعبد الغني الغنيمي الميداني الحنفي الدمشقي ت/محمد مطيع الحافظ ، محمد رياض المالح ، طـ الثانية ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م ، دار الفكر ، دمشق .

٤٦٢ – شرح علل الترمذي ، لابن رجب ، ت/نور الدين عتر ، طـ الأولى ١٣٩٨ هـ/ ١٩٧٨ م ، دار الملاح للطباعة والنشر .

٤٦٣ – شرح الفقه الأكبر ، ملا علي قاري ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٣٩٩ هـ/ ١٩٧٩ م .

٤٦٤ – شرح الفقه الأكبر منسوب للماتريدي ، طـ الثالثة ، دائرة المعارف العثمانية ، الهند ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م (مع مجموعة الرسائل السبعة في العقائد) .

٤٦٥ – شرح الكرماني على صحيح البخاري ، طـ ١٣٥٦ هـ/١٩٣٧ م ، طبعة مصورة عنها عام ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .

٤٦٦ – شرح الكوكب المنير ، لمحمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي ، المعروف بابن النجار ، ت/محمد الزحيلي ، ونزيه حماد ، طـ ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م ، كلية الشريعة ، مكة ، مركز إحياء التراث الإسلامي .
طبعة أخرى – مع التصويب – ت/محمد حامد الفقي ، مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٧٢ هـ/١٩٥٣ م .

٤٦٧ - شرح المقاصد في علم الكلام ، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ، دار المعارف النعمانية ، لاهور ، باكستان ، طـ الأولى ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م ، طبعة مصورة .

٤٦٨ - شرح المواقف للجرجاني ، مع حواشي أخرى ، طـ الأولى ١٣٢٥ هـ/١٣٠٧ م ، مطبعة السعادة بمصر .

طبعة أخرى - بدون حواشي (الموقف الخامس المتعلق بالالهيات) ت/أحمد المهدي ، نشر مكتبة الأزهر ، القاهرة ١٣٩٦ هـ .

٤٦٩ - شرح النسفية ، ضمن مجموعة الحواشي البهية ، لعدد من العلماء ، طـ فرج الله الكردي ، مطبعة كردستان العلمية سنة ١٣٢٩ هـ ، القاهرة .

طبعة أخرى (للشرح فقط بدون الحواشي) ت/كلود سلامة ، طـ دمشق ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ١٩٧٤ م .

٤٧٠ - شرح النووي على صحيح مسلم ، المطبعة المصرية ومكتبتها ، القاهرة .

٤٧١ - الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة ، لابن بطة ، ت/رضا نعسان معطي ، المكتبة الفيصلية ، مكة المكرمة .

٤٧٢ - شرف أصحاب الحديث ، للخطيب البغدادي ، ت/محمد سعيد خطيب أوغلي ، نشرته/دار إحياء السنة النبوية .

٤٧٣ - الشريعة للآجرى ، ت/محمد حامد الفقي ، طـ الأولى ١٣٩٦ هـ/١٩٥٠ م ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة .

٤٧٤ - شفاء العليل في مسائل القدر والحكمة والتعليل ، لابن القيم ، طـ دار التراث ، القاهرة .

٤٧٥ - شفاء القلوب في مناقب بني أيوب ، لأحمد بن إبراهيم الحنبلي ، ت/ناظم رشيد ، طـ ١٩٧٨ م ، الجمهورية العراقية ، وزارة الثقافة والفنون ، سلسلة كتب التراث .

٤٧٦ - الشفاء الطبيعيات (٦- في النفس) ، لابن سينا ، ت/جورج قنواتي ، وسعيد زايد ، طـ ١٣٩٥ هـ/١٩٧٥ م ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، والمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ، القاهرة .

٤٧٧ - شكاية أهل السنة ، للقشيري ، طبعت ضمن الرسائل القشيرية (وفي طبقات السبكي ٣/٤٠٦-٤١٣ ، طـ الحلبي المحققة) .

٤٧٨ - الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية ، لمرعي بن يوسف الكرمي ، الحنبلي ، ت/نجم عبد الرحمن خلف ، طـ الأولى ١٤٠٤ هـ/١٩٨٣ م ، دار الفرقان ، عمّان ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

٤٧٩ - شيخ الإسلام ابن تيمية ، سيرته وأخباره عند المؤرخين ، جمع/صلاح الدين المنجد ، طـ الأولى ١٩٧٦ م ، دار الكتاب الجديد ، بيروت .

٤٨٠ – شيخ الإسلام الهروي ، تأليف/محمد سعيد الأفغاني ، مطبعة دار التأليف بمصر ، عام ١٣٨٨ هـ/١٩٦٨ م ، الناشر/دار الكتب الحديثة ، القاهرة .

٤٨١ – الصارم المسلول على شاتم الرسول ، لابن تيمية ، ت/محمد محيى الدين عبد الحميد ، طـ الأولى ١٣٩٧ هـ/١٩٦٠ م ، مطبعة السعادة بمصر ، الناشر/مكتبة تاج بطنطا ، مصر .

٤٨٢ – صبح الأعشى ، لأبي العباس أحمد القلقشندي ، طـ دار الكتب الخديوية ، المطبعة الأميرية بالقاهرة ، ١٣٣١ هـ/١٩١٣ م .

٤٨٣ – الصحاح ، للجوهري ، ت/أحمد عبد الغفور عطار ، مطابع دار الكتاب العربي بمصر ، طبع على نفقة حسن شربتلي .

٤٨٤ – صحيح ابن حبان (الاحسان بترتيب صحيح بن حبان) ، ترتيب علاء الدين الفارسي ، ت/كمال يوسف الحوت ، طـ الأولى ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧ م ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

طبعة أخرى – الجزء الأول والثاني – ت/شعيب الأرناؤوط ، طـ الأولى ١٤٠٦ هـ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

طبعة أخرى – الجزء الأول – بتحقيق/أحمد شاكر ، طبعة مصورة مكتبة ابن تيمية ، القاهرة .

٤٨٥ – صحيح ابن خزيمة ، ت/محمد مصطفى الأعظمي ، طـ الأولى ١٣٩١ هـ/١٩٧١ م ، المكتب الإسلامي ، بيروت .

٤٨٦ – صحيح البخاري ، رقمه محمد فؤاد عبد الباقي ، طبع مع فتح الباري ، المطبعة السلفية ، القاهرة ، طبعة أخرى مصطفى البابي الحلبي ١٣٧٨ هـ ، مصورة عنها ، طبعة أخرى في استانبول ١٣١٥ هـ ، مصورة عنها ، طبعة أخرى ادارة الطباعة المنيرية .

٤٨٧ – صحيح الترغيب والترهيب ، للمنذري ، اختيار وتحقيق/محمد ناصر الدين الألباني ، طـ الأولى ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، (صدر الجزء الأول فقط) .

٤٨٨ – صحيح الجامع الصغير وزيادته ، للألباني ، طـ الثانية ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، دمشق .

٤٨٩ – صحيح سنن ابن ماجة ، تأليف/محمد ناصر الدين الألباني ، طـ الأولى ١٤٠٧ هـ/١٩٨٦ م ، مكتب التربية العربي لدول الخليج ، الرياض ، توزيع المكتب الإسلامي ، بيروت .

٤٩٠ – صحيح مسلم ، تحقيق وترقيم/محمد فؤاد عبد الباقي ، ط الأولى ١٣٧٤ هـ/ ١٩٥٥ م ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي .
٤٩١ – الصراع السياسي والعسكري بين القوى الإسلامية زمن الحروب الصليبية ، لحامد زيان ، ط ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة .
٤٩٢ – الصفدية ، لابن تيمية ، ت محمد رشاد سالم (الجزء الأول) ، ط ١٣٩٦ هـ/ ١٩٧٦ م ، شركة مطابع حنيفة ، الرياض .
٤٩٣ – صفة الجنة ، لأبي نعيم الأصبهاني ، ت/علي رضا عبد الله ، ط الأولى ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦ م ، دار المأمون للتراث ، دمشق ، بيروت .
٤٩٤ – صفة الصفوة ، لابن الجوزي ، ت/محمود فاخوري ، وخرج أحاديثه/محمد رواس قلعجي ، ط الأولى ١٣٨٩ هـ/١٩٦٩ م ، دار الوعي ، حلب .
٤٩٥ – الصلة بين التصوف والتشيع ، تأليف/كامل مصطفى الشيبي ، ط الثانية دار المعارف بمصر .
٤٩٦ – الصلة ، لابن بشكوال ، ط ١٩٦٦ هـ ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، سلسلة المكتبة الأندلسية .
٤٩٧ – كتاب الصمت وآداب اللسان ، لابن أبي الدنيا ، ت/نجم عبد الرحمن خلف ، ط الأولى ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت .
٤٩٨ – الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، لابن القيم ، ت/علي محمد الدخيل الله ، ط الأولى ١٤٠٨ هـ ، دار العاصمة ، الرياض .
٤٩٩ – صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ، للسيوطي ، ت/علي سامي النشار ، وسعاد عبد الرازق ، ط الثانية ١٣٨٩ هـ ، مجمع البحوث الإسلامية ، سلسلة إحياء التراث الإسلامي .
٥٠٠ – صيانة صحيح مسلم من الاخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط ، لابن الصلاح ، ت/موفق عبد القادر ، ط ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت .
٥٠١ – الضعفاء الكبير ، للعقيلي ، ت/عبد المعطي أمين قلعجي ، ط الأولى ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤ م ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
٥٠٢ – ضعيف الجامع الصغير ، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني ، ط الثانية ١٣٩٩ هـ/ ١٩٧٩ ، المكتب الإسلامي ، بيروت .
٥٠٣ – الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ، تأليف شمس الدين الدين السخاوي ، ط مصورة دار مكتبة الحياة ، بيروت .
٥٠٤ – طبقات الأولياء ، لابن الملقن ، ت/نور الدين شريبة ، ط الأولى ١٣٩٣ هـ/ ١٩٧٣ م ، الناشر/مكتبة الخانجي ، القاهرة .

٥٠٥ - طبقات الحفاظ ، للسيوطي ، ت/علي يحيى عمر ، طـ الأولى ١٣٩٣ هـ-١٩٧٣ م ، الناشر/مكتبة وهبة ، القاهرة .

٥٠٦ - طبقات الحنابلة ، للقاضي أبي الحسين محمد بن أبي يعلى ، صححه/محمد حامد الفقي ، طـ ١٣٧١ هـ/١٩٥٢ م ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة .

٥٠٧ - طبقات الشافعية ، لابن قاضي شهبة ، صححه وعلق عليه/عبد المنعم خان ، طـ الأولى ١٣٩٨ هـ/١٩٧٨ م ، دائرة المعارف العثمانية ، الهند .

٥٠٨ - طبقات الشافعية ، لجمال الدين عبد الرحيم الأسنوي ، ت/عبد الله الجبوري ، طـ الأولى ١٣٩٠ هـ/١٩٧٠ م ، رئاسة ديوان الأوقاف ، إحياء التراث الإسلامي ، مطبعة الإرشاد ، بغداد .

٥٠٩ - طبقات الشافعية الكبرى ، للسبكي ، ت/محمود الطناحي ، عبد الفتاح الحلو ، طـ الأولى ١٣٨٣ هـ/١٩٦٤ م ، مطبعة عيسى البابي الحلبي .

٥١٠ - طبقات الصوفية ، لأبي عبد الرحمن السلمي ، ت/نور الدين شريبة ، طـ الثالثة ١٤٠٦ هـ ، الناشر/مكتبة الخانجي بالقاهرة .

٥١١ - طبقات الفقهاء ، لأبي إسحاق الشيرازي ، ت/إحسان عباس ، طـ ١٩٧٠ م ، دار الرائد العربي ، بيروت .

٥١٢ - الطبقات الكبرى ، لابن سعد ، طـ دار صادر بيروت ، ١٣٨٠ هـ/١٩٦٠ م ، والقسم المتمم منه ، طبع بتحقيق زياد محمد منصور ، طـ الأولى ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣ م ، الجامعة الإسلامية ، المجلس العلمي ، إحياء التراث الإسلامي .

٥١٣ - الطبقات الكبرى ، للشعراني ، طـ بالمطبعة العامرة الشرقية ، بمصر سنة ١٣١٥ هـ .

٥١٤ - طبقات المفسرين ، للداودي ، ت/علي محمد عمر ، طـ الأولى ١٣٩٢ هـ/١٩٧٢ م ، الناشر/مكتبة وهبة ، القاهرة .

٥١٥ - الطرق الصوفية في مصر ، لعامر النجار ، الناشر/مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة .

٥١٦ - الظاهر بيبرس ، لسعيد عبد الفتاح عاشور ، وزارة الثقافة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة ، القاهرة ، سلسلة أعلام العرب رقم (١٤) .

٥١٧ - ظاهرة التأويل وصلتها باللغة ، تأليف السيد أحمد عبد الغفار ، دار الرشيد ، الرياض .

٥١٨ - ظهر الإسلام ، لأحمد أمين ، طـ الثالثة ١٩٦٢ م ، نشر مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة .

٥١٩ - العالم الإسلامي في العصر العباسي ، تأليف/حسن أحمد محمود ، وأحمد إبراهيم الشريف ، طـ الرابعة ، ١٩٨٠ م ، دار الفكر العربي ، القاهرة .

٥٢٠ - العباب الزاخر واللباب الفاخر ، للصغاني (حرف الفاء)) ، ت/محمد حسن آل ياسين ، منشورات وزارة الثقافة والإعلام ، العراق ، دار الرشيد للنشر .

٥٢١ - العبر وديوان المبتدأ والخبر (تاريخ ابن خلدون) ، ط بولاق ، مصورة مؤسسة جمال للطباعة والنشر ، بيروت .
طبعة أخرى ، منشورات دار الكتاب اللبناني ، بيروت .

٥٢٢ - العبودية ، لابن تيمية ، مجموع الفتاوى جـ ١٠ ، ط الرياض .

٥٢٣ - العدة في أصول الفقه ، للقاضي ، أبي يعلى الحنبلي ، ت/أحمد بن علي سير المباركي ، ط ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

٥٢٤ - كتاب العدل والتوحيد ، للرسي ، ضمن رسائل العدل والتوحيد ، ت/محمد عمارة ، دار الهلال ١٩٧١ م ، القاهرة .

٥٢٥ - العرش وما روى فيه ، لابن أبي شيبة ، محمد بن عثمان ، ت/محمد بن حمد الحمود ، ط الأولى ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م ، مكتبة المعلا ، الكويت .

٥٢٦ - العز بن عبد السلام ، حياته وآثاره ومنهجه في التفسير ، تأليف/عبد الله الوهيبي ، ط الأولى ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م ، المطبعة السلفية ومكتبتها القاهرة .

٥٢٧ - العز بن عبد السلام ، لرضوان الندوى ، ط ١٣٧٩ هـ/١٩٦٠ م ، دار الفكر بدمشق .

٥٢٨ - عشائر الشام ، تأليف/أحمد وصفي زكريا ، ط الثانية ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م ، دار الفكر ، دمشق .

٥٢٩ - عصمة الأنبياء ، لفخر الدين الرازي ، ط الأولى ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

٥٣٠ - كتاب العظمة ، لأبي الشيخ الأصبهاني ، ت/رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري ، ط الأولى ١٤٠٨ هـ ، دار العاصمة ، الرياض .

٥٣١ - العقائد السلفية بأدلتها النقلية والعقلية ، شرح الدرر السنية في عقد أهل السنة ، مؤلفه أحمد بن حجر آل أبو طامي آل أبو علي ، جـ ١ ط الأولى ، ١٩٧٠ م ، بيروت .

٥٣٢ - العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين ، لأبي الطيب التقي الفاسي ، ت/محمد حامد الفقي ، ط ١٣٧٨ هـ/١٩٥٨ م ، مطبعة السنة المحمدية القاهرة .

٥٣٣ - العقل عند المعتزلة ، تأليف/حسني زينه ، ط الأولى ١٩٧٨ م ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت .

٥٣٤ - العقل ، للحارث المحاسبي ، طبع مع كتاب (فهم القرآن للمحاسبي) باسم : العقل وفهم القرآن ، ت/حسين القوتلي ، ط الثانية ١٣٩٨ هـ/١٩٧٨ م ، دار الكندي ودار الفكر .

٥٣٥ – العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ، لأبي عبد الله محمد بن أحمد ابن عبد الهادي ، ت/محمد حامد الفقي ، طـ ١٣٥٦ هـ/١٩٣٨ م ، طبع على نفقة محمود توفيق ، القاهرة ، مطبعة حجازي .

٥٣٦ – عقيدة السلف أصحاب الحديث ، للصابوني ، طـ بدر البدر ، طـ الأولى ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م ، الدار السلفية ، الكويت .

٥٣٧ – العقيدة السلفية في كلام رب البرية ، تأليف/عبد الله بن يوسف الجديع ، طـ الأولى ١٤٠٨ هـ/١٩٨٨ م ، الكويت .

٥٣٨ – عقيدة الشيخ عدي ، المسماة : اعتقاد أهل السنة والجماعة ، للشيخ عدي بن مسافر الأموي الشامي ، ت/محمد علي الياس العدواني وإبراهيم النعمة ، طـ ١٣٩٥ هـ/١٩٧٥ م ، الجمهورية العراقية ، رئاسة ديوان الأوقاف ، إحياء التراث الإسلامي .

٥٣٩ – عقيدة المرشدة ، للمهدي بن تومرت ، ت/عبد الله كنون ، نشر ضمن نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مدكور ، إشراف وتصدير/عثمان أمين ، طـ ١٩٧٦ م ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة .

٥٤٠ – العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية ، لأبي المعالي الجويني ، ت/أحمد حجازي السقا ، طـ الأولى ١٣٩٨ هـ/١٩٧٨ م ، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة .

٥٤١ – العقيدة الواسطية ، لابن تيمية ، ضمن مجموع الفتاوي جـ ٣ ، طبعة الرياض .

٥٤٢ – العقيدة والشريعة في الإسلام ، جولد تسيهر ، ترجمة محمد يوسف موسى ، وعلي حسن عبد القادر ، وعبد العزيز عبد الحق ، طـ الثانية ، الناشر/دار الكتب الحديثة بمصر ، ومكتبة المثنى ببغداد .

٥٤٣ – علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين ، تأليف/رضا نعسان معطي ، طـ الأولى ١٤٠٢ هـ .

٥٤٤ – علاقة صفات الله تعالى بذاته ، تأليف/راجح عبد الحميد الكردي ، طـ الأولى ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م ، منشورات دار العدوي ، عمان ، الأردن .

٥٤٥ – العلل المتناهية في الأحاديث الواهية ، لابن الجوزي ، ت/ارشاد الحق الأثري ، نشر/دار الكتب الإسلامية ، لاهور باكستان ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م .

٥٤٦ – كتاب العلم للحارث المحاسبي ، ت/محمد العابد مزالي ، طـ ١٩٧٥ م ، الدار التونسية للنشر ، والشركة الوطنية ، للنشر والتوزيع ، الجزائر .

٥٤٧ – العلم الشامخ في تفضيل الحق على الأباء والمشايخ ، مع كتاب الأرواح النوافخ ، تأليف/صالح بن المهدي المقبلي اليمني ، مكتبة دار البيان ، دمشق .

٥٤٨ - العلو للعلي الغفار في صحيح الأخبار وسقيمها ، للذهبي ، صححه/عبد الرحمن محمد عثمان ، ط الثانية ١٣٨٨ هـ/١٩٦٨ م ، الناشر/المكتبة السلفية في المدينة المنورة .

٥٤٩ - علوم الحديث ، لابن الصلاح ، ت/نور الدين عتر ، ط الثانية ١٩٧٢ م ، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة .

٥٥٠ - عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير ، اختصار وتحقيق/أحمد شاكر ، ط ١٣٧٦ هـ/ ١٩٥٦ م ، دار المعارف بمصر .

٥٥١ - عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية ، تأليف/محمد صالح السيد ، ط ١٩٨٥ م ، الناشر/مكتبة نهضة الشرق ، جامعة القاهرة .

٥٥٢ - عمل اليوم والليلة ، لابن السني ، ت/عبد القادر أحمد عطا ، ط ١٣٩٩ هـ/ ١٩٧٩ م ، دار المعرفة ، بيروت .

٥٥٣ - عمل اليوم والليلة ، للنسائي ، ت/فاروق حمادة ، ط الثانية ١٤٠٦ هـ/١٩٨٥ م ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

٥٥٤ - عوارف العوارف ، لشهاب الدين عمر السهروردي ، ت/عبد الحليم محمود ، ومحمود ابن الشريف ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة .

٥٥٥ - العواصم من القواصم ، لأبي بكر بن العربي ، ت/عمار الطالبي (وهو الجزء الثاني من رسالته : آراء أبي بكر بن العربي الكلامية) ، ط الثانية ١٩٨١ م ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر .

٥٥٦ - عيون الأخبار وفنون الآثار في فضائل الأئمة الأطهار ، للداعي الإسماعيلي إدريس عماد الدين القرشي (السبع الخامس) ت/مصطفى غالب ، دار الأندلس ، بيروت ١٩٧٥ م .

٥٥٧ - عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، لابن أبي اصيبعة ، ت/نزار رضا ، ط ١٩٦٥ م ، دار مكتبة الحياة ، بيروت .

٥٥٨ - عيون التواريخ ، لابن شاكر الكتبي (الجزء ٢١) ، ت/فيصل السامر ونبيلة عبد المنعم محمود ، نشر/وزارة الثقافة والاعلام في الجمهورية العراقية ، سلسلة كتب التراث ، ١٩٨٤ م .

٥٥٩ - عيون المناظرات ، لأبي علي معمر السكوني ، ت/سعيد غراب ، منشورات الجامعة التونسية ١٩٧٦ م ، كلية الآداب والعلوم الانسانية .

٥٦٠ - غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام ، تأليف/ناصر الدين الألباني ، ط الأولى ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م ، المكتب الإسلامي ، دمشق ، بيروت .

٥٦١ - غاية المرام في علم الكلام ، للآمدي ، ت/حسن محمود عبد اللطيف ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، لجنة إحياء التراث الإسلامي ، مصر ، ١٣٩١ هـ/ ١٩٧١ م ، القاهرة .

٥٦٢ – غاية النهاية في طبقات القراء ، لابن الجزري ، عني بنشره/برجستراسر ، ط الأولى ١٣٥١ هـ/١٩٣٢ م ، مكتبة الخانجي ، مصر ، طبعة مصورة عنها .
٥٦٣ – غريب الحديث ، لابن قتيبة ، ت عبد الله الجبوري ، ط الأولى ١٣٩٧ هـ/١٩٧٧ م ، مطبعة العاني ، بغداد ، نشر وزارة الأوقاف العراقية ، إحياء التراث الإسلامي .
٥٦٤ – غريب الحديث ، لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي ، طبع تحت مراقبة محمد عبد المعيد خان ، ط الأولى ١٣٨٤ هـ/١٩٦٤ م ، دائرة المعارف العثمانية ، الهند .
٥٦٥ – الغنية لطالبي طريق الحق ، لعبد القادر الجيلاني ، ط الثالثة ١٣٧٥ هـ/١٣٥٦ هـ ، مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة .
٥٦٦ – غياث الأمم في التياث الظلم ، ويسمى (الغياثي) ، لأبي المعالي الجويني ، ت/عبد العظيم الديب ، ط الثانية ١٤٠١ هـ .
٥٦٧ – الفارابي فيلسوف المدينة الفاضلة ، لفوزي عطوان ، ط دار الكتاب العربي ، بيروت .
٥٦٨ – الفارابي ، لجوزيف الهاشم ، ط الثانية ١٩٦٨ م ، المكتب التجاري ، بيروت .
٥٦٩ – الفاطميون والصليبيون ، فهمي توفيق مقبل ، ط ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م ، الدار الجامعية ، بيروت .
٥٧٠ – الفتاوي ، للعز بن عبد السلام ، ت/عبد الرحمن بن عبد الفتاح ، ط الأولى ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م ، دار المعرفة ، بيروت .
٥٧١ – فتح الباري ، شرح صحيح البخاري ، لابن حجر العسقلاني ، المطبعة السلفية ، القاهرة .
٥٧٢ – الفتوى الحموية ، لابن تيمية ، ضمن مجموع الفتاوى ، جـ ٥ ، ط الرياض .
٥٧٣ – فخر الدين الرازي ، وآراؤه الكلامية والفلسفية ، تأليف/محمد صالح الزركان ، دار الفكر .
٥٧٤ – فخر الدين الرازي ، لفتح الله خليف ، ط ١٩٧٧ م ، دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية .
٥٧٥ – الفراسة ، للرازي ، ضمن : الفراسة عند العرب ، ت/يوسف مراد ، ترجمة/مراد وهبة ، ط ١٩٨٢ م ، الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة .
٥٧٦ – كتاب الفرج بعد الشدة ، للتنوخي ، ت/عبود الشالجي ، ط ١٣٩٨ هـ/١٩٧٨ م ، دار صادر بيروت .

٥٧٧ - فردوس الأخبار بمأثور الخطاب المخرج على كتاب الشهاب ، الديملي ، ومعه تسديد القوس ، لابن حجر العسقلاني ، ومسند الفردوس ، للديلمي ، شهر دار ، ت/فؤاد الزمزلي ، محمد المعتصم بالله البغدادي ، طـ الأولى ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧ م ، دار الكتاب العربي ، بيروت .

٥٧٨ - الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ، لابن تيمية ، ضمن مجموع الفتاوى جـ ١١ .

طبعة أخرى بتحقيق/عبد القادر الأرناؤوط ، طـ ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م ، مكتبة دار البيان دمشق ، مكتبة المؤيد ، الطائف .

٥٧٩ - الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي ، تأليف الفردبل ، ترجمة/عبد الرحمن بدوي ، طـ الثانية ١٩٨١ م ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت .

٥٨٠ - الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة ، تأليف/علي عبد الفتاح المغربي ، طـ الأولى ١٤٠٧ هـ/١٩٨٦ م ، مكتبة وهبه ، القاهرة .

٥٨١ - الفرقان بين الحق والباطل ، لابن تيمية ، ضمن مجموع الفتاوى ، جـ ١٣ ، طـ الرياض .

طبعة أخرى بتحقيق/حسين غزال ، طـ الأولى ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م ، دار إحياء العلوم ، بيروت .

٥٨٢ - الفرق بين الفرق للبغدادي ، ت/محمد محيى الدين عبد الحميد ، الناشر/مكتبة محمد علي صبيح ، القاهرة .

٥٨٣ - الفصل في الملل والأهواء والنحل ، لابن حزم ، ت/محمد إبراهيم نصر ، عبد الرحمن عميرة ، طـ الأولى ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م ، شركة مكتبات عكاظ ، جدة الرياض ، الدمام .

٥٨٤ - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، لأبي الوليد بن رشد ، ت/محمد عمارة ، دار المعارف بمصر .

٥٨٥ - فضائح الباطنية للغزالي ، ت/عبد الرحمن.بدوي ، طـ ١٣٨٣ هـ/١٩٦٤ م ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي .

٥٨٦ - فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام الغزالي ، ترجمة/الدكتور نور الدين آل علي ، طـ الدار التونسية ١٩٧٢ م .

٥٨٧ - الفقه الأكبر لأبي حنيفة ، اعداد عبد الكريم تتان ، نشر مكتبة الغزالي ، ومكتبة بن الفارض ، حماة ١٣٩٢ هـ/١٩٧٢ م .

٥٨٨ - الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ، تأليف/محمد بن الحسن الحجوي الفاسي ، ت/عبد العزيز القارىء ، طـ الأولى ١٣٩٦ هـ ، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة .

٥٨٩ – فلسفة ابن رشد الوجود والخلود ، محمد بيصار ، ط الثالثة ١٩٧٣ م ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت .
٥٩٠ – الفلسفة الإسلامية بين التقليد والإبتكار ، تأليف/عبد الرحمن عميره ، ط عيسى البابي الحلبي ، القاهرة .
٥٩١ – الفلسفة الإسلامية في المشرق ، تأليف/فيصل بدير عون ، ط ١٩٨٢ م ، الناشر/مكتبة الحرية الحديثة ، جامعة عين شمس .
٥٩٢ – فلسفة التأويل ، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي ، تأليف/نصر حامد أبو زيد ، ط الأولى ١٩٨٣ م ، دار التنوير ، بيروت ، دار الوحدة ، بيروت .
٥٩٣ – فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث ، تأليف/لطفي عبد البديع ، ط ١٩٨٦ م ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة .
٥٩٤ – فهرست أبي بكر بن خير الأشبيلي ، ت/فرنسشكد قداره زيدين ، خليبان طرغوه ، ط الثانية ١٣٨٢ هـ/١٩٦٣ م ، المكتب التجاري ، بيروت ، مكتبة المثنى بغداد ، مؤسسة الخانجي ، القاهرة .
٥٩٥ – الفهرست ، لابن النديم ، ت/رضا تجدد ، ط طهران ١٣٩١ هـ .
٥٩٦ – فهرس الفهارس والإثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات ، تأليف/عبد الحي الكتاني ، باعتناء إحسان عباس ، ط الثانية ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت .
٥٩٧ – فهم القرآن ، للمحاسبي (مع كتاب العقل) ، ت/حسين القوتلي ، ط الثانية ١٣٩٨ هـ/١٩٧٨ م ، دار الكندي ، دار الفكر .
٥٩٨ – الفوائد البهية في تراجم الحنفية ، تأليف/عبد الحي اللكنوي الهندي ، صححه/محمد بدر الدين أبو فراس النعسماني ، طبعة مصورة ، دار المعرفة ، بيروت .
٥٩٩ – فوائد في مشكل القرآن ، للعز بن عبد السلام ، ت/سيد رضوان علي ، ط الثانية ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م ، دار الشروق ، جدة .
٦٠٠ – الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة ، للشوكاني ، ت/عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني ، ط الأولى ١٣٨٠ هـ/١٩٦٠ م ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة .
٦٠١ – الفوائد الموضوعة في الأحاديث الموضوعة ، للشيخ مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي ، ت/محمد الصباغ ، ط الثانية ١٣٩٧ هـ/١٩٧٧ م ، دار العربية بيروت .
٦٠٢ – فوات الوفيات والذيل عليها ، تأليف/محمد بن شاكر الكتبي ، ت/احسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت .

٦٠٣ - فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، للغزالي ، ت/سليمان دنيا ، ط الأولى ١٣٨١ هـ/١٩٦١ م ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي .
٦٠٤ - فيض القدير شرح الجامع الصغير ، للمناوي ، ط الثانية ١٣٩١ هـ/١٩٧٢ م ، دار المعرفة ، بيروت .
٦٠٥ - في الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه ، للدكتور إبراهيم مدكور ، ط الثالثة ، دار المعارف بمصر .
٦٠٦ - فيلسوفان رائدان (الكندى والفارابي) ، تأليف/جعفر آل ياسين ، ط الأولى ١٩٨٠ م ، دار الأندلس ، بيروت .
٦٠٧ - الفيلسوف الغزالي ، إعادة تقويم لمنحنى تطوره الروحي ، تأليف/عبد الأمير الأعسم ، ط الثانية ١٩٨١ م ، دار الأندلس ، بيروت .
٦٠٨ - القاضي ناصر الدين البيضاوي وأثره في أصول الفقه ، د/جلال الدين عبد الرحمن ، ط الأولى ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م ، الناشر/دار الكتاب الجامعي ، القاهرة .
٦٠٩ - قاعدة جليله في التوسل والوسيلة ، لابن تيمية ، ط المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٣٩٠ هـ/١٩٧٠ م .
٦١٠ - قاعدة في الاسم والمسمى ، لابن تيمية ، ضمن مجموع الفتاوى ، جـ ٦ ، ط الرياض .
٦١١ - قاعدة في الجرح والتعديل ، للسبكي (طبعت مع رسائل أخرى) ت/عبد الفتاح أبو غدة ، ط الثالثة ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م ، الناشر/مكتب المطبوعات الإسلامية حلب ، بيروت .
٦١٢ - قاعدة في المعجزات والكرامات ، لابن تيمية ، ضمن مجموع الفتاوى جـ ١١ .
٦١٣ - القاعدة الكلية : « أعمال الكلام أولى من أهماله » ، وأثرها في الأصول ، تأليف/محمود مصطفى عبود هرموش ، ط الأولى ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت .
٦١٤ - القاعدة المراكشية ، لابن تيمية ، ت/ناصر سعد الرشيد ، رضا نعسان معطي ، دار طيبة ، الرياض .
٦١٥ - قانون التأويل ، لأبي بكر بن العربي ، ت/محمد السليماني ، ط الأولى ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦ م ، دار القبلة ، جدة ، مؤسسة علوم القرآن ، دمشق .
٦١٦ - قانون التأويل للغزالي ، ط في ذيل معارج القدس ، مكتبة الجندي ، مصر .
٦١٧ - كتاب القدر ، لابن وهب القرشي المصري ، ت/عبد العزيز عبد الرحمن العثيم ، ط الأولى ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م ، دار السلطان للنشر والتوزيع .
٦١٨ - القرامطة ، تأليف/محمود شاكر ، ط الأولى ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، دمشق .
٦١٩ - القسطاس المستقيم ، للغزالي ، ت/فكتور شلحت ، ط الثانية ، دار المشرق ، بيروت .

٦٢٠ – قصة الصراع بين الدين والفلسفة ، توفيق الطويل ، ط الثالثة ١٩٧٩ م ، دار النهضة العربية ، القاهرة .

٦٢١ – قصة الفلسفة الحديثة ، تأليف/أحمد أمين ، زكي نجيب محمود ، ط السادسة ١٣٨٣ هـ/١٩٦٣ م ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة .

٦٢٢ – قصة الفلسفة اليونانية ، تأليف/أحمد أمين ، زكي نجيب محمود ، ط السابعة القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر .

٦٢٣ – القضاء والقدر في الإسلام ، ت/فاروق دسوقي ، دار الدعوة ، الاسكندرية .

٦٢٤ – القوى السنية في المغرب من قيام الدولة الفاطمية إلى قيام الدولة الزيرية ، تأليف/محمد أحمد عبد المولى ، ط الأولى ١٩٨٥ م ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية .

٦٢٥ – قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، للعز بن عبد السلام ، علق عليه/طه عبد الرؤوف سعد ، ط الثانية ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م ، دار الجيل ، بيروت .

٦٢٦ – القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى ، للشيخ محمد الصالح العثيمين ، ط ١٤٠٦ هـ ، مكتبة الكوثر الإسلامية .

٦٢٧ – قواعد المنهج السلفي ، مصطفى حلمي ، ط الثانية ١٤٠٥ هـ/١٩٨٤ م ، دار الدعوة ، الاسكندرية .

٦٢٨ – القول الجلي في ترجمة لشيخ تقي الدين ابن تيمية الحنبلي ، ت/الدكتور سالم بن عبد الله الدخيل (نشر ضمن مجلة كلية أصول الدين ، بالرياض) العدد الثاني ١٣٩٩ هـ/١٤٠٠ هـ .

٦٢٩ – قيام دولة المماليك الأولى في مصر والشام ، تأليف/أحمد مختار العبادي ، ط ١٩٧٩ م دار النهضة العربية ، بيروت .

٦٣٠ – الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة ، للذهبي ، ت/عزة علي عطية ، د/موسى محمد علي ، ط الأولى ١٣٩٢ هـ/١٩٧٢ م ، الناشر/دار الكتب الحديثة ، القاهرة .

٦٣١ – الكافية في الجدل للجويني ، تحقيق/فوقية محمود ، ط ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م ، طبع عيسى البابي الحلبي ، القاهرة .

٦٣٢ – الكامل في التاريخ ، لابن الأثير ، ت/إحسان عباس ، ط دار صادر ، بيروت ، دار بيروت ، ١٣٨٥ هـ/١٩٦٥ م .

٦٣٣ – الكامل في ضعفاء الرجال ، لابن عدي ، ط الأولى ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م ، دار الفكر ، بيروت .

٦٣٤ - كشاف اصطلاح الفنون ، تأليف/محمد علي بن علي التهانوي ، تصحيح/محمد وجيه ، وزملائه ، ط كلكته ١٨٦٢ م ، طبعة مصورة عنها استانبول ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م .
طبعة أخرى - غير كاملة - ت/لطفي عبد البديع ، وعبد المنعم حسنين ، ط ١٩٧٢ م ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .

٦٣٥ - الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل ، للزمخشري ، ط دار المعرفة ، بيروت .

٦٣٦ - كشف الأستار عن زوائد البزاز على الكتب الستة ، لأبي بكر الهيثمي ، ت/حبيب الرحمن الأعظمي ، ط الأولى ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

٦٣٧ - كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة لمحمد بن مالك الحمادي اليماني ، تعليق محمد زاهد الكوثري ، ط الثانية ١٣٧٥ هـ/١٩٥٥ م ، طبع في آخر التبصير في الدين للأسفراييني ، مكتبة الخانجي بمصر والمثنى ببغداد .

٦٣٨ - كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس ، لاسماعيل ابن محمد العجلوني ، ط الثالثة ١٣٥١ هـ ، طبعة مصورة عنها ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .

٦٣٩ - الكشف عن مناهج الأدلة ، لابن رشد ضمن فلسفة ابن رشد ، ط الثانية ١٣٥٣ هـ/١٩٣٥ م ، المكتبة المحمودية ، القاهرة ، طبعة مصورة عنها ، دار العلم للجميع .

٦٤٠ - كشف الكربة في وصف حال أهل الغربة ، لابن رجب ، ت/محمد أحمد عبد العزيز ، الناشر/المكتبة القيمة ، القاهرة .

٦٤١ - الكشكول ، لبهاء الدين العاملي ، ت/الطاهر أحمد الزاوي ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي .

٦٤٢ - كشف المحجوب ، للهجويري ، ترجمة/إسعاد عبد الهادي قنديل ، ط ١٩٨٠ م ، دار النهضة العربية ، بيروت .

٦٤٣ - الكفاية في علم الرواية ، للخطيب البغدادي ، ط الثانية ، دائرة المعارف العثمانية ، الهند ١٣٩٠ هـ/١٩٧٠ م .

٦٤٤ - الكنى والأسماء للدولابي ، ط الأولى ١٣٢٢ هـ ، دائرة المعارف العثمانية ، الهند ، طبعة مصورة عنها سنة ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

٦٤٥ - كنز العمال في سنن الأقوال والأعمال ، لعلاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي البرهان فوري ، صححه/بكري حياني ، صفوة السقا ، ط الأولى ١٣٩١ هـ/ ١٩٧١ م ، منشورات مكتبة التراث الإسلامي ، حلب .

٦٤٦ - الكواكب الدرية في السيرة النورية (تاريخ السلطان نور الدين محمود بن زنكي) ، لابن قاضي شهبة ، ت/صلاح الدين المنجد ، ط الأولى ١٩٧١ م ، دار الكتاب الجديد .

٦٤٧ – الكواكب الدرية في مناقب المجتهد ابن تيمية ، تأليف/مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي ، ت/نجم عبد الرحمن خلف ، ط ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت .

٦٤٨ – الكيلانية ، لابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، جـ ١٢ .

٦٤٩ – اللالىء الحسان في علوم القرآن ، تأليف/موسى شاهين لاشين ، مطبعة الفجر الجديد ، مصر .

٦٥٠ – اللالىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة ، للسيوطي ، المكتبة التجارية الكبرى ، بمصر .

٦٥١ – لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول ، لأبي الحجاج يوسف بن محمد المكلاني ، ت/فوقية محمود ، ط الأولى ١٩٧٧ م ، دار الأنصار ، القاهرة .

٦٥٢ – اللباب في تهذيب الأنساب ، لعز الدين بن الأثير الجزري ، ط دار صادر بيروت ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م .

٦٥٣ – لحظ الألحاظ بذيل طبقات الحفاظ ، لابن فهد الهاشمي المكي ، طبعة مصورة دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ضمن ذيول تذكرة الحفاظ للذهبي .

٦٥٤ – لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام ، لأبي علي عمر السكوني الأشبيلي التونسي ، تحقيق/سعد غراب ، نشر ضمن مجلة حوليات الجامعة التونسية العدد ١٢،١٩٧٥ م ، كلية الآداب والعلوم الانسانية (الصفحات ١٠٩–٢٥٥) .

٦٥٥ – لسان العرب ، لابن منظور ، دار صادر ، بيروت .

٦٥٦ – لسان الميزان ، لابن حجر العسقلاني ، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى من دائرة المعارف العثمانية ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ١٩٧١ م/١٣٩٠ هـ .

٦٥٧ – لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة للجويني ، ت/فوقية محمود ، ط الأولى ١٣٨٥ هـ/١٩٦٥ م ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة .

٦٥٨ – اللمع في أصول الفقه ، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي الشافعي ، ط الثالثة ١٣٧٧ هـ/١٩٥٧ م ، مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة .

٦٥٩ – اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد ، تأليف/إبراهيم بن مصطفى الحلبي ، علق عليه/محمد زاهد الكوثري ، مطبعة الأنوار ١٩٣٩ م ، الطبعة الأولى .

٦٦٠ – اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، لأبي الحسن الأشعري ، تحقيق/حمود غرابة ، طبع مجمع البحوث الإسلامية ، القاهرة ١٩٧٥ م .

طبعة أخرى ، بتحقيق/ريتشارد يوسف مكارثي ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٥٢ م .

٦٦١ – لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات ، للفخر الرازي ، طبع باسم شرح أسماء الله الحسنى ، راجعه وقدم له/طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٦ هـ/١٩٧٦ م ، القاهرة .

٦٦٢ – المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ، لمحمد عمارة ، ط دار المعارف بمصر .

٦٦٣ – مؤرخ المغول الكبير رشيد الدين الهمذاني ، لفؤاد الصياد ، ط الأولى ١٣٨٧ هـ/ ١٩٦٧ م ، دار الكاتب العربي ، القاهرة .

٦٦٤ – المازري ، الفقيه والمتكلم وكتابه « المعلم » ، تأليف وتحقيق/محمد الشاذلي النيفر ، منشورات اللجنة الثقافية الجهوية بالمنستير ، طبع المطبعة العصرية ، تونس .

٦٦٥ – مؤلفات الغزالي ، تأليف/عبد الرحمن بدوي ، ط الثانية ١٩٧٧ م ، الناشر/وكالة المطبوعات ، الكويت .

٦٦٦ – مباحث في علوم القرآن ، تأليف/صبحي الصالح ، ط الثامنة ، دار العلم للملايين ، بيروت .

٦٦٧ – المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعيات ، للفخر الرازي ، ط ١٩٦٦ م ، مكتبة الأسدي بطهران .

٦٦٨ – المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتعلمين ، للآمدي ، تحقيق/حسن محمود الشافعي ، ط القاهرة ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م .
طبعة أخرى بتحقيق/عبد الأمير الأعسم بعنوان ، الفيلسوف الآمدي ، مع تحقيق المبين في شرح ألفاظ الحكماء ، ط الأولى ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧ م ، دار المناهل ، بيروت .

٦٦٩ – متشابه القرآن ، لعبد الجبار الهمذاني (المعتزلي) ، ت/عدنان زرزور ، ط دار التراث ، القاهرة .

٦٧٠ – متشابه القرآن ، دراسة موضوعية ، تأليف/عدنان زرزور ، ط الأولى ١٣٨٩ هـ /١٩٦٩ م ، نشر/مكتبة دار الفتح ، دمشق .

٦٧١ – المجاز في اللغة والقرآن بين الإجازة والمنع ، تأليف/عبد العظيم المطعني ، ط الأولى ، مكتبة وهبة ، القاهرة .

٦٧٢ – المجتمع الإسلامي في بلاد الشام في عصر الحروب الصليبية ، لأحمد رمضان ، ط ١٣٩٧ هـ/١٩٧٧ م .

٦٧٣ – مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري ، لابن فورك ، ت/دانيال جيماريه ، ط دار المشرق ، بيروت ١٩٨٦ م .

٦٧٤ – مجمع بحار الأنوار في غرائب ولطائف الأخبار ، تأليف/محمد طاهر الصديقي الهندي السكجراتي ، طـ دائرة المعارف العثمانية ١٣٨٧ هـ/١٩٦٧ م .

٦٧٥ – مجمع البحرين ، تأليف/فخر الدين الطريحي (شيعي إمامي) طـ ١٩٨٥ م ، دار مكتبة الهلال ، بيروت .

٦٧٦ – مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي ، طـ الثانية ١٩٦٧ م ، دار الكتاب العربي ، بيروت .

٦٧٧ – مجمل اللغة ، لابن فارس ، ت/هادي حمودي ، طـ الأولى الكويت ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥ م ، منشورات معهد المخطوطات العربية .

٦٧٨ – مجموعة الرسائل والمسائل ، لابن تيمية ، علق عليها/محمد رشيد رضا ، طبعة مصورة عن طبعة المنار ، توزيع دار الباز ، مكة المكرمة .

٦٧٩ – المجموع شرح المهذب ، للنووي ، حققه وأكمله/محمد نجيب المطيعي ، الناشر/مكتبة الإرشاد ، جدة .

٦٨٠ – مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ، جمع وترتيب/عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ، وساعده ابنه محمد ، طـ الأولى ١٣٨١ هـ ، مطابع الرياض .

٦٨١ – محاسن الاصطلاح ، للبلقيني ، ت/عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطىء) ، مطبعة دار الكتب ١٩٧٤ م .

٦٨٢ – المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإفصاح عنها ، لابن جني ، ت/علي النجدي ناصف ، عبد الحليم النجار ، عبد الفتاح شلبي ، طـ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ١٣٨٦ هـ ، القاهرة .

٦٨٣ – المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، تأليف/عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي ، ت/المجلس العلمي بفاس ، طـ ١٣٩٥ هـ/١٩٧٥ م ، المملكة المغربية ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية .

٦٨٤ – محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين للرازي ، وبذيله تلخيص المحصل للطوسي ، راجعه/طـه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة .

٦٨٥ – المحصول في علم أصول الفقه ، للرازي ، ت/طـه جابر فياض العلواني ، طـ الأولى ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، الرياض .

٦٨٦ – محنة الإمام أحمد بن حنبل ، لعبد الغني المقدسي ، ت/الدكتور عبد الله التركي ، طـ الأولى ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧ م ، هجر للطباعة والنشر ، القاهرة .

٦٨٧ - المحيط بالتكليف ، للقاضي عبد الجبار الهمذاني ، جمع/الحسن بن أحمد بن متوية ، ت/عمر عزمي ، ط الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة .

٦٨٨ - المختار من كنوز السنة النبوية ، تأليف/محمد عبد الله دراز ، نشره/عبد الله الأنصاري ، قطر ١٣٩٧ هـ/١٩٧٧ م .

٦٨٩ - مختصر سنن أبي داود ، للحافظ المنذري ، ومعه معالم السنن للخطابي ، وتهذيب الإمام ابن القيم ، ت/أحمد شاكر ، محمد حامد الفقي ، طبعة مصورة ، دار المعرفة بيروت ١٤٠٠ هـ .

٦٩٠ - المختصر في أخبار البشر ، تاريخ أبي الفداء ، عماد الدين إسماعيل ، ط المعرفة ، بيروت .

٦٩١ - المختصر في أصول الدين ، لعبد الجبار الهمذاني ، ضمن (رسائل العدل والتوحيد) ، ت/محمد عمارة ، ط دار الهلال .

٦٩٢ - مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع ، لابن خالويه ، عني بنشره برجستراسر ، مكتبة المثنى ، القاهرة .

٦٩٣ - مختصر الصواعق المرسلة ، لابن القيم ، اختصره محمد بن الموصلي ، مصورة طبعة الأولى بتصحيح محمد عبد الرزاق حمزة ، توزيع رئاسة البحوث العلمية والإفتاء في الرياض .
طبعة أخرى عام ١٣٨٠ هـ ، بتصحيح زكريا علي يوسف وأعاد طبعه مرة أخرى عام ١٤٠٠ هـ .

٦٩٤ - مختصر العلو للعلي الغفار ، للذهبي ، اختصره الشيخ محمد ناصر الدين الألباني ، ط الأولى ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م ، المكتب الإسلامي ، دمشق ، بيروت .

٦٩٥ - مختصر كتاب البلدان ، لأبي بكر أحمد بن محمد الهمذاني المعروف بابن الفقه ، ط ليدن ١٣٠٢ هـ ، مصورة عنها .

٦٩٦ - مختصر كتاب الفرق بين الفرق ، للبغدادي ، اختصار/عبد الرزاق بن رزق الله الرسعني ، حرره/فيليب حتى ، مكتبة الهلال .

٦٩٧ - مختصر المقاصد الحسنة ، للزرقاني ، ت/محمد بن لطفي الصباغ ، نشره مكتب التربية لدول الخليج العربي الرياض ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م .

٦٩٨ - مدارج السالكين ، لابن قيم الجوزية ، ت/محمد حامد الفقي ، ط ١٣٧٥ هـ/ ١٩٥٦ م ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة .

٦٩٩ - مدخل إلى تاريخ الحروب الصليبية ، للدكتور سهيل زكار ، ط الرابعة ١٤٠١ هـ/ ١٩٨١ م ، دار الفكر ، دمشق .

٧٠٠ - المدخل إلى السنن الكبرى ، للبيهقي ، ت/محمد ضياء الرحمن الأعظمي ط دار الخلفاء للكتاب الإسلامي ، الكويت .

٧٠١ – المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ، لابن بدران الدمشقي ، ت/عبد الله التركي ، ط الثالثة ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

٧٠٢ – المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام ، تأليف/محمد عبد الستار نصار ، ط الأولى ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م ، دار الأنصار القاهرة .

٧٠٣ – مذاهب الإسلاميين ، تأليف/عبد الرحمن بدوي ، ط دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧١ م .

٧٠٤ – مذهب الذرة عند المسلمين ، تأليف/بينيس ، ترجمة/محمد عبد الهادي أبي ريدة ، مكتبة النهضة المصرية ١٣٦٥ هـ/١٩٤٦ م ، القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر .

٧٠٥ – مراتب الإرادة ، لابن تيمية ، ضمن مجموع الفتاوى جـ ٨ .

٧٠٦ – المراسيل ، لأبي داود السجستاني ، ت/عبد العزيز السيروان ، ط الأولى ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م ، دار القلم ، بيروت .

٧٠٧ – مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع ، لصفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي ، ت/علي محمد البجاوي ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي ، ط الأولى ١٣٧٣ هـ/١٩٥٤ م .

٧٠٨ – المرشد الأمين إلى إعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، تأليف/طه عبد الرؤوف سعد ، ومصطفى الهواري (طبع مع اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، للرازي) مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ١٣٩٨ هـ/١٩٦٨ م .

٧٠٩ – المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم ، تأليف/عوض الله جاد حجازي ، ط السادسة ، دار الطباعة المحمدية ، القاهرة .

٧١٠ – مروج الذهب ومعادن الجوهر ، للمسعودي ، ت/شارل بلا منشورات الجامعة اللبنانية ١٩٦٥ م ، بيروت .

٧١١ – المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، للسيوطي ، ت/محمد أحمد جاد المولى ، وعلي محمد البجاوي ، ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، طبعة مصورة ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م ، المكتبة العصرية ، بيروت .

٧١٢ – مسائل الإمام أحمد ، رواية ابن هانيء النيسابوري ، ت/زهير الشاويش ، ط ١٤٠٠ هـ ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، دمشق .

٧١٣ – المسائل في أعمال القلوب والجوارح والمكاسب والعقل ، ت/عبد القادر أحمد عطا ، ط عالم الكتب القاهرة .

٧١٤ – مسألة الأحرف التي أنزلها الله على آدم ، ضمن مجموع الفتاوى ، جـ ١٢ .
٧١٥ – مسألة في إثبات الجوهر الفرد ، للشهرستاني ، طبعت في آخر نهاية الاقدام ، للشهرستاني ، ت/الفرد جيوم ، ط مصورة .
٧١٦ – المسألة المصرية في القرآن ، لابن تيمية ، ط ضمن مجموع الفتاوى جـ ١٢ ، ط الرياض .
٧١٧ – مسالك الأبصار في مسالك الأمصار ، لابن فضل الله العمري ، ت/دورتيا كرافولسكي (قطعة من الكتاب) ط الأولى ١٤٠٦ هـ/١٩٨٥ م ، الناشر/المركز الإسلامي للبحوث ، بيروت .
٧١٨ – المسامرة شرح المسايرة ، المسامرة للكمال بن أبي شريف ، والمسايرة للكمال بن الهمام ، مع حاشية زين الدين قاسم على المسايرة ، ط الثانية فرج الله الكردي ١٣٤٧ هـ ، مطبعة السعادة بمصر .
طبعة أخرى ، الأولى ١٣١٧ هـ ، بولاق .
٧١٩ – المستدرك على الصحيحين ، للحاكم وبذيله التلخيص ، للذهبي ، مصورة مكتب المطبوعات الإسلامية ، حلب ، محمد أمين دمج ، بيروت ، توزيع دار الباز ، مكة المكرمة .
٧٢٠ – المستصفى من علم الأصول ، للغزالي ، ت/محمد مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندي ، القاهرة .
٧٢١ – المستفاد من ذيل تاريخ بغداد ، لابن النجار ، انتقاء أحمد بن ايبك الحسيني ، عرف بابن الدمياطي ، ت/قيصر أبو فرح ، ط الأولى دائرة المعارف العثمانية ، الهند ١٣٩٩ هـ .
طبعة أخرى بتحقيق/محمد مولود خلف ، وبشار عواد ، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦ م ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .
٧٢٢ – مسند ابن الجعد ، للإمام الحافظ أبي الحسن علي بن الجعد بن عبيد الجوهري ، ت/عبد المهدي بن عبد القادر بن عبد الهادي ، ط الأولى ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م ، مكتبة الفلاح ، الكويت .
٧٢٣ – مسند أبي داود الطيالسي ، ط الأولى ، دائرة المعارف العثمانية ، الهند ١٣٢١ هـ ، طبعة مصورة عنها ، دار الكتاب العربي ، دار التوفيق ، بيروت .
٧٢٤ – مسند أبي يعلى الموصلي ، ت/حسين سليم أسد ، ط الأولى ، بدىء بطباعة الجزء الأول عام ١٤٠٤ هـ ، ثم توالت الأجزاء ، دار المأمون للتراث ، دمشق .
٧٢٥ – مسند الإمام أحمد ، مصورة الطبعة الأولى ، ومعها فهرس الألباني ، المكتب الإسلامي ، دار صادر بيروت .
طبعة أخرى ، ت/أحمد شاكر ، دار المعارف بمصر .
٧٢٦ – المسودة في أصول الفقه ، تصنيف ثلاثة من آل تيمية ، ت/محمد محيى الدين عبد الحميد ، مطبعة المدني ، القاهرة .

٧٢٧ - مشارق الأنوار على صحاح الآثار للقاضي عياض بن موسى اليحصبي ، ط المكتبة العتيقة ، دار التراث .
٧٢٨ - مشاهير علماء نجد وغيرهم ، تأليف عبد الرحمن بن عبد اللطيف بن عبد الله آل الشيخ ، ط الأولى ١٣٩٢ هـ/١٩٧٢ م ، بإشراف/دار اليمامة للنشر ، الرياض .
٧٢٩ - مشكاة الأنوار للغزالي ، ت/أبو العلا عفيفي ، ط ١٣٨٣ هـ/١٩٦٤ م ، الناشر/الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، المكتب العربية .
٧٣٠ - مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار ، ليحيى بن حمزة العلوي ، ت/محمد السيد الجليند ، ط الثالثة ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م ، الدار اليمنية للنشر والتوزيع .
٧٣١ - مشكاة المصابيح ، للخطيب التبريزي ، تحقيق/محمد ناصر الدين الألباني ، ط الأولى ١٣٨٠ هـ/١٩٦١ م ، المكتب الإسلامي .
٧٣٢ - مشكل الآثار للطحاوي ، ط الأولى ، دائرة المعارف العثمانية ، الهند ١٣٣٣ هـ ، طبعة مصور عنها ، دار صادر بيروت .
٧٣٣ - مشكل الحديث وبيانه ، لابن فورك ، ت/موسى محمد علي ، المكتبة العصرية ، بيروت .
٧٣٤ - مصارعة الفلاسفة ، للشهرستاني ، ت/سهير مختار ، ط الأولى ١٩٧٦ م ، القاهرة .
٧٣٥ - مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجة ، للشهاب أحمد بن أبي بكر البوصيري ، ت/موسى محمد علي وعزت علي عطية ، الناشر/دار الكتب الحديثة ، القاهرة .
٧٣٦ - مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك ، تأليف/سعيد عبد الفتاح عاشور ، ط ١٩٧٢ م ، مكتبة النهضة العربية ، بيروت .
٧٣٧ - المصنف في الأحاديث والآثار ، لابن أبي شيبة ، عبد الله بن محمد ، ت/عامر العمري الأعظمي ، الدار السلفية ، الهند .
٧٣٨ - المصنف ، لعبد الرزاق الصنعاني ، ت/حبيب الرحمن الأعظمي ، ط الأولى ١٣٩٠ هـ /١٩٧٠ م ، نشره المجلس العلمي جنوب إفريقيا - جوها نسبرغ - كراتشي ، باكستان ، ويوزعه المكتب الإسلامي ، بيروت .
٧٣٩ - المضنون به على غير أهله ، لأبي حامد الغزالي ، ضبطه وقدم له رياض مصطفى العبد الله ط دار الحكمة ، دمشق ، بيروت ١٤٠٧ هـ/١٩٨٦ م .
٧٤٠ - المطالب العالية من العلم الالهي ، للرازي ، طبع جزء منه يتعلق بالنبوات بعنوان : النبوات وما يتعلق بها ، تحقيق/أحمد حجازي السقا ، مكتبة الكليات الأزهرية . ثم أعيد طبع الكتاب كاملا في تسعة أجزاء بتحقيق/المحقق السابق أحمد حجازي السقا ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط الأولى ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧ م .

٧٤١ – مطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار ، لشمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني ، الطبعة الأولى ، المطبعة الخيرية ، سنة ١٣٢٣ هـ .

٧٤٢ – معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد ، تأليف/الشيخ حافظ بن أحمد حكمي ، المطبعة السلفية ، القاهرة .

٧٤٣ – معارج القدس في مدارج معرفة النفس ، لأبي حامد الغزالي ، ط مكتبة الجندي بمصر .

٧٤٤ – معارف السنن ، شرح سنن الترمذي ، لمحمد يوسف الحسيني البنوري ، الناشر/ المكتبة البنورية ، كراتشي ، باكستان .

٧٤٥ – المعارف العقلية ، لأبي حامد الغزالي ، ت/عبد الكريم العثمان ، ط الأولى ١٣٨٣ هـ/١٩٦٣ م ، دار الفكر بدمشق .

٧٤٦ – معالم أصول الدين ، للفخر الرازي ، تصحيح/طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، أعادت طبعة دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م .

٧٤٧ – معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان ، صنفه/عبد الرحمن بن محمد الأنصاري ، الدباغ ، أكمله وعلق عليه ، أبو القاسم بن عيسى التنوخي ، تصحيح وتعليق/إبراهيم شبوح ، ط الثانية ١٣٨٨ هـ/١٩٦٨ م ، الناشر/مكتبة الخانجي بمصر .

٧٤٨ – معالم القربة في أحكام الحسبة ، لمحمد بن أحمد القرشي ، المعروف بابن الأخوة ، ت/محمد محمود شعبان ، صديق أحمد عيسى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦ م ، القاهرة .

٧٤٩ – المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر ، تأليف/بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي ، ت/حمدي عبد المجيد السلفي ، ط الأولى ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م ، دار الأرقم ، الكويت .

٧٥٠ – معترك الأقران في إعجاز القرآن ، للسيوطي ، ت/علي محمد البجاوي ، ط دار الفكر العربي ، القاهرة .

٧٥١ – المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، تأليف/محمد عمار ، ط الأولى ١٩٧٢ م ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت .

٧٥٢ – المعتمد في أصول الدين ، للقاضي أبي يعلى ، ت/وديع حداد ، دار المشرق ، بيروت .

٧٥٣ – المعتمد في أصول الفقه ، لأبي الحسين البصري ، ت/محمد حميد الله ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٣٨٤ هـ .

٧٥٤ – المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، لعبد الواحد المراكشي ، ت/ممدوح حقي ، دار الكتاب ، الدار البيضاء .

٧٥٥ – معجم الأدباء ، لياقوت ، ط الثانية ، راجته وزارة المعارف العمومية ، مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر ، مطبوعات دار المأمون ، الدكتور أحمد فريد رفاعي .
٧٥٦ – المعجم الأوسط ، للطبراني ، ت/محمود الطحان ، ط الأولى ١٤٠٧ هـ ، مكتبة المعارف ، الرياض .
٧٥٧ – معجم أعلام الفكر الانساني ، إعداد نخبة من الأساتذة ، تصدير/إبراهيم مدكور ، ط ١٩٨٤ م ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .
٧٥٨ – المعجم لأبي يعلى الموصلي ، ت/إرشاد الحق الأثري ، ط إدارة العلوم الأثرية ، فيصل آباد ، باكستان ١٤٠٧ هـ .
٧٥٩ – معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواد ، لعبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي ، ت/مصطفى السقا ، ط الأولى ١٣٦٨ هـ/١٩٤٩ م ، القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر .
٧٦٠ – معجم البلدان ، لياقوت الحموي ، دار الكتاب العربي ، بيروت .
٧٦١ – المعجم الصغير ، للطبراني ، صححه/عبد الرحمن محمد عثمان ، ط المكتبة السلفية في المدينة المنورة ١٣٨٨ هـ/١٩٦٨ م .
٧٦٢ – المعجم الفلسفي ، تأليف/جميل صليبا ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٧٨ م .
٧٦٣ – المعجم الفلسفي ، مجمع اللغة العربية م القاهرة ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م .
٧٦٤ – المعجم الكبير (مجمع اللغة العربية) القاهرة ، مطبعة دار الكتب ١٩٧٠ م .
٧٦٥ – المعجم الكبير ، للطبراني ، ت/حمدي عبد المجيد السلفي ، ط الأولى ١٣٩٩ هـ/ ١٩٧٩ م ، الدار العربية بغداد .
٧٦٦ – معجم المؤلفين ، عمر رضا كحالة ، طبعة مصورة ، مكتبة المثنى ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .
٧٦٧ – معجم مصطلحات الصوفية ، تأليف/عبد المنعم الحفني ، ط الأولى ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠ م ، دار المسيرة ، بيروت .
٧٦٨ – معجم مقاييس اللغة ، لأبي الحسين أحمد بن فارس ، ت/عبد السلام هارون ، ط الثانية ١٣٨٩ هـ/١٩٦٩ م ، مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة .
٧٦٩ – المعجم الوسيط ، مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، قام باخراجه الدكتور إبراهيم أنيس وزملاؤه ، ط المكتبة الإسلامية ، استنانبول ، تركيا .
٧٧٠ – معرفة علوم الحديث ، للحاكم ، صححه/السيد معظم حسين ، ط الثانية ١٣٨٥ هـ /١٩٦٦ م ، دائرة المعارف العثمانية ، الهند .

٧٧١ - معرفة القراء الكبار على الطبقات والاعصار ، للذهبي ، ت/بشار عواد ، وشعيب الأرناؤوط ، وصالح مهدي عباس ، طـ الأولى ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

٧٧٢ - المعرفة والتاريخ ، لأبي يعقوب يوسف بن سليمان البسوي - أو الفسوى ، ت/اكرم ضياء العمري ، مطبعة الإرشاد بغداد ، ١٣٩٤ هـ/١٩٧٤ م .

٧٧٣ - مع الفارابي والمدن الفاضلة ، تأليف/فاروق سعد ، دار الشروق ، بيروت ، القاهرة طـ الأولى ١٤٠٣ هـ/١٩٨٢ م .

٧٧٤ - مع القاضي أبي بكر بن العربي ، تأليف/سعيد أعراب ، طـ الأولى ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧ م ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت .

٧٧٥ - معيار العلم ، لأبي حامد الغزالي ، ت/سليمان دنيا ، الطبعة الثانية ، دار المعارف بمصر .

٧٧٦ - المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب ، لأحمد ابن يحيى الونشريسي ، خرجه جماعة بإشراف محمد حجي ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت .

٧٧٧ - معيد النعم ومبيد النقم ، تأليف/تاج الدين عبد الوهاب السبكي ، حققه/محمد علي النجار ، أبو زيد شلبي ، ومحمد أبو العيون ، طـ الأولى ١٣٦٧ هـ/١٩٤٨ م ، مكتبة الخانجي بمصر ، ومكتبة المثنى ببغداد .

٧٧٨ - المغرب في حلي المغرب ، ت/شوقي ضيف ، طـ الثانية ١٩٦٤ م ، دار المعارف بمصر .

٧٧٩ - المغني في أبواب التوحيد والعدل ، لعبد الجبار الهمذاني (جـ ٢ ، ت/أحمد الأهوانى ، وجـ ٨ ، تحقيق/توفيق الطويل ، سعيد زائد) ، طبعة القاهرة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، سلسلة تراثنا .

٧٨٠ - المغول في التاريخ ، تأليف/فؤاد عبد المعطي الصياد ، الجزء الأول ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٠ م .

٧٨١ - مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، لأحمد مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده ، ت/كامل بكرى ، وعبد الوهاب أبو النور ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة .

٧٨٢ - مفهوم السببية عند الغزالي ، تأليف/أبو يعرب المرزوقي ، طـ الأولى دار بو سلامة للطباعة والنشر والتوزيع ، تونس .

٧٨٣ - مقالات الإسلاميين ، لأبي الحسن الأشعري ، ت/ريتر ،طـ الثالثة ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠ م ، نشرت ضمن سلسلة النشرات الإسلامية التي تصدرها جمعية المستشرقين الألمانية .

طبعة أخرى بتحقيق/محمد محيى الدين عبد الحميد ، طـ الأولى ١٣٦٩ هـ ، ١٩٥٠ م .

٧٨٤ – المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة ، لمحمد بن عبد الرحمن السخاوي ، ت/محمد عثمان الخشت ، ط الأولى ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م ، دار الكتاب العربي ، بيروت .

٧٨٥ – مقال عن المنهج لديكارت ، ترجمة محمود الخضيري ، ط الأولى ١٣٤٩ هـ/ ١٩٣٠ م ، المطبعة السلفية ومكتبتها ، القاهرة .

٧٨٦ – مقاييس نقد متون السنة ، تأليف الدكتور/مسفر غرم الله الدميني ، ط الأولى ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م .

٧٨٧ – مقدمة بن خلدون ، ط الشعب ، مصر .
طبعة أخرى مصورة عن طبعة بولاق ، وطبعة أخرى ، دار الكتاب اللبناني ، وأخرى بتحقيق/كاترمير .

٧٨٨ – مقدمة في أصول التفسير ، لابن تيمية ، ت/عدنان زرزور ، ط الأولى ١٣٩١ هـ/ ١٩٧١ م ، دار القرآن الكريم ، الكويت .

٧٨٩ – المقصد الأسني في شرح معاني أسماء الله الحسنى ، لأبي حامد الغزالي ، طبع بعناية بسام الجابي ، ط الأولى ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧ م ، الجفان والجابي للطباعة والنشر .

٧٩٠ – مكارم الأخلاق ومعاليها ، للخرائطي ، ط المطبعة السلفية ومكتبتها ، القاهرة ١٣٥٠ هـ .

٧٩١ – المكاسب ، للحارث المحاسبي ، ت/عبد القادر أحمد عطا ، ط الأولى ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧ م ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت (وطبع أيضا مع مجموع : المسائل في أعمال القلوب والجوارح والمكاسب والعقل) .

٧٩٢ – المكتفي في الوقف والإبتداء ، لأبي عمرو الداني ، ت/يوسف عبد الرحمن المرعشلي ، ط الأولى ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

٧٩٣ – مملكة صفد في عهد المماليك ، تأليف/طه ثلجي الطراونة ، ط الأولى ١٤٠٢ هـ/ ١٩٨٢ م ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت .

٧٩٤ – الملحة (عقيدة العز بن عبد السلام) ، طبعت ضمن طبقات الشافعية الكبرى ، للسبكي ، (٨/٢١٩-٢٢٩) ، ط الحلبي المحققة .

٧٩٥ – الملل والنحل للشهرستاني ، ت/محمد سيد كيلاني ، ط مصطفى البابي الحلبي ، مصر ١٣٨٧ هـ/١٩٦٧ م .

٧٩٦ – الملل والنحل ، لعبد القاهر البغدادي ، ت/البير نصري نادر ، دار المشرق ، بيروت .

٧٩٧ – من أسرار التنزيل ، للفخر الرازي ، ت/عبد القادر أحمد عطا ، دار المسلم القاهرة . (وطبع باسم عجائب القرآن ، لنفس المحقق) ، دار الكتب الإسلامية ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م .

٧٩٨ – منادمة الأطلال ومسامرة الخيال – الآثار الدمشقية والمعاهد العلمية – تأليف/ الشيخ عبد القادر بدران ، باشراف /زهير الشاويش ، المكتب الإسلامي ، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م ، بيروت .

٧٩٩ – المنار المنيف في الصحيح والضعيف ، لابن القيم ، ت/عبد الفتاح أبو غدة ، ط الأولى ١٣٩٠ هـ/١٩٧٠ م ، مكتب المطبوعات الإسلامية ، حلب .

٨٠٠ – منار الهدى في بيان الوقف والإبتداء ، تأليف/أحمد بن محمد بن عبد الكريم الأشموني ، ومعه التلخيص ، لزكريا الأنصاري ، ط الثانية ١٣٩٣ هـ/١٩٧٣ م ، مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة .

٨٠١ – مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر ، ت/فتح الله خليف دار المشرق ، بيروت .

٨٠٢ – مناظرة حول الواسطية ، لابن تيمية ، ضمن مجموع الفتاوى جـ ٣ – ط الرياض .

٨٠٣ – مناقب الإمام أحمد ، لابن الجوزي ، ت/عبد الله التركي ، وعلي محمد عمر ، ط الأولى ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م ، مكتبة الخانجي بمصر .

٨٠٤ – مناقب الإمام الشافعي ، للفخر الرازي ، ت/أحمد حجازي السقا ، ط الأولى ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م ، الناشر/مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة .

٨٠٥ – مناقب الشافعي ، للبيهقي ، ت/السيد أحمد صقر ، ط الأولى ١٣٩٠ هـ/١٩٧٠ م ، دار التراث ، القاهرة .

٨٠٦ – مناقب معروف الكرخي وأخباره ، لابن الجوزي ، ت/د عبد الله الجبوري ، ط الأولى ١٤٠٦ هـ/١٩٨٥ م ، دار الكتاب العربي ، بيروت .

٨٠٧ – مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، للنشار ، ط الرابعة ١٩٧٨ م ، دار المعارف بمصر .

٨٠٨ – مناهل العرفان في علوم القرآن ، تأليف/محمد عبد العظيم الزرقاني ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي ، القاهرة .

٨٠٩ – المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ، لابن الجوزي ، ط الأولى ، دائرة المعارف العثمانية ١٣٥٧ هـ ، طبعة مصورة عنها .

٨١٠ – المنتقى من منهاج الإعتدال في نقض كلام أهل الرفض والإعتزال ، لابن تيمية ، اختصره الذهبي ، ت/محب الدين الخطيب ١٣٧٤ هـ .

٨١١ – من تكلم فيه وهو موثق ، طبع باسم : ذكر أسماء من تكلم فيه وهو موثق – للذهبي ، ت/محمد شكور امرير ، ط الأولى ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م ، مكتبة المنار ، الأردن ، الزرقاء .

٨١٢ – المنخول من تعليقات الأصول ، لأبي حامد الغزالي ، ت/محمد حسن هيتو ، ط ١٣٩٠ هـ/١٩٧٠ م ، دمشق .

٨١٣ - منطق بن تيمية ومنهجه الفكري ، تأليف/د محمد حسني الزين ، ط الأولى ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م ، المكتب الإسلامي ، بيروت .

٨١٤ - منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز ، تأليف/محمد الأمين الشنقيطي ، مطبعة المدني ، القاهرة .

٨١٥ - المنقذ من الضلال ، للغزالي ، ت/جميل صليبا ، وكامل عياد ، ط التاسعة ١٩٨٠ م ، دار الأندلس ، بيروت .

٨١٦ - منهاج السنة النبوية ، لابن تيمية ، الجزء الأول والثاني ، ط مكتبة الرياض الحديثة بالرياض ، والثالث والرابع مصورة عن طبعة بولاق ، طبعة أخرى : الجزء الأول والثاني ، ت/محمد رشاد سالم ، ط مكتبة دار العروبة بمصر ، وأخيرا طبعة كاملة بتحقيق/محمد رشاد سالم ط جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .

٨١٧ - المنهاج في شعب الإيمان ، لأبي عبد الله الحسين بن الحسن الحليمي ، ت/حلمي محمد فودة ، ط الأولى ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م ، دار الفكر .

٨١٨ - منهج ابن تيمية في تفسير القرآن الكريم ، تأليف/صبري المتولي ، ط ١٤٠١ هـ/ ١٩٨١ م ، عالم الكتب ، القاهرة .

٨١٩ - منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي ، فكتور سعيد باسل ، ط دار الكتاب اللبناني ، بيروت .

٨٢٠ - منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين ، تأليف/الدكتور مصطفى حلمي ، ط دار الدعوة ، الاسكندرية .

٨٢١ - المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت ، تأليف/محمد حمدي زقزوق ، ط الثالثة ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م ، دار القلم ، الكويت .

٨٢٢ - منهج النقد في علوم الحديث ، تأليف/نور الدين عتر ، ط الثانية ١٣٩٩ هـ/ ١٩٧٩ م ، دار الفكر ، دمشق .

٨٢٣ - المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي ، لبدر الدين بن جماعة ، ت/محيى الدين رمضان ، ط الثانية ، دار الفكر ، دمشق .

٨٢٤ - المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي ، لابن تغري بردي ، ت/محمد محمد أمين ، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٥ م .

٨٢٥ - المنية والأمل في شرح الملل والنحل ، لابن المرتضى اليماني ، ت/محمد جواد مشكور ، دار الفكر ، ط الأولى ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م .
طبعة أخرى بتحقيق/توما أرنلد ، دار صادر بيروت .

٨٢٦ – المهدي بن تومرت ، حياته وآراؤه ، تأليف/عبد المجيد النجار ، طـ الأولى ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت .
٨٢٧ – الموافقات في أصول الشريعة ، لأبي إسحاق الشاطبي ، عني به وعلق عليه/عبد الله دراز ، ومحمد عبد الله دراز ، طبعة مصورة دار المعرفة ، بيروت .
٨٢٨ – المواقف في علم الكلام ، عضد الدين الايجي ، طـ عالم الكتب ، بيروت ، مكتبة المثنى ، القاهرة ، مكتبة سعد الدين ، دمشق .
٨٢٩ – الموسوعة الفلسطينية ، إصدار هيئة الموسوعة الفلسطينية ، طـ الأولى ١٩٨٤ م ، دمشق .
٨٣٠ – الموطأ ، للإمام مالك بن أنس ، صححه وخرج أحاديثه ورقمه/محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي ، القاهرة .
٨٣١ – الموضوعات ، لابن الجوزي ، ضبطه/عبد الرحمن محمد عثمان ، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ، طـ الأولى ١٣٨٦ هـ/١٩٦٦ م .
٨٣٢ – موقف البشر تحت سلطان القدر ، تأليف/مصطفى صبري ، طـ الأولى ١٣٥٢ هـ ، المطبعة السلفية ، القاهرة .
٨٣٣ – ميزان الإعتدال في نقد الرجال ، للذهبي ، ت/علي محمد البجاوي ، طـ الأولى ١٣٨٢ هـ/١٩٦٣ م ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي ، القاهرة .
٨٣٤ – ميزان العمل ، للغزالي ، ت/سليمان دنيا ، طـ الأولى ، دار المعارف بمصر ١٩٦٤ م . طبعة أخرى بتحقيق/سليمان سليم البواب ، طـ ١٤٠٧ هـ/١٩٨٦ م ، دار الحكمة ، دمشق ، بيروت .
٨٣٥ – ناحية من حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ، بقلم خادمه إبراهيم بن أحمد الغياثي ، ت/محب الدين الخطيب ، طـ الثالثة ١٣٩٦ هـ ، المطبعة السلفية ، القاهرة .
٨٣٦ – الناسخ والمنسوخ ، لعبد القاهر البغدادي ، ت/حلمي كامل عبد الهادي ، طـ الأولى ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧ م ، دار العدوي ، عمان ، الأردن .
٨٣٧ – النبوات ، لابن تيمية ، طـ دار الكتب العلمية ، بيروت ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م .
٨٣٨ – النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية ، لإبن سينا ، طـ الثانية ١٣٥٧ هـ/ ١٩٣٨ م ، على نفقة محيى الدين صبري الكردي .
٨٣٩ – النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، لابن تغري بردي ، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية .
٨٤٠ – نحو القلوب (الصغير) ، لأبي القاسم القشيري ، ت/أحمد علم الدين الجندي ، طـ الدار العربية للكتاب ١٣٩٧ هـ/١٩٧٧ م ، ليبيا ، تونس .
٨٤١ – نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة ، تأليف/ شمس الدين محمد ابن محمود الشهرزوري ، صححه/خورشيد أحمد ، طبعة دائرة المعارف العثمانية ، الهند ، الطبعة الأولى ١٣٩٦ هـ/١٩٧٦ م .

٨٤٢ - نزهة الأنام في محاسن الشام ، لأبي البقاء عبد الله بن محمد البدري المصري الدمشقي ، طـ المكتبة السلفية بمصر ، القاهرة ١٣٤١ هـ .

٨٤٣ - نزهة الخواطر وبهجة المسامع والمناظر في تراجم أعيان الهند ، لعبد الحي اللكهنوي ، الطبعة الثانية ١٣٨٢ هـ/١٩٦٢ م ، دائرة المعارف العثمانية .

٨٤٤ - نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر ، لابن حجر العسقلاني ، تصحيح/عبد السلام المدني ، الناشر/إدارة البحوث الإسلامية والدعوة بالجامعة السلفية بنارس ، الهند ، طـ الثانية ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م .

٨٤٥ - نسخة وكيع عن الأعمش ، للإمام وكيع بن الجراح ، ت/عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي ، طـ الثانية ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م ، الدار السلفية ، الكويت .

٨٤٦ - نشأة الأشعرية وتطورها ، للدكتور جلال محمد موسى ، الطبعة الأولى ١٣٩٥ هـ/ ١٩٧٥ م ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت .

٨٤٧ - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، تأليف علي سامي النشار ، الطبعة السابعة ١٩٧٧ م ، دار المعارف بمصر .

٨٤٨ - النشر الطيب على شرح الطيب ، تأليف/إدريس بن أحمد الوزاني الفاسي ، طـ الأولى ١٣٤٨ هـ .

٨٤٩ - نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والإجتماع ، تأليف/هنري لاوست ، ترجمة/محمد عبد العظيم علي ، تقديم وتعليق الدكتور/مصطفى حلمي ، الطبعة الأولى ١٣٩٦ هـ/١٩٧٦ م ، دار الاعتصام ، القاهرة .

٨٥٠ - نظرية التكليف ، آراء القاضي عبد الجبار الكلامية ، تأليف/عبد الكريم عثمان ، مؤسسة الرسالة ١٣٩١ هـ .

٨٥١ - نظرية القياس الأصولي ، للدكتور محمد سليمان داود ، طـ دار الدعوة ، الاسكندرية ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م .

٨٥٢ - نظرية المعرفة عند ابن سينا ، تأليف الدكتور/فيصل بدير عون ، طبع سنة ١٩٧٧ م ، مكتبة سعيد رأفت ، جامعة عين شمس .

٨٥٣ - نظم دولة سلاطين المماليك ورسومهم في مصر (جزآن) ، لعبد المنعم ماجد ، الطبعة الثانية ١٩٨٢ م ، مكتبة الانجلو المصرية .

٨٥٤ - نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية ، تأليف/عبد الرحيم بن علي ، الشهير : بشيخ زادة ، طـ المطبعة الأدبية بسوق الخضار القديم بمصر ، سنة ١٣١٧ هـ .

٨٥٥ - نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، لأحمد بن محمد المقري التلمساني ، ت/إحسان عباس ، ط دار صادر بيروت ، ١٣٨٨ هـ/١٩٦٨ م .
٨٥٦ - نقض أساس التقديس ، ويسمى بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية أو نقض تأسيس الجهمية ، لشيخ الإسلام ابن تيمية ، طبع منه جزآن بتحقيق/محمد ابن عبد الرحمن بن قاسم ، الطبعة الأولى ١٣٩١ هـ ، مطبعة الحكومة ، مكة المكرمة ، وللكتاب أجزاء أخرى مخطوطة في جامعة الملك سعود .
٨٥٧ - نقض المنطق ، لشيخ الإسلام ابن تيمية ، حققه/الشيخ محمد عبد الرزاق حمزة والشيخ سليمان الصنيع ، صححه/محمد حامد الفقي ، الطبعة الأولى ١٣٧٠ هـ/ ١٩٥١ م ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة .
٨٥٨ - نكت الانتصار لنقل القرآن ، للإمام أبي بكر الباقلاني ، تلخيص أبي عبد الله الصيرفي ، تحقيق/الدكتور محمد زغلول سلام ، الناشر/منشأة المعارف ، الاسكندرية .
٨٥٩ - النكت على كتاب ابن الصلاح ، للحافظ ابن حجر العسقلاني ، تحقيق الدكتور/ربيع ابن هادي عمير ، الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م ، نشر/الجامعة الإسلامية ، المجلس العلمي .
٨٦٠ - نهاية الإقدام في علم الكلام ، لعبد الكريم الشهرستاني ، حرره وصححه/الفرد جيوم ، طبعة مصورة عن طبعة ليدن .
٨٦١ - نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ، للفخر الرازي ، ت/بكري شيخ أمين ، ط الأولى ١٩٨٥ م ، دار العلم للملايين ، بيروت .
٨٦٢ - نهاية الرتبة في طلب الحسبة ، لعبد الرحمن بن نصر الشيرزي ، تحقيق/السيد الباز العيني ، الطبعة الثانية ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م ، دار الثقافة ، بيروت .
٨٦٣ - النهاية في غريب الحديث والأثر ، لابن الأثير ، ت/طاهر الزاوي ، محمود الطناحي ، ط الأولى ١٣٨٣ هـ/١٩٦٣ م ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي .
٨٦٤ - نهاية المحتاج في شرح المنهاج ، تأليف/محمد بن أحمد بن شهاب الدين الرملي الأنصاري - مع حواش أخرى - ط ١٣٨٦ هـ/١٩٦٧ م ، مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة .
٨٦٥ - النهج الأسمى في شرح أسماء الله الحسنى ، تأليف/محمد بن حمد الحمود ، مكتبة المعلا ، الكويت ، ط الأولى ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م .
٨٦٦ - النهج السديد في تخريج أحاديث تيسير العزيز الحميد ، تأليف/جاسم الفهيد الدوسري ، ط دار الخلفاء للكتاب الإسلامي ، الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م ، الكويت .
٨٦٧ - النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية أو سيرة صلاح الدين ، تأليف/بهاء الدين بن شداد ، ت/جمال الدين الشيال ، ط الأولى ١٩٦٤ م ، الدار المصرية للتأليف والترجمة .

٨٦٨ – نونية ابن القيم مع شرحها ، لابن عيسى ، طـ الثانية ، المكتب الإسلامي ١٣٩٢ هـ ، بيروت ، ومع شرحها للهراس ، طـ مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ١٤٠٧ هـ/١٩٨٦ م .

٨٦٩ – نيل الإبتهاج بتطريز الديباج ، لأحمد بن أحمد التنبكتي ، طبع بهامش الديباج المذهب ، لابن فرحون ، طبعة مصورة ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

٨٧٠ – هدية العارفين ، لاسماعيل باشا البغدادي ، مصورة عن طبعة استانبول ١٩٥١ م ، منشورات مكتبة المثنى ، بغداد .

٨٧١ – الهفت والأظلة ، المنسوب إلى المفضل الجعفي ، ت/عارف تامر ، وعبده ، خليفة البسوعي ، طـ الثانية ، دار المشرق ، بيروت .

٨٧٢ – الوابل الصيب من الكلم الطيب ، لابن قيم الجوزية ، تحقيق/عبد القادر الأرناؤوط ، مكتبة دار البيان ، الطبعة الثانية ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م ، دمشق .

٨٧٣ – الواسطة بين الحق والخلق ، لابن تيمية ، طـ المكتب الإسلامي ، بيروت .

٨٧٤ – الوافي بالوفيات للصفدي ، أجزاء متعددة ، كل جزء اعتنى بتحقيقه أحد الباحثين ، تصدرها جمعية المستشرقين الألمانية ، سلسلة النشرات الإسلامية .

٨٧٥ – وثائق الحروب الصليبية والغزو المغولي ، تأليف/محمد ماهر حمادة ، طـ الأولى ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

٨٧٦ – الوثائق السياسية والإدارية للعصر المملوكي ، تأليف/محمد ماهر حمادة ، طـ الأولى ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

٨٧٧ – الوصايا ، للحارث المحاسبي (مع كتب أخرى له) ، ت/عبد القادر أحمد عطا ، طـ الأولى ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

٨٧٨ – الوصية الكبرى ، لابن تيمية ، ضمن مجموع الفتاوى جـ ٣ ، طبعة الرياض .

٨٧٩ – الوصية ، لأبي حنيفة ، بقلم فؤاد علي رضا ، مكتبة الجماهير ، بيروت ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، طـ الأولى ١٩٧٠ م .

٨٨٠ – الوضع في الحديث ، للدكتور عمر فلاتة ، مكتبة الغزالي ، دمشق ، بيروت ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م .

٨٨١ – وفيات الأعيان ، لابن خلكان ، تحقيق/الدكتور إحسان عباس ، طـ دار صادر ، بيروت .

٨٨٢ – ولاة مصر ، لمحمد بن يوسف الكندي ، ت/حسين نصار ، طـ دار صادر بيروت .

٨٨٣ – يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر ، لأبي منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي ، تحقيق/محمد محيى الدين عبد الحميد ، الطبعة الثانية ١٣٩٣ هـ/١٩٧٣ م ، دار الفكر ، بيروت .

ثامنا : فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الباب الثاني

الموضـوع	الصـفحـة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة



